

PRÒLEG

Les resurreccions de Thomas Müntzer

ALBERTO TOSCANO

La meva llavor no va caure sobre terra eixuta.

Ara creix. Ara donarà fruit. Triomfareu.

—Thomas Müntzer, a l'obra de Berta Lask

*Thomas Müntzer. Dramatisches Gemälde des
Deutschen Bauernkrieges von 1525*

Als ulls de la classe obrera alemanya, Müntzer
fou i és la més brillant encarnació del comunis-
me herètic.

—Karl Kautsky, *Vorläufer des neueren Sozialismus*

«L'any del Senyor 1525, a començament d'any, hi hagué un gran i inèdit aixecament de l'home comú arreu de les terres alemanyes»; així escrivia un contemporani del que passaria a ser conegut com la guerra dels pagesos alemanys. Més de tres-cents anys després, a *Zur Judenfrage* [*De la qüestió jueva*], Karl Marx es referia als esdeveniments de 1524-1526 com «el fet més radical de la història alemanya». Fusionant l'extremisme teològic amb els conflictes derivats de profundes transformacions econòmiques i de les exaccions

dels prínceps alemanys, aquesta guerra camperola no només fou la revolta «des de baix» més notable d'Europa abans de la Revolució Francesa (amb uns cent mil camperols morts en la repressió), sinó que esdevingué un *locus classicus* per a aquells que volien reflexionar sobre els vincles entre activisme religiós i subversió social, i explorar la combinació explosiva d'innovació teològica i estratègia política.

Tot i la presència d'altres líders i agitadors eloqüents dins d'aquest ampli moviment de revolta (com ara Michael Gaismair al Tirol), Thomas Müntzer sovint ha estat assenyalat com la figura emblemàtica de la guerra dels pagesos; com diria Ernst Bloch, fou «el teòleg de la revolució». La recepció de Müntzer ha estat, si més no, profundament dividida. En retrats intel·lectuals i narracions gairebé sempre esbiaixats per les passions o animadversions polítiques dels seus autors, aquest qui es definia ell mateix com a «servent de Déu contra els impius» ha estat presentat bé com un fanàtic perillós bé com un precursor revolucionari heroic.

La idea de l'*schwärmer* (entusiasta com a «fanàtic religiós»), com l'amenaça màxima a la reproducció ordenada de la societat –aquell qui confon la Ciutat de Déu amb la Ciutat dels Homes en una conflagració apocalíptica–, una idea que des d'aleshores ha exercit una poderosa influència sobre el pensament polític occidental, pot traçar-se fins a les primeres respostes a Müntzer dels reformadors de Wittenberg, en particular dels seus antics interlocutors, Luter i Melanchthon. Després del trencament al voltant del 1523, provocat per l'agitació política cada vegada més oberta de Müntzer i pel seu rebuig dels principis centrals del protestantisme luterà –sobretot la justificació «paulina» de l'obediència a les autoritats terrenals–, Luter, decidit a delimitar el seu projecte de Reforma davant la predicació subversiva de Müntzer i a contenir un impuls antiautoritari i iconoclasta que s'hi podria atribuir, atacà «el Satanàs d'Allstedt» com un fanàtic, sediciós i demagògic. A *Eyn brieff an die Fürsten zu Sachsen von dem auffrurischen geyst* [*Carta als prínceps de Saxònia sobre l'esperit sediciós*] (1524), Luter denunciava la doctrina de Müntzer sobre la primacia de l'esperit sobre la lletra, i el que ell (amb raó) percebia com les seves conseqüències revolucionàries:

que conduiria el poble comú «a enderrocar l'autoritat civil i a fer-se senyors del món», i embrutaria així una fe que combatia l'autoritat papal per purificar-se'n, no pas per subvertir-la. El «profeta malvat i sanguinari» Müntzer volia imposar la fe amb l'espasa i extreia de les Escripures un principi de violència. Luter insistia que els Evangelis no podien ser usats per justificar aquesta intromissió rebel en les coses mundanes.

