

TEXT 03

LES BASES IDEOLÒGIQUES: LA CONFSSIONALITZACIÓ I LA INTOLERÀNCIA RELIGIOSA A L'EUROPA MODERNA (SEGLES XVI I XVII)

Ignasi Fernández Terricabras

A l'edat moderna, la paraula *tolerància* no tenia en cap llengua les connotacions positives que ha assolit avui. Prenem l'exemple de la llengua castellana. *Tolerancia* ni tan sols figura en el *Tesoro de la lengua castellana*, de Sebastián de Covarrubias (1611), on sí que apareix una llarga definició de *bruixa* («género de gente perdida y endiablada, que perdido temor a Dios, ofrecen sus cuerpos y almas al demonio, a trueco de una libertad viciosa y libidinosa, etc.»). El *Diccionario* de la Reial Acadèmia Espanyola de 1726-1737 inclou el mot *tolerància* amb un caràcter inequívocament negatiu: la tolerància és la «permisión y disimulo de lo que no se debiera sufrir sin castigo del que lo executa» (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA 1984, t. III, p. 290).

Mentre a Madrid els acadèmics discutien les seves definicions, el filòsof francès François-Marie Arouet, més conegut amb el nom de *Voltaire*, publicava, el 1734, les *Cartes filosòfiques*. Hi defensava la «llibertat de consciència» vigent entre els quàquers i lloava la tolerància religiosa que hi havia a Anglaterra, car «un anglès, com a home lliure, va al cel pel camí que més li plau» (VOLTAIRE 1981, p. 36). L'abisme entre els acadèmics i Voltaire mostra el llarg camí que el concepte de tolerància religiosa va haver de recórrer per imposar-se en el pensament i en la legislació occidentals. Perquè, diguem-ho tot, l'editor de les *Cartes filosòfiques* va ser empresonat i el llibre, cremat públicament perquè incitava al llibertinatge. Ni tan sols a la primera meitat del segle XVIII la societat europea no semblava prou madura per acceptar la tolerància, entesa, aquest cop sí, com a predisposició a admetre diferents formes de pensar i d'actuar i, sobretot, diferents creences religioses.

En la nostra contribució parlarem poc de les bruixes, perquè ja ho fan amb molta solvència altres col·laboradors d'aquest volum. En canvi, parlarem molt del context ideològic i polític que explica que les bruixes fossin perseguides i executades cruelment per tota mena d'autoritats, civils i religioses. Per tant, explicarem les causes del desenvolupament de la intolerància tant en l'Estat com en les esglésies europees de l'època moderna; veurem que aquesta intolerància va ser connatural a la Monarquia Hispànica dels segles XVI i XVII, sota el domini de la qual aleshores estava

Catalunya; finalment, esmentarem els precedents, en aquestes centúries, de la llibertat de consciència, que acabaria per imposar-se en el món contemporani.

La confessionalització o per què l'Estat es va fer intolerant

Al segle XVI, l'aparició dels moviments que serien titllats de protestants va trencar la unitat religiosa de l'Europa occidental. La Reforma o, més ben dit, les diferents reformes no solament tenen causes religioses, sinó que també hi ha factors polítics i socials. El resultat va ser l'esmicolament del concepte de cristiandat, que fins aleshores, malgrat el cisma d'Occident (1378-1417), constituïa un referent compacte en la mentalitat d'aquella època. Gràcies a la seva ràpida difusió, les reformes luterana i calvinista van ser uns moviments de masses que portaren la confrontació entre confessions establertes sòlidament. No es tractava de grups reduïts de dissidents que podien ser exterminats mitjançant la combinació de les operacions militars i la repressió ideològica, molt intenses en casos aïllats, com havia succeït amb els càtars o els hussites, posem per cas, a l'edat mitjana.

El luteranisme va iniciar una expansió vertiginosa per l'Imperi germànic i els regnes escandinaus després que el 1517 Martí Luter fixà a Wittenberg les seves noranta-cinc tesis sobre les indulgències, que el papa Lleó X va condemnar el 1520. Les temptatives de l'emperador Carles V d'arribar a acords teològics amb els seguidors de Luter o de reprimir-los per la força fracassaren. A les acaballes del seu regnat, la pau d'Augsburg (1555) reconeixia la divisió religiosa d'aquell gran mosaic polític que era l'Imperi germànic: seguint el principi «*cuius regio eius religio*», els territoris serien catòlics o luterans en funció del credo del sobirà corresponent. Es tractava d'una pau religiosa, però no d'un edicte de tolerància: la població dissident no tindria altre remei que emigrar a territoris on l'autoritat fos de la seva religió. L'anglicanisme, impulsat per Enric VIII, que el 1534 va ser declarat cap de l'Església d'Anglaterra, s'estabilitzà després de moltes vacil·lacions durant el llarg regnat d'Isabel I (1558-1603). Joan Calví (1509-1564) féu de Ginebra una ciutat emblemàtica de la Reforma i les seves idees s'escamparen no solament per la Confederació Helvètica, sinó també per França, els Països Baixos i Escòcia tot provocant lluites amb els catòlics, a vegades molt violentes. A les corones de Castella i d'Aragó, a Portugal, als seus imperis colonials i a la políticament fragmentada Itàlia, les autoritats aconseguiren, amb l'ajut indispensable de la Inquisició, evitar la penetració del protestantisme, restringit a petits cenacles desballestats ràpidament. En aquests territoris, el catolicisme trobà els recursos per, després de l'aclariment doctrinal i moral que va suposar el concili de Trento (1545-

1563), endegar els processos de regeneració disciplinària (l'anomenada *reforma catòlica*) i de recuperació d'alguns territoris protestants (la Contrareforma). En començar el segle XVII, el panorama politicoreligiós de l'Europa occidental era molt diferent del que hi havia el 1500.

