UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

MARTIN SANTOS BARCALA

"O POVO NÃO ME ENTENDEU DIREITO":
Thomas Müntzer e a Religião Popular no início do século 16.

SÃO BERNARDO DO CAMPO
2022

MARTIN SANTOS BARCALA

“O POVO NÃO ME ENTENDEU DIREITO”: Thomas Müntzer e a Religião Popular no início do século 16.

Tese apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, para obtenção do grau de Doutor em Ciências da Religião.

Orientação: Prof. Dr. Lauri Emilio Wirth

SÃO BERNARDO DO CAMPO, SP.
2022

FICHA CATALOGRÁFICA

B235p Barcala, Martin Santos

"O povo não me entendeu direito": Thomas Müntzer e a religião popular no início do século 16 / Martin Santos Barcala -- São Bernardo do Campo, 2022.

308 p.

Tese (Doutorado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022.

Bibliografia

Orientação de: Lauri Emilio Wirth.

1. Müntzer, Thomas, 1489-1525 – Crítica e interpretação 2. Cultura popular 3. Religião popular 4. Reforma protestante 5. Mediação cultural I. Título

CDD 248.29

Tese intitulada “O povo não me entendeu direito: Thomas Müntzer e a Religião Popular no século 16”, defendida por Martin Santos Barcala, em 20 de outubro de 2022, perante a banca examinadora composta pelo Prof. Dr. Lauri Emílio Wirth (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Helmut Renders (Titular/UMESP), Prof. Dr. José Carlos de Souza (Titular/UMESP), Prof. Dr. Marcos José de Araújo Caldas (Titular/UFRRJ) e Prof. Dr. Rui Luis Rodrigues (Titular/UNICAMP), tendo sido aprovada com louvor.

Prof. Dr. Lauri Emílio Wirth
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Marcelo Carneiro
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião
Área de Concentração: Linguagens da Religião
Linha de Pesquisa: Epistemologia e Linguagens da Religião

Aos meus pequenos rebeldes, Elias e Bernardo.

Agradecimentos

Uma pesquisa desta natureza exige uma complexa rede de relações que extrapola, em muito, as dinâmicas próprias da Academia. No meu caso, esta rede foi uma fonte essencial e inesgotável de orientação, inspiração, alívio e suporte, indispensável para que eu não fosse emaranhado por outras Redes... Compõem-na meu competente e sensível orientador, Prof. Dr. Lauri Emílio Wirth, cuja paciência quase monacal e confiança inexplicável em meu trabalho foram fatores decisivos para a conclusão da pesquisa; os integrantes da banca examinadora, cuja leitura atenta, precisa, erudita e sensível do texto que lhes apresentei não só enriqueceu o conteúdo da tese, mas, particularmente, caíram-me como um bálsamo por ter sido compreendido; o prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira, interlocutor diário e entusiasmado de assuntos acadêmicos e nem tanto; os meus companheiros de docência na Escola de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo, João Batista Ribeiro dos Santos e Paulo Dias Nogueira, "colegas de copo e de cruz", pela indignação e encantamentos compartilhados nos últimos cinco anos; ao Giovanni Felipe Catenaci, por conjugar desvarios científicos, inutilidades essenciais e descrenças piedosas; à minha família, especialmente à Ana Marta, ao Elias e ao Bernardo, que transformaram a sonegação do tempo e da atenção, tão comuns em processos como este, em "golpes" de dança: a vocês só falta, por enquanto, o título, nunca o (re)conhecimento; ao Rev. Pedro Camargo, pastor e "melhor amigo que nunca tive", por tê-lo, de fato e sempre que estou aflito ou angustiado; ao Lucas, irmão do Rev. Pedro e meu; aos tantos amigos e amigas aqui de Registro, SP, cidade na qual não nasci, mas onde pretendo viver com alegria e dedicação todos os meus dias, em especial ao TAM, minha igreja amada. Obrigado.