Tanmateix, la prohibició de la revolta política –considerada el mal més gran i obstacle per a la salvació–, unida a la legitimació de les autoritats que governaven el món caigut, implicava que Luter, lluny de condemnar la violència com a tal, l'exaltava quan es dirigia a la repressió del fals profeta i dels seus seguidors plebeus. El maig de 1525, en un pamflet escrit abans, però publicat poc després de la carnisseria camperola de Frankenhause, *Wider die Mordischen und Reubischen Rotten der Bawren* [*Contra els assassins i les bandes de lladres pagesos*], Luter posava tota la força de la seva ploma al servei de lloar les espases dels prínceps. En un text que podria servir de model per a les múltiples justificacions de la violència desenfrenada i fanàtica contra els «fanàtics» en els segles posteriors, escrivia:

Que qui pugui, apunyali, colpegi, mati. Si mors fent-ho, bé per tu!
No podràs tenir una mort més beneïda, car mors obeint la paraula i el manament diví de Romans 13, i en amorós servei al teu proïsme, a qui rescates de les cadenes de l'infern i del dimoni. [...] Si algú troba això massa sever, que recordi que la rebel·lió és intolerable i que la destrucció del món pot esperar-se a cada hora.

Tot i que cap dels innumerables detractors de Müntzer al llarg dels segles arribà mai a les invectives furibundes de Luter, el tema de Müntzer com a *fanàtic* és endèmic. Philipp Melanchthon, que havia estat amic seu durant el primer pas de Müntzer per Wittenberg, acabaria signant –anònimament– la *Història de Thomas Müntzer, autor de la revolta de Turíngia*, una lectura molt profitosa, en què justificava la repressió sagnant infligida contra «la xurma» i el seu fals profeta posseït pel dimoni. Al seu comentari a la *Política* d'Aristòtil

(1529), consagrà després la noció del fanàtic en la teoria política, condemnant com a «gent fanàtica» aquells qui, com Müntzer i els seus companys, gosaven condemnar la propietat privada basant-se en els *Evangelis* i destruir així els fonaments de la «societat civil».

La fama «fanàtica» de Müntzer es deu en part al seu gust per l'assalt retòric d'una violència captivadora (fet que no hauria d'encegar-nos davant la diversitat de la seva obra: des de cartes pastorals fins a l'exegesi de les Escriptures, d'interpretacions de somnis fins a textos litúrgics). En la seva carta al seu arxienemic, el comte Ernst von Mansfeld, escriu: «Digue'ns, sac miserable de cucs, qui t'ha fet príncep sobre el poble que Déu ha redimit amb la seva preciosa sang?». I adverteix el poble comú que els sacerdots «us cagaran al damunt amb una nova lògica, tergiversant la paraula de Déu». Les seves exhortacions violentes van de l'al·legoria –«El Déu viu esmolant la seva dalla en mi, perquè més tard pugui tallar les roselles vermelles i els blaus blats de moro»– al frenesí, com a la seva carta al poble d'Allstedt:

A ells, a ells, mentre el foc és calent! No deixeu que la vostra espasa es refredi, no deixeu que els braços us tremolin! Colpegeu –cling, clang!– sobre les encluses de Nimrod. Enderroqueu-ne les torres! Mentre [els impius] visquin, no podreu desfer-vos de la por humana. No se us podrà parlar de Déu mentre us governin. A ells, a ells, mentre encara hi ha llum de dia! Déu us guia; seguiu-lo, seguiu-lo!

Els seus enemics –Luter, els «impius», els sacerdots i els prínceps– eren objecte d'un ric repertori d'insults: «rèprobes abandonats», «cagats», «llepaplats», «doctors, pallassos amb testicles», «generació de gripaus», «cavallers de prostitutes». Com si les seves pròpies afirmacions no fossin prou, la *Història* de Melanchthon fins i tot li atribueix la següent exclamació per segellar l'acusació de profanació fanàtica i fals profetisme: «Em cago en Déu si no fa el que jo li mani». En la imatge i en la realitat de Müntzer, l'escatologia filossòfica i l'escatologia corporal mai no són gaire lluny l'una de l'altra.

La imatge de Müntzer com a fanàtic, transmesa per obres i cròniques, i pels seus retrats –que, com mostra la biografia de Goertz, es basaven no en l'observació sinó en una mena de fisiognomia de l'heretgia–, continuà exercint fascinació fins ben entrat el segle xx. Així, G. R. Elton, a *Reformation Europe, 1517-1559*, el presenta memorablement com «un home encara jove, ple d'un odi ferotge per totes les coses que no eren com haurien d'haver estat, amb formació universitària, un idealista del tipus present en tota revolució»; l'anomena «el geni demoníac de la primera Reforma» i conclou, d'acord amb la tradició iniciada per Luter i Melanchthon, que no era «tant un revolucionari constructiu com un fanàtic sense fre, i en la seva predicació de la violència, un boig perillós».