Aquest moment de profund trasbals religiós també fou l'època de la consolidació i el desenvolupament de l'absolutisme monàrquic. El segle XVI va ser el segle dels Reis Catòlics i de Felip II; de Francesc I i d'Enric IV a França, malgrat el parèntesi sagnant de les guerres de religió; de Maximilià I, Carles V i Ferran I a l'Imperi; d'Enric VIII i Isabel I a Anglaterra; de Cristià II a Dinamarca, i de Gustau I a Suècia. D'una banda, des del punt de vista polític, s'imposà el poder suprem de la corona als diversos grups socials, a vegades per la força, a vegades mitjançant el pacte; d'altra banda, des del punt de vista juridicoinstitucional, es va formar l'aparell legislatiu i judicial, que permetia legitimar aquest poder. Vinculat amb aquesta exaltació del poder absolut del rei, que no reconeix cap poder superior –si més no, en els afers temporals i, en alguns casos, tampoc en els espirituals–, sorgeix el que alguns historiadors han anomenat *Estat modern*. Tot i que la noció ha estat molt debatuda, sembla que hi ha acord en el fet que s'intentà constituir en cada monarquia un cos centralitzat d'agents al servei de la corona pel qual s'accentuava la importància de l'exèrcit i de la burocràcia i que intentava fer prevaler la política definida pels reis i pels seus consellers més propers contra tots els territoris, estaments i corporacions, amb més o menys èxit segons les èpoques i els llocs.

La simultaneïtat d'aquests dos fenòmens històrics, la fragmentació religiosa d'Occident i el desenvolupament de l'absolutisme monàrquic, i les interrelacions que s'hi establiren van fer que en els anys vuitanta del segle XX la historiografia germànica formés el concepte de confessionalització, amb el qual es fa referència al procés de transformacions polítiques, socials, culturals, ideològiques i religioses dels segles XVI i XVII (REINHARD 1982 i 1989, SCHILLING 1986, 1991 i 1994, ZEEDEN 1985, REINHARD I SCHILLING 1995, CRĂCIUM, GHITTA I MURDOCK 2002). La particularitat d'aquesta teoria és que és vàlida per al que va passar tant en el món reformat com en el catòlic, de manera que, en lloc d'accentuar les diferències entre la Reforma i la Contrareforma, com feia la historiografia anterior, subratlla els paral·lelismes en les evolucions de cada Església.¹

¹ Per això darrerament ha estat contestat per la historiografia anglosaxona; per exemple, O'Malley (2000).

La base de la confessionalització és que la diversitat religiosa sorgida de les reformes del segle XVI obligava cada confessió a presentar uns criteris inequívocs d'ortodòxia i de pertinença dels fidels que la delimitessin perfectament de les seves competidores. Això exigia no solament una formulació depurada dels dogmes, sinó també una definició clara de les pautes de conducta i un control rigorós de l'observança de les normes per tots els adeptes de la confessió, siguin clergues o laics. Les diferents esglésies només podien afirmar aquests principis amb l'ajuda dels nous estats. Però alhora, els nous estats absolutistes no podien restar indiferents a aquestes pretensions socioculturals de les noves esglésies si no volien que se'ls reduís la capacitat de poder i si tampoc no volien cedir la iniciativa a les autoritats religioses. L'única solució era establir un règim d'interrelació simbiòtica entre l'Església i l'Estat del qual tots dos obtenien beneficis. Això implicava que l'Estat (cada rei) havia d'optar per una de les confessions en litigi, donar-li suport i, consegüentment, excloure de la seva jurisdicció les altres confessions.

En efecte, les reformes religioses i l'absolutisme polític coincidiren en la voluntat de «disciplinament social». Aquest és un concepte elaborat en una relació estreta amb el de confessionalització (PRODI 1994, PALOMO 1997). S'hi pretén subratllar que el poder polític i religiós no es limitava a cercar l'obediència en els actes externs, sinó que volia una interiorització dels nous postulats de la confessionalització per tots els súbdits de l'Estat, que al mateix temps eren fidels de la confessió oficial.

En definitiva, al segle XVI l'adquisició de dogmes clars, l'establiment de mecanismes de difusió d'aquests dogmes (predicació, catecisme, control de les escoles), el disciplinament dels fidels, el funcionament d'institucions de control ideològic i moral (la censura, la repressió inquisitorial...), la prohibició d'altres confessions, etc. són mecanismes comuns a totes les confessions i a tots els estats. Per això la confessionalització és no solament un fenomen eclesiàstic, sinó també un procés totalitzador, una transformació planificada del conjunt social, una gran empresa de control cultural.

¿Què guanyava el rei amb aquesta política favorable a una confessió determinada? Se li reforçaven tres dels seus principals objectius polítics. En primer lloc, enfortia l'homogeneïtzació religiosa i el sentiment d'identitat compartida dels súbdits. Aquest no és un guany secundari en una època en què els estats sovint eren «monarquies compostes», formades per l'agregació de diversos territoris no sempre ben vertebrats i en què la pluralitat religiosa era vista com una font de feblesa política per a l'Estat i

com una llavor de disputes socials o, cosa que és pitjor, de guerra civil. En segon lloc, intensificava el control sobre l'Església corresponent, sigui sobre l'actuació del clergat o sobre el ric patrimoni eclesiàstic. En tercer lloc, rebia un ajut inestimable per al disciplinament social dels súbdits, per als quals l'obediència als dictats del rei seria no solament un acte polític, sinó també un imperatiu de dret diví. Així, el rei feia de la intolerància religiosa una font del seu poder. A causa de la identificació entre l'Estat i una confessió, la competència entre les religions passava al domini polític. L'Estat absolutista, que volia afirmar el seu poder director sobre la societat, no podia ser neutral amb relació a la disputa confessional; altrament, el rei podria quedar-ne marginalitzat. En canvi, la seva opció per una confessió determinada i la intolerància consegüent beneficiaven tant l'Estat com l'Església. Però de retruc, l'Estat, en «confessionalitzar-se», es feia, d'alguna manera, Església sense perdre el control del procés de reformes eclesiàstiques.