Resumo

A pesquisa se ocupará da reflexão teológica de Thomas Müntzer (1489?-1525), concentrando-se na interface de seus escritos com a cultura e religiosidade popular do século 16. O objetivo será demonstrar o lugar fronteiriço da reflexão de Müntzer no contexto cultural em que ele vivia. Por ter sido comprimida nos parâmetros estabelecidos pelas tradições teológicas luteranas e católicas, de um lado, e pela historiografia marxista, de outro, a biografia e reflexão de Müntzer foi apresentada ora como expressão de um fanatismo insano e diabólico, ora como encarnação de um heroísmo revolucionário precoce. Como se verá no decorrer desta tese, estes extremos desconsideram a complexa relação entre Müntzer e o povo – ou o "homem comum" (*der gemeine Mann*) – e, ao fazê-lo, negligenciam o caráter fronteiriço característico do pensamento e da prática do reformador, bem como negam ao povo seu dinamismo religioso próprio, concebendo-lhe sempre como tutorado, para o bem ou para o mal, e invariavelmente passivo. Frequentemente, Müntzer se posiciona a favor dos direitos e das reivindicações do "homem comum". Todavia, ao se referir a eles, emprega adjetivos no mínimo ambíguos, tais como "pobre, rude povo, digno de compaixão e misericórdia". Em sua última correspondência, já prisioneiro no castelo de Heldrungen, na Turíngia, o reformador assume um tom exasperado: "o povo não me entendeu direito...". Portanto, é no atravessamento de múltiplas fronteiras que Müntzer precisa ser ouvido e compreendido. Dentre elas, a atual pesquisa escolheu a interação entre Müntzer e a religião popular. Tendo em vista a natureza de seu objeto, a pesquisa recorreu a referenciais teóricos que se dedicam ao estudo da cultura e religião popular na Idade Média e no início da modernidade. Defenderá a hipótese de que Müntzer encarna o papel do tradutor cultural que alterna fidelidades entre a cultura oficial, letrada, erudita e a cultura subalterna, popular, oral. Sua obra condensa não apenas prenúncios de tempos vindouros, mas igualmente ressoa períodos preteritamente longínquos. Durante sua breve e movimentada vida, Müntzer habitou quase cinco dezenas de cidades. Acostumou-se às fronteiras também neste aspecto. Para demonstrar a hipótese levantada, a metodologia adotada será uma análise exegética do *corpus* textual de Müntzer publicado em três volumes: as fontes históricas primárias para a sua biografia, isto é, os registros contemporâneos de suas atividades contidos nas atas e relatórios dos conselhos municipais e dos correspondentes administrativos oficiais, no caso das cidades imperais; a sua própria correspondência pessoal com diferentes atores sociais e sobre diversos temas; e seus escritos mais propriamente teológicos, dentre os quais merecem atenção cuidadosa sua produção litúrgica em alemão, conteúdo pouquíssimo explorado pela pesquisa a seu respeito.

Palavras-chave: Thomas Müntzer; cultura popular; religião popular; reformas protestantes; mediação cultural.

Abstract

This research will focus on the theological reflection of Thomas Müntzer (1489?-1525), especially on the interface of his writings with the popular culture and religiosity of the 16th century. The objective will be to demonstrate that the reflection on Müntzer lies on the boundaries of the cultural context in which he lived. Because it was compressed within the parameters established by the Lutheran and Catholic theological traditions, on the one hand, and by the Marxist historiography, on the other, the biography of Müntzer and his reflection were presented, either as an expression of an insane and diabolical fanaticism or as the incarnation of early revolutionary heroism. As will be seen in the course of this thesis, these extremes disregard the complex relationship between Müntzer and the people – or the "simple man" (*der gemeine Mann*) – and, in doing so, neglect the borderline characteristic of the thought and practice of the reformer, as well as denying the people their religious dynamism, always conceiving them as tutored, for better or worse, and invariably passive. Often, Müntzer takes a stand in favor of the rights and claims of the "simple man". However, when referring to them, he uses adjectives that are at least ambiguous, such as "poor, rude people, worthy of compassion and mercy". In his last correspondence, already a prisoner in the castle of Heldrungen, in Thuringia, the reformer assumes an exasperated tone: "the people did not understand me properly...". Therefore, it is in these crossing multiple borders movements that Müntzer needs to be heard and understood. Among them, the current research chose the interaction between Müntzer and popular religion. Considering the nature of its object, the research resorted to theoretical references dedicated to the study of popular culture and religion in the Middle Ages and at the beginning of modernity. It will defend the hypothesis that Müntzer embodies the role of the cultural translator who alternates allegiances between official, literate, erudite culture and subaltern, popular, and oral culture. His work condenses not only harbingers of times to come but also resonates with distant past periods. During his brief and eventful life, Müntzer inhabited nearly five dozen cities. He got used to borders in this respect too. To demonstrate the hypothesis raised, the methodology adopted will be an exegetical analysis of Müntzer's textual *corpus* published in three volumes: the primary historical sources for his biography, that is, the contemporary records of his activities contained in the minutes and reports of the municipal councils and official administrative correspondents, in the case of imperial cities; his correspondence with different social actors and on different topics; and his more properly theological writings, among which his liturgical production in German deserves careful attention, a content very little explored by research on him.