Però la representació més influent de Müntzer com a fanàtic es troba a l'obra clàssica de Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, un text que, com tants altres sobre Müntzer, estableix un curtcircuit entre el passat remot de la guerra dels camperols i les exigències polítiques del present (en el cas de Cohn, amb la forma de l'anticomunisme de la Guerra Freda). Per a Cohn, «Müntzer fou un *propheta* obsessionat per fantasies escatològiques que intentà traduir en realitat aprofitant el descontentament social». La seva narració sobre el teòleg de la revolució, tot i estar moguda per la condemna del fanatisme polític, adquireix sovint un efecte gairebé cinematogràfic, com quan escriu: «Obsedit, com sempre, per la imminent destrucció dels impius, feia que un crucifix roig i una espasa nua el precedissin mentre al capdavant d'una banda armada patrullava pels carrers de la ciutat». La tesi última de Cohn, en què Müntzer exerceix un paper central i emblemàtic, encara avui és influent: sosté, en essència, que els «totalitarismes» (comunisme i feixisme) foren portadors de «fantasies arcaiques» provinents de les tradicions apocalíptiques populars d'Europa.

Aquest veredicté representa la inversió conscient d'una tradició comunista i marxista que adoptà Müntzer com a *herald heroic* d'una política igualitària i revolucionària, precàriament suspès entre un món feudal en descomposició –ple d'impulsos de comunisme

precapitalista— i la lluita de classes dins i contra una societat capitalista naixent. Aquesta tradició, que veu Müntzer com el precursor inflamable de les revolucions contemporànies, ha tendit a minimitzar el component apocalíptic i místic dels seus sermons i textos, i la seva originalitat teològica i escripturística. Se centra, en canvi, en la seva capacitat per cristal·litzar el descontentament dels camperols i de l'home comú, que acabaria conduint a l'organització de la revolta.

És significatiu, en aquest sentit, que les «resurreccions» de Thomas Müntzer (per emprar una noció proposada recentment per Alain Badiou) hagin coincidit sovint amb la puixança de lluita revolucionària. La primera biografia pròpiament dita de Müntzer, de Ströbel, fou escrita a l'ombra de la Revolució Francesa; Zimmerman, autor de la influent *Allgemeine Geschichte des grossen Bauernkrieges* [*Història general de la guerra dels pagesos*], era un jove hegel·lià que llegia Müntzer a través de les lluites democràtiques radicals de l'Alemanya dels anys 1840. Engels, al seu text seminal *Der deutsche Bauernkrieg* [*La guerra dels pagesos a Alemanya*] (1850), es dirigí a Müntzer per pensar la derrota de les revolucions de 1848 i «ressucitar» un emblema revolucionari adequat, si bé anacrònic. Müntzer reapareix també amb la revolució alemanya derrotada de 1917-23, en l'obra *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* [*Thomas Müntzer: teòleg de la revolució*] d'Ernst Bloch i en formes més populars, com l'obra d'agitació i propaganda de Berta Lask, representada a Eisleben el 1925 per al «Dia roig de Müntzer». Cal afegir-hi l'interès renovat per aquest precursor comunista entre els situacionistes al voltant de 1968, o la seva redescoberta per Luter Blissett i Wu Ming en un curtcircuit polític amb el zapatisme i el moviment altermundista.

Tots aquests moments reanimaren un principi comunista que, segons la tradició, Müntzer mateix hauria proclamat, i que fou extret sota tortura poc abans de la seva execució:

Tota propietat ha de ser comuna (*omnia sunt communia*) i s'ha de distribuir a cadascú segons les necessitats, segons convingui. Qualsevol príncep, comte o senyor que no vulgui fer-ho, després d'haver estat advertit, ha de ser decapitat o penjat.

La matriu per recuperar Müntzer com a icona revolucionària –una icona d'iconoclasme igualitari, de la lluita contra allò que ell anomenava «coses de fusta mortes»– fou i continua sent el text poderós d'Engels. El valor de Müntzer per a Engels supera de molt la mera avaluació de la guerra dels pagesos, atès que marca profundament la comprensió marxista de les revolucions que troben el seu simbolisme i legitimació en concepcions religioses o teològiques del món.