En aquest context s'explica que tots els estats es tornessin intolerants i que les confessions no s'hi oposessin. Tant l'Església, qualsevol d'elles, com l'Estat en sortien beneficiats. I també s'explica que totes les autoritats, tant religioses com civils, reprimissin amb força la bruixeria. En efecte, la cacera de bruixes va ser un dels fenòmens de la confessionalització comuns al món catòlic i al protestant, en el qual el protagonisme va ser per al poder eclesiàstic i per al civil. Si en els estats absolutistes dels segles XVI i XVII no hi havia espai per al diàleg i la tolerància entre els creients de les diferents confessions cristianes, tampoc no n'hi havia per a aquelles dones que apareixien als ulls de tothom com a enemigues de Déu i aliades del dimoni. En teoria, les bruixes, pel seu rebuig radical de l'ordre religiós imposat pel poder polític, eren al mateix temps pecadores renegades i delinqüents que contestaven l'autoritat del rei.

La confessionalització a la Monarquia Hispànica

Als segles XVI i XVII, la Monarquia Hispànica i, amb aquesta, Catalunya foren un dels exemples més complets de la confessionalització.² Els reis eren catòlics sincers, convençuts que les altres religions eren en l'error. Com escrivia Felip II el 1566 al papa parlant dels Països Baixos, «*antes que sufrir la menor quiebra del mundo en lo de la religión y el servicio de Dios, perderé todos mis estados y cien vidas que tuviese, porque no pienso ser señor de herejes*» (KAMEN 1987). Els monarques hispànics s'afanyaren a defensar el catolicisme de qualsevol agressió exterior. Volien que els seus súbdits fossin uniformement i dòcilment catòlics i, a més, respectuosos envers els

² N'hem desenvolupat alguns aspectes a Fernández Terricabras (2000).

nous dogmes i mesures disciplinàries que el concili de Trento havia definit. Però alhora es posaren al capdavant del procés de reformes que l'Església catòlica havia engegat i el dirigeixen amb mà ferma en els seus regnes sense tolerar-hi intromissions de la cúria pontifícia. Acceptaren, és clar, l'autoritat del papa en la definició del dogma, però fent valer el seu paper de «protectors de l'Església en els seus regnes», dirigiren el procés d'aplicació de la Reforma catòlica i per això promulgaren mesures actives de regeneració moral i disciplinària del clergat.

Quan es parla d'intolerància a la Monarquia Hispànica, immediatament es pensa en la Inquisició. El 1478 els Reis Catòlics van crear la Inquisició moderna per perseguir els cristians d'origen jueu que continuaven practicant ritus de la llei mosaica. Però al segle XVI el poderós aparell de la Inquisició també era dirigit contra els cristians de soca-rel: primerament, per impedir la penetració del protestantisme; segonament, per imposar als catòlics la conformitat amb l'estricta concepció dogmàtica definida a Trento, per la qual cosa es castigava, per exemple, la blasfèmia o la defensa d'idees considerades errònies sobre el matrimoni o la confessió. La Inquisició va publicar a partir de 1551 índexs de llibres prohibits amb què imposava un control ferri sobre el pensament i va castigar la difusió o la possessió de llibres contraris a la religió o als bons costums. Els índexs serien actualitzats regularment, i se'n publicaren sis entre els segles XVI i XVII. A més, tot text imprès havia de passar la censura prèvia de les autoritats reials.

Però la Inquisició no estava sola. Cal situar la seva actuació en un context en què es va establir una infinitat de mesures favorables a la intolerància religiosa. El 1492 van ser expulsats els jueus i el 1609, els moriscos. El 1559 Felip II va prohibir que els seus súbdits estudiessin en universitats estrangeres per por que s'infectessin d'heretgia. A través de «visites» d'inspecció de les universitats dels seus regnes, controlava l'ortodòxia de l'ensenyament que s'hi donava. El 1564 Felip II mateix va promulgar els decrets del concili de Trento, que condemnaven les bases de la teologia protestant, com a llei civil dels seus regnes: el protestant també seria un delinqüent i tothom s'hauria d'emmotllar a les noves directrius tridentines. El rei va promoure la creació de noves diòcesis a les zones frontereres o amb una població morisca important per tal d'enquadrar millor la població i vetllar pel manteniment de la fe. Es promulgaren mesures, sovint a través dels sínodes diocesans, per controlar que els mestres d'escola i els rectors de les parròquies ensenyessin la sana doctrina catòlica. La corona àdhuc seria la promotora i defensora dels discriminatoris «estatuts de puresa de sang», segons els quals cap descendent de jueus, mahometans o de condemnats per la Inquisició no podia accedir a la noblesa ni als càrrecs socialment més importants.

(hàbits d'ordes militars, places als col·legis majors, canongies de moltes catedrals, entrada en determinats ordes religiosos...). Es tractava d'un mecanisme formidable de disciplinament social basat en una idea horrible: l'heretgia es transmetia de forma biològica de pares a fills.