Keywords: Thomas Müntzer; popular culture; popular religion; Protestant reforms; cultural mediation.

Resúmen

La investigación se centrará en la reflexión teológica de Thomas Müntzer (1489?-1525), especialmente en la interfaz de sus escritos con la cultura y religiosidade popular del siglo XVI. El objetivo será evidenciar el lugar fronterizo de la reflexión de Müntzer en el contexto cultural en el que vivió. Por estar comprimida dentro de los parámetros establecidos por las tradiciones teológicas luterana y católica, por un lado, y por la historiografía marxista, por otro, la biografía y reflexión de Müntzer se presentaban, ya sea como expresión de un fanatismo insano y diabólico, o como la encarnación de un temprano heroísmo revolucionario. Como se verá en el curso de esta tesis, estos extremos ignoran la compleja relación entre Müntzer y el pueblo – o el "hombre común" (*der gemeine Mann*) – y, al hacerlo, descuidan la característica del pensamiento y la práctica del reformador que hace de ellos liminares, así como niegan al pueblo su propio dinamismo religioso, concibiéndolo siempre como tutorado, para bien o para mal, e invariablemente pasivo. A menudo, Müntzer se posiciona a favor de los derechos y reivindicaciones del "hombre sencillo". Sin embargo, al referirse a ellos utiliza adjetivos cuanto menos ambiguos, como "pobres, groseros, dignos de compasión y misericordia". En su última correspondencia, ya preso en el castillo de Heldrungen, en Turingia, el reformador asume un tono exasperado: "la gente no me entendió bien…". Por lo tanto, es al cruzar múltiples fronteras que Müntzer necesita ser escuchado y comprendido. Entre ellos, la investigación actual eligió la interacción entre Müntzer y la religión popular. Dada la naturaleza de su objeto, la investigación recurrió a referentes teóricos dedicados al estudio de la cultura popular y la religión en la Edad Media y en los inicios de la modernidad. Se defenderá la hipótesis de que Müntzer encarna el papel del traductor cultural que alterna lealtades entre la cultura oficial, letrada, erudita y la cultura subalterna, popular, oral. Su trabajo condensa no solo presagios de tiempos por venir, sino que también resuena con períodos pasados lejanos. Durante su breve y agitada vida, Müntzer habitó casi cinco docenas de ciudades. También se acostumbró a las fronteras en este sentido. Para demostrar la hipótesis planteada, la metodología adoptada será un análisis exegético del *corpus* textual de Müntzer publicado en tres volúmenes: las fuentes históricas primarias de su biografía, es decir, los registros contemporáneos de sus actividades contenidos en las actas e informes de los cabildos municipales y corresponsales administrativos oficiales, en el caso de ciudades imperiales; su propia correspondencia personal con diferentes actores sociales y sobre diferentes temas; y sus escritos más propiamente teológicos, entre los que merece especial atención su producción litúrgica en alemán, contenido muy poco explorado por las investigaciones sobre él.

Palabras-clave: Thomas Müntzer; cultura popular; religión popular; reformas protestantes; mediación cultural.