Tres elements fonamentals sustenten la història crítica d'Engels: la idea de Müntzer com a representant d'una *classe* i de la seva orientació política; la comprensió de la teologia apocalíptica de Müntzer com una limitació insoluble d'un projecte polític avançat al seu temps, i l'atenció a Müntzer com un agitador i estrateg revolucionari hàbil. Engels hi presenta un esquema tripartit en què tres «camps» s'oposen: «el camp catòlic conservador» dels defensors de l'estatu quo (autoritats imperials, part de la noblesa, alguns prínceps), «el camp de les reformes luteranes moderades de caràcter burgès» (petita noblesa, burgesos, alguns prínceps laics) i el «partit revolucionari» dels plebeus i camperols, del qual Müntzer és el portaveu més eloqüent.

És significatiu que, per a Engels, no fossin els camperols sinó els plebeus –entre els quals cal comptar els miners de Mansfeld i els habitants pobres de les ciutats que Müntzer intentava organitzar– els qui representaven la classe decisiva, «l'única classe situada fora de la societat oficial existent». L'activitat organitzadora infatigable de Müntzer –els sermons, les cartes, les peregrinacions, les fugides i les agitacions, i les seves posteriors empreses armades– perseguia fomentar la unitat d'aquesta «classe», construir aliances entre els seus membres dispersos i amb la pagesia dins el més ampli «partit» de la revolució. Organitzacions polítiques com la Lliga dels Elegits d'Allstedt o el Consell Etern i la comuna revolucionària de Mühlhausen responien a aquest propòsit.

Pel que fa a la dimensió teològica del pensament de Müntzer, Engels presenta el seu llenguatge religiós com una «pantalla», una «bandera» o una «màscara» de la seva política de classe subjacent.

Malgrat ser una idea coneguda, les raons que adduï mereixen ser reconsiderades. El camp de Müntzer, el dels «plebeus», eren allora «síntoma» d'un feudalisme decadent i «precursors» d'una societat burgesa moderna. Obligats per aquesta situació de transició, tant ells com el seu líder espiritual i polític eren empesos a una acceleració teològica –fins i tot apocalíptica– amb els efectes ideològics corresponents. Engels explica que el fet de ser allora síntoma i precursor

explica per què l'oposició plebea ni tan sols aleshores no es pogué limitar a lluitar només contra el feudalisme i els burgesos privilegiats; per què, almenys en la fantasia, arribà més enllà de la societat burgesa moderna aleshores tot just albada; per què, com a grup completament desposseït, posava en qüestió les institucions, les opinions i les concepcions comunes a totes les societats basades en antagonismes de classe. En aquest sentit, les visions mil·lenaristes del cristianisme primitiu oferien un punt de partida molt convenient. D'altra banda, aquesta escapada més enllà tant del present com del futur no podia ser sinó violenta i fantàstica, i per força havia de recaure dins els estrets límits de la situació contemporània.

A més, la dialèctica de la història capitalista significà que «l'anticipació del comunisme per via de la fantasia es convertí, en realitat, en una anticipació de les condicions burgeses modernes», mentre «la vaga igualtat cristiana» es transformava en «igualtat davant la llei», i així successivament. Aquest veredict sobre el fracàs necessari d'aquesta revolució humanista i mil·lenarista seria en part secundat per Guy Debord, en la seva refutació de l'argument de Cohn a *La Société du Spectacle*:

El mil·lenarisme –lluïta de classes revolucionària que parla el llenguatge de la religió per última vegada– [...] ja és una tendència revolucionària moderna que encara manca de la consciència de ser només històrica. Els mil·lenaristes havien de perdre, perquè no podien reconèixer la revolució com la seva pròpia acció.

Abans de les revaluacions més recents de Müntzer d'autors com Goertz o l'erudit italià Tommaso La Rocca, probablement només Ernst Bloch –a *Thomas Müntzer: teòleg de la revolució* (1921)– intentà fer justícia a la interconnexió en Müntzer entre teologia apocalíptica, espiritualitat mística i política revolucionària. Bloch no veu l'impuls teològic de la «revolució de l'home comú» del 1525 com el simple signe d'una immaduresa socioeconòmica. Ans al contrari, l'interpreta com una d'aquelles situacions que testimonien «que la superestructura sovint precedeix una economia que només més tard assolirà la maduresa». Dit d'una altra manera, a diferència del seu gran crític en aquest punt, Georg Lukács, Bloch vol remarcar el caràcter anticipador de l'anacronisme de Müntzer sense relegar-lo al calaix dels fracassos necessaris.