La política internacional de la monarquia faria que els monarques apareguessin com els campions de la intransigència religiosa i el braç executor de la Contrareforma. Els reis havien heretat de Ferran i Isabel el títol de Reis Catòlics i l'exerceixen: en aquella època alguns tractadistes van començar a parlar de la monarquia hispànica com de la monarquia catòlica. Durant l'última etapa del concili de Trento (1561-63), Felip II va impulsar una actitud intolerant envers els protestants que consumava una ruptura total amb posicions més contemporitzadores, com les que demanaven el seu oncle, l'emperador Ferran I, o la regent de França, Caterina de Mèdici, que tenien comunitats protestants importants als seus territoris. El rei va fer una dura campanya, per exemple, contra la concessió del papa Pius IV del 1564 d'acord amb la qual els catòlics de l'Imperi podien combregar amb les dues espècies, el pa i el vi, com feien els luterans, tot i que la mesura no afectava directament els seus regnes. Felip II deia que això contribuiria a difuminar les diferències entre les confessions, quan el que calia era un trencament nítid i un refermament de les pràctiques catòliques. El suport militar i econòmic a la Lliga dels catòlics en les guerres franceses de religió, la lluita sense concessions amb els otomans i els berbers al Mediterrani, en la qual va tenir lloc l'èxit a Lepant (1571), o la magna campanya contra Anglaterra, que portarà el desastre de l'Armada Invencible (1588), són operacions que tenien un rerefons de beneficis polítics i militars molt importants per a la Monarquia Hispànica, però que públicament eren presentades com a actes desinteressats d'un monarca abnegat que no dubtava d'exhaurir el seu erari en defensa de la fe catòlica. L'operació propagandística es repetiria amb l'actuació de Felip IV durant la guerra dels Trenta Anys (1618-1648).

Aquesta política de confessionalització de la monarquia hispànica va tenir èxit a la majoria dels seus regnes, però fracassà als Països Baixos. La corona va tenir una autèntica sagnia de recursos per assegurar-se la lleialtat política i religiosa d'aquell territori. Les mesures confessionals de Felip II van caure com oli sobre el foc ardent de la dissociació d'interessos entre, d'una banda, la noblesa i la burgesia mercantil dels Països Baixos i, de l'altra, l'aparell administratiu i polític de la corona. Les revoltes iconoclastes de 1566 i, sobretot, la gran revolta de 1568, reprimida cruelment pel duc d'Alba, van ser l'inici del llarg procés que conduiria a la independència de les Províncies Unides del nord, majoritàriament calvinistes, reconeguda pel tractat de

Westfàlia (1648). En canvi, els Països Baixos meridionals romandrien en el catolicisme i en l'obediència a la monarquia hispànica. La participació de la corona i dels seus súbdits en la defensa dels postulats religiosos més intransigents no comportava una autonomia de l'Església en els seus regnes ni una submissió del rei a les directrius pontífiques, ans al contrari. La corona, en ple desenvolupament del seu absolutisme, es va emparar de la direcció política –i molts cops eclesiàstica– del clergat dels seus regnes i no va dubtar a contestar les decisions de la Santa Seu en matèria disciplinària i jurisdiccional si les considerava contràries als seus interessos. Oficialment hi havia una identificació entre la corona i el pontificat, però en la relació diària eren constants els conflictes de jurisdicció pel control del clergat i les desavinences sobre qui havia de dirigir el procés de reforma catòlica, més que no pas sobre el seu contingut, respecte al qual hi havia un gran acord.

Novament, les mesures polítiques i jurídiques que es poden posar com a exemple són nombroses. El 1523 Carles V va obtenir del papat el dret de presentació de tot l'episcopat de les corones de Castella i d'Aragó. Des d'aleshores el rei seria qui triaria els bisbes, dels quals molt sovint en faria uns agents executors de la política reial. A partir de 1525 Carles V mateix va reglamentar l'*exequatur* o retenció de butlles: qualsevol decisió papal que arribés als seus regnes necessitava l'aprovació de la corona per ser-hi aplicada. El 1565 els concilis provincials que es reunien per concretar l'aplicació del concili de Trento ho van fer en presència d'un agent del rei, laic, que portava unes instruccions ben precises sobre el que els bisbes podien aprovar. Les constitucions conciliars van ser enviades a Madrid perquè els consellers del rei les aprovessin abans que els concilis provincials les promulguessin. Els monarques també intervenien obertament en altres afers eclesiàstics com la reforma dels ordes religiosos o les relacions entre els canonges i els bisbes. A través d'impostos sobre les rendes del clergat, com el subsidi (a partir de 1561) i l'excusat (a partir de 1567), obtenien que una part dels recursos de l'Església servissin per finançar la seva acció política, adduint, precisament, que aquesta es feia en defensa de la fe. L'exemple paradigmàtic d'aquesta situació és l'Església hispanoamericana. La corona hi va crear una organització eclesial molt autònoma, en la qual el monarca i el Consell d'Índies, fundat el 1524, actuaven com a filtre de les comunicacions amb Roma i decidien qüestions referides a matèries religioses; per exemple, Carles V i Felip II prohibiren que cap bisbe de diòcesis americanes participés al concili de Trento. Els reis fins i tot decidien quins missioners podien anar al Nou Món. Diversos tractadistes defensaven la doctrina del «vicariat regi», d'acord amb el qual el rei era el delegat o

vicari del papa a Amèrica. Tots els intents dels papes d'enviar nuncis, col·lectors apostòlics o visitadors a Amèrica van topar amb l'oposició ferma de la corona.

La llarga lluita per la tolerància³

En un context en què la intransigència predominava i la persecució religiosa era un fet quotidià, a Europa no van mancar veus minoritàries que defensaven la coexistència pacífica de les diverses confessions com a fonament de la convivència; veus excepcionals que predicaven en el desert la llibertat de consciència i de culte, negaven el dret de coerció en qüestions religioses i contestaven la identificació entre els estats i les confessions; veus que, per un sarcasme de la història, sovint van ser reprimides amb força per les autoritats polítiques i religioses, l'actuació de les quals voldrien haver canviat. Amb elles es va obrir camí, molt lentament i feixuga, el concepte de tolerància, que culminà, en l'àmbit ideològic, en les conegudes obres de Locke i Voltaire i, en l'àmbit polític, en la Revolució anglesa amb la *Toleration Act* de 1689 i en la Revolució Francesa amb la Declaració dels Drets de l'Home i del Ciutadà de 1789.