Sumário

Introdução **13**
1 Cultura e religião no século 16: da "religião popular" à "religião no povo". **23**
1.1 Considerações iniciais **23**
1.2 Müntzer e a Alemanha entre 1500 e 1530 ..... **24**
1.3 As teorias de Bakhtin sobre a cultura popular na Idade Média: carnavalização e otimismo escatológico. **30**
1.4 O "grande ausente" e as mediações da cultura oficial na Idade Média: as teses de Aaron Gurevich sobre concepção de mundo, cultura popular e função social dos escritores entre os séculos 6 e 13. ..... **37**
1.5 Cultura e religião popular no século 16. ..... **46**
1.5.1 Lucien Febvre e o problema da incredulidade. 46
1.5.2 Os filtros e redes de leitura da religião camponesa: a hermenêutica teológica de Menocchio de acordo com as teses de Carlo Ginzburg. 50
1.5.3 Os conceitos de "diglossia" e "biculturalidade" como exemplos de agenciamento cultural a partir das teorias de Peter Burke. 59
1.6 Folclore e Religião no Povo: as características da transmissão e da apropriação da cultura e religião popular. 67
1.7 Síntese 75
2 Uma rebeldia biográfica: As tradições hermenêuticas na historiografia sobre Thomas Müntzer **79**
2.1 Considerações iniciais **79**
2.2 De possesso pelo demônio a profeta da revolução: a estigmatização luterana da figura de Müntzer e sua reversão simbólica pela historiografia marxista **81**
2.2.1 "O arquidiabo de Mühlhausen": a figuração de Müntzer nos escritos luteranos do século 16. 81
2.2.2 A ampliação do interesse biográfico de Müntzer por Georg Theodor Strobel: de possuído pelo demônio ao "homem mal-afamado". 96
2.2.3 Müntzer como "herói revolucionário": o peso das obras de Wilhelm Zimmermann e Friedrich Engels. 100
2.2.4 Excurso: Dos textos ao palco: a figura de Müntzer em duas peças de teatro do século 19. 109
2.3 Outras fontes. Novas releituras? Aspectos da reflexão sobre Müntzer no século 20. ..... **114**
2.3.1 Karl Holl e Ernst Bloch: molduras provisórias de um quadro em evolução. 114
2.3.2 Excurso: Revolução ou tradução? A produção litúrgica de Müntzer. 123

2.3.3 Teologia e Revolução: a dinâmica interna do desenvolvimento teológico de Müntzer, segundo Thomas Nipperdey. 126

2.3.4 Não aos príncipes, não ao povo: o caráter fronteiriço da consciência vocacional de Müntzer em Thomas Elliger. 131

2.3.5 As peculiaridades linguísticas de Müntzer: fronteiras estruturais e culturais. 135

2.3.6 Müntzer 500 anos depois: as publicações do final da década de 1980..... 137

2.4 Síntese 157

3 Místico, apocalíptico, revolucionário? As fontes e ênfases da pesquisa mais recente sobre Thomas Müntzer. 159

3.1 Considerações iniciais..... 159

3.2 Recensões, revisões e novas ênfases: as publicações sobre Müntzer na virada do milênio. 160

3.3 A publicação das fontes e a tônica das pesquisas sobre Müntzer na primeira década dos anos 2000. 164

3.3.1 Nota dissonante: Müntzer terrorista?..... 167

3.3.2 Reforma eclesiástica e políticas comunais: religião para o povo ou religião no povo? 173

3.4 Os temas da pesquisa de Müntzer na última década..... 175

3.4.1 As pretensões e o escopo específicos da teologia de Müntzer: revisões e refinamento conceitual. 175

3.4.2 O rosto e os rastros de Müntzer: a reconstituição do percurso de construção da sua imagem e o lugar de sua teologia no início do século 16. 180

3.4.3 Místico e agitador: as peculiaridades da recepção da mística medieval por Müntzer e a permanência de equívocos metodológicos na abordagem de suas obras. 191