A més, lluny de considerar la teologia com a «màscara» o «pantalla», Bloch hi veu una força motriu potent per a la seva agitació política. En lloc d'acceptar la disjunció entre contingut polític (prematur) i forma religiosa (estèril), Bloch troba en Müntzer la unió paradoxal entre teologia i revolució, sense que cap serveixi d'instrument a l'altra. Unint el «dret natural absolut» d'un cristianisme mil·lenarista (teocràcia com a igualtat) a una comprensió estratègica de les forces socials i les formes polítiques (l'aliança amb els miners i la formació de la Lliga dels Elegits), el Müntzer de Bloch combina «el més eficaç en el pla real i el més eficaç en el pla surreal, situant-los al cim d'una mateixa revolució».

Així, mentre per a Luter l'*Apocalipsi* imminent justificava les autoritats terrenals, per a Müntzer –tal com revela la seva apassionada i visionària interpretació del Llibre de Daniel al «Sermó als prínceps»– era un motiu més per accelerar i intensificar la lluita per una comunitat d'iguals, en què el temor de Déu no fos impedit pel temor de les autoritats, i en què fos possible que els pobres (i fins els «pagans») abraressin una vida cristiana sense les depredacions dels «impius» (una categoria «sociològica», com assenyala encertadament La Rocca, que inclou els clergues i les autoritats que obstaculitzen una religió de l'home comú).

Més recentment, Hans-Jürgen Goertz ha remarcat que, per a Müntzer –contràriament a la doctrina de les dues ciutats i a la separació luterana entre església i estat–, la transformació de l'ordre interior o espiritual de l'home, tema místic derivat de la lectura de Tauler i d'altres, és inseparable de la transformació de l'ordre exterior. Segons Goertz, per a Müntzer «es tractava veritablement d'una transformació de les relacions, és a dir, de les que vinculen els individus amb Déu, amb si mateixos, i de les autoritats eclesiàstiques i temporals amb Déu i amb el poble». Així, «la revolució de la consciència és una revolució política i social».

I aquesta revolució, indissociable en la seva mateixa gramàtica de la temàtica de l'Apocalipsi, d'«una futura reforma necessària i invencible» (*Sermó als prínceps*), es mou tota per una negativa radical a admetre que qualsevol autoritat mundana –particularment les que participen en l'explotació del poble comú– pugui suscitar por o restar immune a la insurrecció, si el seu poder és injust i opressor. Tal com respon Müntzer a «la carn sense Esperit, que viu blanament a Wittenberg» (és a dir, Luter) a la «Defensa ben fonamentada», si fos jutjat per algú que no «ha d'estimar la sedició, ni tampoc no ha d'ésser enemic de la revolta justificada», seria evident que no és el pur desig de revolta el que impulsa la seva agitació entre els miners i altres semblants, sinó la convicció que «el poble sencer té el poder de l'espasa i també la clau d'obrir i tancar». En un passatge de la «Defensa ben fonamentada» que exemplifica la virulència escripturística i l'energia política de la seva escriptura, aquesta crítica de la justificació luterana de l'autoritat s'uneix a un atac a la forma d'opressió econòmica que l'«espasa» dels prínceps (i la teologia de Luter) fan possible:

Els nostres senyors i els nostres prínceps es troben a l'origen de tota usura, de tot robatori i de tot lladronici, atès que agafen totes les criatures com si fossin seves. Els peixos a l'aigua, els ocells en l'aire, les plantes a la terra: tot els ha de pertànyer (Isaïes 5,8). Després publiquen els manaments de Déu enmig dels pobres: Déu ha manat: no has de robar. Aquest manament, amb tot el desvergonyiment

del món, no val per a ells. Redueixen tots els homes a la misèria, despullen i trossegen els pagesos, els artesans i tot allò que viu (Miquees 3,2f), però si algú comet el més petit error, tot seguit és penjat a la forca. A tot això el doctor Mentida hi diu: amén. Els mateixos senyors provoquen que el pobre es converteixi en enemic. I de cap de les maneres no volen allunyar la causa de la insurrecció. Per tant, com podrà ser que a la llarga tot vagi bé? Per això proclamo que hom ha d'ésser rebel. Ànim, doncs!

Aquesta crida a desfer el pacte inic entre l'«espasa» de la sobirania i l'espoli de les criatures i dels pobres fou ressuscitada el 1789, el 1848, el 1919, el 1968 i en molts altres moments menys coneguts. Els «dies rojos de Müntzer» encara poden ser davant nostre. Si seran anticipacions fulgurants o anacronismes condemnats, s'ha de veure.