La defensa de la tolerància sobretot es va donar en el món reformat, llevat d'algun precedent excepcional, com el d'Erasme de Rotterdam (1469-1536). Erasme, pacifista convençut, criticava la repressió per la força del luteranisme i cercava vies de concòrdia entre aquest i el catolicisme basades en l'adopció d'unes veritats de fe comunes fonamentals i l'acceptació de la llibertat en la resta de qüestions teològiques. Amb tot, la llibertat d'interpretació de la Bíblia, reconeguda per Luter i els seus seguidors, va ser el que obrí la via a moviments successius de reforma i provocà l'aparició de dissidències internes. Aquesta fragmentació va posar clarament en primer pla la qüestió de la legitimitat de la repressió religiosa, un cop eliminada l'autoritat dogmàtica del papa, que en el món catòlic actuava com a element cohesionador. Els territoris hegemònicament catòlics, incloent-hi Catalunya, restaren al marge del debat sobre la llibertat religiosa.

³ Manllevem el títol de BAINTON 1969. La tolerància ha tingut grans historiadors: Lecler (1955), Firpo (1978) i Kamen (1987) són els clàssics. El llibre de Lecler va ser traduït al castellà en una edició difícil de trobar (Alcoi, Ed. Marfil, 1969) i és més fàcil d'aconseguir en la reedició francesa de 1994; el llibre de Kamen es va traduir al castellà el 1967. Més recentment s'han interessat per aquesta qüestió: Tellechea Idígoras (1996); Laursen, Nederman (1998); Zarka, Lessay, Rogers (2002); Egido (2003), i Zagorin (2003). Hi ha una selecció de textos a Firpo (1978) i Denkova (2001). També hi ha estudis des del concepte d'intolerància a Bori (1986), Martínez Ruiz (1997) i Laursen (2002).

Els primers a plantejar la qüestió van ser els anabaptistes, durament reprimits tant pels catòlics com pels luterans. Autors com Hübmaier (1524), Sebastian Franck (1499-1542) o Gaspar Schwenckfeld (1489-1561) defensaven que l'única via per convèncer en matèria religiosa era la persuasió i no la imposició per la força, a exemple de Crist, que no va matar els qui no el seguien. Propugnaven la separació entre el poder religiós i el poder civil i la llibertat en matèries espirituals. Menno Simons (1496-1561) i David Joris (1501-1556) fundaren als Països Baixos comunitats pacifistes que acceptaven l'autoritat de l'Estat, però no li reconeixien cap capacitat de decisió en matèria religiosa. Tanmateix, el gran catalitzador del debat sobre la tolerància va ser l'execució de l'aragonès Miguel Servet, que va tenir una gran ressonància a tot Europa. Servet havia publicat diverses obres contra la interpretació tradicional del dogma de la Trinitat i del baptisme dels infants. Perseguit primer per la Inquisició catòlica, Servet es refugià a Ginebra, on el 1553, acusat de blasfèmia, va ser cremat viu per la instigació, entre altres, de Calví mateix. La crítica més ferma contra Calví provingué de Sébastien Castellion, savoia exiliat a Basilea (Zweig 2001). Al llibre *De haereticis an sint persecuendi* (1554), Castellion, que cita nombrosos textos de pares de l'Església i de teòlegs reformats, destaca el caràcter subjectiu de totes les interpretacions bíbliques, per la qual cosa no es pot obligar ningú a acceptar una creença determinada. Defensa que només és indispensable per a la salvació un nucli mínim de veritats de fe que deriva, evidentment, de les Sagrades Escriures. La resta, incloent-hi qüestions com la predestinació o la Trinitat, són fórmules exegètiques secundàries, per la qual cosa és molt difícil definir què és una heretgia i encara menys oposar-s'hi per la força. A la ciutat de Basilea, esdevinguda centre d'oposició al rigorisme calvinista de Ginebra, es publicaren diverses obres que, com les de Castellion o les d'Acontius (1500-1567), afirmen que tota repressió violenta de la dissensió religiosa és il·lícita i inútil i que les relacions entre cristians han de regir-se per la caritat mútua, el reconeixement de la bona fe recíproca i una gran autonomia doctrinal.

Els antitrinitaris i els anabaptistes, perseguits tant a l'Europa catòlica com a la reformada, trobaren refugi a l'est. A Transsilvània, el rei Joan Segimon Szapolyia, mort el 1574, permeté la convivència de catòlics, luterans, calvinistes i antitrinitaris. Aquesta experiència es repetiria en diverses ocasions al llarg del segle XVII, malgrat alguns intents de recatolització. L'aristocràcia polonesa, que gaudia d'una important autonomia política, també tolerà la coexistència religiosa i la imposà al rei a la Confederació de Varsòvia (1573), amb la qual cosa cada noble era lliure de seguir la religió que volgués. Aquesta tolerància va permetre que els antitrinitaris s'instal·lessin

a Polònia, fundessin la ciutat de Rakow i constituïssin l'*Ecclesia minor Fratrum Polonorum*. Sota la influència de l'exiliat italià Fausto Sozzini (1539-1604), aquesta Església difongué la concepció fonamentalment ètica del cristianisme de Castellion i els seus arguments favorables a la tolerància, és a dir, la llibertat de creure determinades doctrines considerades secundàries amb vista a la salvació de l'ànima. El regnat de Segimon III (1587-1632) inicià, però, el decantament definitiu de Polònia vers el catolicisme contrareformista, malgrat l'activitat de partidaris de la pau i de la unitat dels cristians, com el famós pedagog bohemí Comenius (1592-1670). Els successors de Segimon III perseverarien en la seva política fins a l'expulsió dels socinians de Polònia el 1658.

A França, la duresa i la crueltat de les vuit guerres de religió que consecutivament devastaren el país entre 1562 i 1598 mogueren a la reflexió Michel de l'Hospital (1503-1573) i el grup dels anomenats *politiques* (Wanegffelen 1998), els quals rebutjaven la lluita confessional en nom dels interessos superiors del regne, que condemnava a la misèria i a la impotència política internacional per culpa de la contesa bèl·lica. Els *politiques* van ser els primers a traslladar el debat de la teologia a la política, d'on prové el seu nom, i proposaven la coexistència pacífica de les dues confessions sota el control arbitral de la corona, la sobirania de la qual havia d'estar per sobre de les controvèrsies religioses. Valia més, pensaven, admetre religions diferents que no pas que el regne es dessagnés en lluites interminables. No actuaven tant per respecte a la llibertat individual com per garantir la pau pública, el bé comú i l'autoritat de la monarquia absolutista. El seu pensament influí intel·lectuals de gran nivell, com Michel de Montaigne o Jean Bodin. Per posar fi a les guerres, l'edecte de Nantes (1598) reconeixia als calvinistes francesos el dret de conservar la seva fe i de practicar-ne el culte amb certes limitacions. Aproximadament cent cinquanta ciutats i fortaleses anomenades *places de seguretat* van romandre sota el control dels protestants (Garrisson 1985 i 1998, Joxe 2004).

Als Països Baixos, alguns intel·lectuals al servei dels revoltats, com Duplessis-Mornay (1579), defensaven la no-intervenció de l'Estat en matèries religioses. Però allà on el calvinisme s'imposà, en els primers temps també hi regnà la intransigència. Tanmateix, com ha subratllat Massimo Firpo, a Holanda es van reunir les dues línies de defensa de la tolerància que en altres llocs s'expressaven separatament: la religiosa i la política. En van ser responsables, primer, Dirk Volkertszoon Coornhert (1522-1590), autor del *Proces vant ketterdoden ende dwang der consciëntiën*, i, després, un socinià alemany, Johann Crell (1590-1633), autor de *Vindiciae pro*

religionis libertate, obra publicada a Amsterdam el 1637 sota el pseudònim Iunius Brutus Polonus. Tots dos es declaraven deutors dels principis teològics tradicionals: la mansuetud de Jesucrist i la moderació dels primers cristians, la necessitat d'acceptar la fe per convicció i no per imposició, i la relativitat subjectiva del concepte d'heretgia. Però també renegaven de la visió de l'Estat com a braç polític d'una confessió i circumscrivien la seva autoritat a l'àmbit secular. El poder, segons ells, té el deure de garantir la lliure confrontació d'idees, l'única via de recerca de la veritat, en condicions d'igualtat per a totes les parts en disputa, àdhuc, i això és una altra novetat, per als qui no són cristians (Crell) o els ateu (Coornhert). La pau social pot existir, malgrat la diversitat d'opinions en matèria religiosa, i cap confessió no té el dret de convertir els seus anatemes en condemnes civils.

Aquests arguments serien repesos per diversos socinians i anabaptistes que havien trobat a Holanda el refugi del qual es veien privats a Polònia, a despit de certs intents calvinistes de reprimir-los, però també pels teòlegs arminians, també coneguts amb el nom de *remonstrants*, que havien estat condemnats al sínode de Dordrecht (1619) pel sector calvinista majoritari, els gomaristes, partidaris d'una noció molt més rigorosa del concepte de predestinació. El seu pensament influiria en el jurista Hugo Grotius (1583-1645), que defensava la pau civil establerta sobre la base de la concòrdia dels cristians i la recerca lliure i honesta de la veritat en un clima acceptat per totes les confessions de coexistència pacífica i de tolerància religiosa. Llevat d'alguns moments crítics, l'Holanda del segle XVII va ser una illa de lliure convivència confessional impulsada per un sector mercantil poderós que considerava que la pau social era indispensable per a la prosperitat comercial.

A Anglaterra, on el rei i les autoritats anglicanes reprimien tant els catòlics com els puritans, també s'alçaren veus minoritàries a favor de la tolerància. Els autors baptistes, per exemple, insistien a dir que el rei no havia de tenir cap poder sobre les consciències. L'accés al Govern dels puritans en la revolució de 1640 només comportà un canvi de papers: calvinistes rígids, els puritans consideraven la tolerància com una complicitat amb l'error, que els magistrats civils havien de perseguir, i defensaven el caràcter objectiu de la paraula de Déu. Només un grup de puritans partidari de posicions polítiques més radicals, anomenats *independents*, s'oposà a la majoria, formada pels anomenats *presbiterians*. En un seguit d'opuscles i en els debats al Parlament, sobretot pels volts de 1644-45, els independents defensaren la llibertat de consciència i l'autonomia de cada Església amb restriccions per als catòlics. Entre ells destacà John Goodwin (1594-1665), segons el qual tot grup religiós té dret a

organitzar la seva doctrina i la seva església autònomament sobre la base de l'adhesió voluntària dels seus fidels, sempre que respecti les lleis de l'Estat. En els anys següents, els *levellers* (anivelladors), el grup més radical entre els revolucionaris, també es pronunciaren en contra de la intolerància puritana. Els *levellers*, que tenien el suport dels soldats i dels grups urbans i pagesos amb les rendes més baixes, volien ampliar el dret al vot, abolir la monarquia i instaurar mesures igualitàries. La seva defensa de la llibertat de consciència s'emmarcava en una defensa general de les llibertats polítiques que els feia més radicals que els independents, amb els quals no sempre arribaren a entendre's (HILL 1983).⁴ El debat es traslladà a les colònies de l'Amèrica del Nord, ja que el 1636 els baptistes, perseguits pels puritans, fundaren la ciutat de Providence sota la direcció de Roger Williams (1603-1683). Williams afirmava que la consciència de cada individu, i no l'Estat, era l'únic àmbit que dirimia qüestions religioses. El desordre social no provenia de la llibertat de consciència, sinó de l'existència d'una església d'Estat i de la imposició violenta d'una fe. Per això a Providence totes les confessions, fins i tot els jueus, gaudien d'una àmplia independència. Els quàquers fundaren Pennsilvània, que rebé el nom del seu líder, William Penn (1644-1718), un dels defensors més brillants de la llibertat de consciència com un dret diví i natural inqüestionable. Els catòlics, per la seva banda, s'instal·laren a Maryland, però reconeixent la separació entre les autoritats civils i religioses.

El retorn de la monarquia amb Carles II (1660-85) i Jaume II (1685-88) suposà de nou la institucionalització de l'Església anglicana i la repressió dels dissidents, incloent-hi els independents, partidaris de la llibertat de consciència. La «Gloriosa Revolució» de 1688 i la instauració de la monarquia parlamentària de Guillem III d'Orange i la seva esposa Maria Estuard portaren la llei de tolerància religiosa de 1689, que reconeixia el suport dels independents a la revolució i l'extensió d'idees moderades entre la majoria dels anglicans.

El caràcter de la *Toleration Act* ha estat motiu de discussió entre els historiadors. Uns, com Massimo Firpo, l'han vist com una excepció remarcable en una Europa que, amb l'excepció d'Anglaterra i Holanda, refermava la intolerància religiosa; al capdavant, la llei va ser quasi contemporània de la revocació per Lluís XIV de l'edicte de Nantes, el 1685, que sotmetia a les cruels *dragonades* (persecució exercida pel cos de dragons contra els protestants) i forçava a l'exili holandès grans masses de calvinistes

⁴La influència del factor religiós sobre la Revolució anglesa ha estat molt discutida pels historiadors.

francesos. D'altres, com Henry Kamen, la consideren un retrocés respecte a les idees manifestades a la dècada de 1640. La llei no admetia la plena llibertat religiosa –els socinians o unitaris i els catòlics en restaven exclosos– ni la separació entre l'Església oficial i l'Estat, ja que els càrrecs públics i l'accés a la universitat eren reservats als anglicans, i comportà una reacció contra una tolerància incipient a les colònies nord-americanes.

En aquella època, diversos autors de fama, sobretot a Holanda, continuaven defensant una gran tolerància religiosa, ara ja basada en la primacia de la raó humana. Spinoza (1632-1677) redactava el *Tractatus theologico-politicus* (1670), on admet la ingerència de les autoritats polítiques en matèria religiosa, però no per afavorir una confessió en perjudici de les altres, sinó per garantir les llibertats de consciència, de pensament i d'expressió, perquè en totes les esglésies hi ha homes honrats que practiquen la justícia i la caritat, únics senyals del veritable cristianisme. L'Estat no pot imposar dogmes de fe, que han de ser acceptats lliurement per cada individu en l'ús de la seva raó. En canvi, ha d'evitar que les controvèrsies doctrinals degenerin en el sectarisme i en lluites violentes.

El 1687, a *De habitu religiones christianae ad vitam civilem*, el prestigiós jurista alemany Samuel von Pufendorf (1632-1694) afirmava, com faria Locke després, que la societat es forma per un contracte entre homes que no renunciïn a les seves creences. Per això el Govern no té cap autoritat en matèria de fe sobre les consciències, tot i que Pufendorf admetia l'existència d'una Església oficial. Pierre Bayle, calvinista francès refugiat a Rotterdam, publicava el *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ: Contrains-les d'entrer* (1686-87), on glossava el fragment de l'Evangeli de Lluc (capítol 14, verset 23) utilitzat per molts autors a fi de justificar mesures de coerció religiosa. Segons Bayle, tota persecució religiosa era il·lícita, àdhuc contraproductiva. De la mateixa manera que els cristians dels primers segles havien reivindicat la llibertat religiosa, ara calia reconèixer el dret a existir a les confessions minoritàries. La base de la creença religiosa rau en el reconeixement de la consciència individual, i en particular de la raó, com a àmbit de decisió moral, no en l'adhesió cega a un credo codificat. L'error, atesa la impossibilitat de formular veritats de fe absolutes, no és en cap cas un pecat, sinó una ignorància involuntària com a resultat de condicionaments com l'educació, els hàbits i els prejudicis i, per tant, no és punible. Cada Església pot organitzar-se lliurement i, fins i tot, expulsar els seus dissidents, però dins d'un marc de tolerància en el qual l'Estat defensa la pau civil i només reprimeix allò que sigui contrari a la llei i a l'ordre social.

Abans, a *Pensées diverses sur la comète* (1682), Bayle havia sostingut que l'home pot ser bo i just sense cap creença religiosa i que una societat d'ateus pot ser tan ordenada i virtuosa com qualsevol altra.

John Locke també estava refugiat a Holanda per la seva política d'oposició a Jaume II quan el 1685 va redactar l'*Epistola de tolerantia*, publicada a Gouda el 1689.⁵ Per a Locke, la tolerància és el principi de govern ideal, perquè cal deixar les decisions sobre la religió, que són opcions voluntàries i espirituals, a la lliure elecció individual. En efecte, aquestes decisions formen part de l'esfera privada, en la qual, llevat que es transgredeixin les lleis civils, el Govern no té cap autoritat. Locke, que era anglicà, exclouïa, però, els ateus i els catòlics, els comportaments dels quals considerava que atemptaven contra la supervivència de la societat. En Locke ja està formulat clarament el principi polític del concepte de tolerància: el debat és sostret de l'àmbit teològic per fonamentar-se en la qüestió de la convivència civil en un estat forçosament secularitzat el poder del qual deriva del contracte social, que permet als homes lliures renunciar a alguns drets, però no a tots, entre ells, el de la lliure consciència. En teoria, amb Locke va concloure el recorregut iniciat per Castellion i els *politiques* del segle XVI. Restaven afirmats els fonaments de l'Estat neutral en matèria religiosa, garant de la inviolabilitat de la consciència humana contra qualsevol imposició en qüestions de fe. D'acord amb això, les confessions perden la finalitat d'instruments de control polític i es circumscriuen a l'esfera privada. Ni les esglésies tenen poder repressiu públic, més enllà del dret a organitzar-se com volen, ni l'Estat intervé sobre el culte. Locke va posar les bases del concepte de tolerància, que al segle XVIII defensarien aferrissadament els il·lustrats i, en particular, Voltaire en el *Tractat de la tolerància* (1763), que inclou el seu cèlebre crit de guerra contra la superstició i el fanatisme: «*Écrasez l'infâme*».

Hem dit «en teoria», perquè les idees de Bayle i de Locke suscitarren moltes reaccions adverses i, sobretot, perquè en la pràctica la lluita per la tolerància religiosa seria llarga. Al segle XVII, llevat dels casos anglès i holandès, hi va haver algun cas de tolerància religiosa impulsada pels governants, com la practicada pel príncep elector Frederic Guillem a Brandenburg (1640-1688) o la de Transsilvània fins a l'elecció de Leopold I el 1690, però són excepcions. Des d'un punt de vista polític i eclesiàstic, el segle XVIII encara no va ser el segle de la llibertat religiosa, sinó el moment en què la sobirania de l'Estat s'afirmava plenament en el camp religiós. Ho palesa el fet que tant

⁵ N'hi ha traducció catalana: Locke (1983).

el gal·licanisme polític, el despotisme il·lustrat i el josefisme, en el camp catòlic, com les esglésies d'Estat, en el luterà, són moviments que amb noms diversos tenien un objectiu comú: la integració total de la religió en l'aparell polític. En conseqüència, implicaren el manteniment de l'opció política de cada corona per una confessió determinada amb l'exclusió de totes les altres per la força. La separació entre l'Església i l'Estat seria un fruit del liberalisme de l'edat contemporània.

Per acabar, tres preguntes

¿Com eren rebudes les propostes de tolerància a la monarquia hispànica? Tot i certes crides a la moderació en la repressió religiosa, com les del valencià Frederic Furió i Ceriol (1559), la llibertat religiosa era condemnada severament per tots els autors. Fins i tot les crítiques a la Inquisició no posaven en dubte la necessitat d'una institució que reprimís l'heterodòxia, sinó simplement la forma com el Sant Ofici actuava a la península Ibèrica (PASTORE 2003). En el seu *Tratado del príncipe cristiano*, el jesuïta Pedro de Ribadeneyra considerava ministres de Satanàs els defensors de la tolerància: «*No para aquí la impiedad destos ministros de Satanás, mas pasa adelante y enseñan que los reyes y príncipes temporales no deben atender a la fe y creencia que sus pueblos tienen, sino a conservarlos en justicia y paz y gobernar la república de tal manera que cada uno siga la religión que quisiere, con tal que sea obediente a las leyes civiles y no turbe la paz de la misma república (...) No debe el príncipe cristiano permitir herejes y hombres de varias y contrarias sectas en sus Estados, si quiere cumplir bien con el oficio y obligación de católico príncipe; y es imposible que hagan buena liga el católico y el hereje en una misma república y que no sucedan por esta mezcla grandes alteraciones y revueltas, que son la ruina y destrucción de los reinos y Estados*» (ALDEA VAQUERO 1982, p. 551-552). Ribadeneyra no feia més que recollir la doctrina oficial de la corona entre els segles XVI i XVIII: el rei no podia permetre que la religió veritable i l'error convisquessin sota el seu govern. Com a responsable de la conservació de la fe catòlica en els seus regnes, hauria de respondre davant Déu de les ànimes que es perdessin per la seva negligència i, per tant, havia de liderar l'extinció de l'heretgia.

¿I Catalunya? Atès el que acabem de dir, no és estrany que no aparegui en esbossar la història de la tolerància a l'edat moderna. Ans al contrari, si hi surt és perquè s'adaptà a la norma general europea d'aquella època: la intransigència i la repressió. El tribunal de la Inquisició a Barcelona vetllà per l'ortodòxia de la població controlant, en particular, els immigrants occitans i els comerciants estrangers, transmissors potencials de l'heretgia. Les autoritats de la terra van fer seus els ideals del catolicisme

i no dubtaren a encapçalar, per exemple, la persecució de les bruixes en nom de la puresa del catolicisme de la seva població. Fins i tot una revolta com la dels Segadors, el 1640, va ser justificada per la propaganda com la defensa del catolicisme contra les profanacions i els sacrilegis perpetrats per les tropes del rei Felip IV (SIMON I TARRÉS 2003).

¿I les bruixes? Val a dir que la intransigència de l'Estat de la confessionalització s'hi va aplicar amb tota la duresa. Tot i que la majoria dels autors no es pronuncien concretament sobre la qüestió de la bruixeria, donen per admès que eren objecte de la tolerància les confessions constituïdes com a esglésies que es reconeixien en la matriu comuna del cristianisme, però la bruixeria no entrava en aquest domini, perquè no era una opció confessional més: no era vista com una alternativa a la religió oficial, sinó com una aliança perversa amb el dimoni. Si l'heretgia, que no deixava de tenir un fons bíblic, soscavava els principis de l'Estat i de la convivència comuna, encara ho feia més el culte del diable, nítidament anticristià, del qual eren acusades les bruixes. Segons William Monter, per cada heretge executat als països alemanys entre 1525 i 1575, moriren entre vuit i deu bruixes de 1560 a 1660 (MONTER 1992). Un home influenciat profundament pels *politiques* com Jean Bodin no dubtà a escriure un tractat contra la bruixeria, la *Démonomanie des sorciers* (París, 1580), on diu que calia «cauteritzar i aplicar ferros roents i tallar les parts putrefactes [de la societat]» (DELUMEAU 1978, p. 504). I quan progressivament es va afermar la consciència, almenys entre els sectors socials més cultivats, que els relats de les bruixes no eren més que el deliri de ments malaltisses, la bruixeria no entrà en el domini de la religió, àmbit de respecte i de tolerància, sinó en el de la superstició, criticada com a senyal de fanatisme i atemptat contra les lleis de la racionalitat que propagava la Il·lustració.