3.5 Müntzer como referencial para a Teologia Política moderna: do radicalismo político à mitopoética que populariza o utopismo teológico. 196

3.6 Síntese 205

4 “O povo não me entendeu direito...”: A teologia de Thomas Müntzer e a religião popular no início do século 16. 207

4.1 Considerações iniciais..... 207

4.2 A interação de Müntzer com o povo na perspectiva das fontes históricas. 209

4.2.1 De Jüterbog a Zwickau, 1519-1521: “Um simples camponês merece mais crédito do que o Papa...”. 209

4.2.1 Praga, 1521: “Do povo, porém, eu não duvido...”. 217

4.2.3 Allstedt, 1523-1524: o centro teológico de Müntzer. 218

4.2.4 De Mühlhausen a Frankenhausen, 1524-1525: “O povo é muito rude”. 230

4.3 As interfaces da religião popular nas correspondências de Müntzer. 236

4.3.1 Lutero, Melanchton e Meinhardt: tópicos da teologia de Müntzer nas cartas a interlocutores letrados..... 236

4.3.2 As visões de Hans Puttyger e “pai” Herold: evidências do diálogo de Müntzer com a religião no povo. 254
4.3.3 Santo Ambrório ou Roldão com sua espada? Um episódio de profanação e destruição de imagens. 262
4.4 Interfaces da religião popular nos escritos de Thomas Müntzer. 265
4.4.1 Os monges e sacerdotes no “Manifesto de Praga”: “impostores ímpios” ou “aqueles que cagam fino”? 267
4.4.2 “Protesto e Vocação” e “Da fé fictícia”: quem são os porcos? 270
4.4.4 As liturgias do culto em Allstedt: o drama litúrgico dos “eleitos” contra os “ímpios”. 275
4.5 Síntese 286
Conclusão 290
Referências 297

Introdução

Em novembro de 1531, Lutero escrevia seriamente preocupado no castelo em que morava na cidade de Wittenberg acerca de boatos que tinha ouvido sobre uma peregrinação popular nos arredores da cidade de Mühlhausen para visitar o local em que um cadáver havia sido espetado anos antes, com o intuito de servir como lição e aviso para quem pretendesse se rebelar contra as autoridades seculares que governavam a região. Tratava-se do corpo de Thomas Müntzer, cuja cabeça havia sido decepada a mando do conde Ernst von Mansfeld, no dia 27 de maio de 1525, como pena por sua rebelião contra as autoridades e por seduzir o povo com doutrinas enganosas. Deveria ter sido o último ato de uma campanha militar contra os camponeses rebelados em Frankenhausen, cujo desfecho trágico vitimou milhares de pessoas, num episódio que os contemporâneos descreviam comumente como "banho de sangue". Deveria... O reformador de Wittenberg tinha recebido notícias de que a trilha que cortava o campo até o local da exposição macabra do corpo de Müntzer mais parecia uma via pública, de tanto que as solas dos pés de uma "gente vil e desprezível" transitavam por ali. Se nada fosse feito para proibir a romaria, aquele povo faria de Müntzer um santo.[1]

De certa forma, o cenário descrito por Lutero, inclusive com as diferentes motivações que nele se digladiam, serve como metáfora para a historiografia que se constituiu em torno da figura de Müntzer por pelo menos quatro séculos e meio. A busca pelo sentido de sua vida e suas obras foi pavimentando caminhos cada vez mais batidos, que terminavam quase sempre na contemplação da mesma cena, cuja interpretação, no entanto, já estava pronta desde o início da jornada. Encontrava-se, no mesmo corpo, o que se tinha ido buscar: o rebelde maldito, justa e exemplarmente castigado e eliminado; ou o herói e mártir de uma revolução fadada ao fracasso, porque imaginada por uma mente precoce, mas que não conseguia reunir as condições necessárias para liderá-la até o triunfo. De um lado, teólogos e historiadores da Igreja, em sua

[1] Texto original em latim: *Mulhusii, ubi caput Muncerii est impositum palo, aiunt tam tritam semitam esse ex frequenti civium et aliorum improborum visitatione, ut quase publica via videatur; nisi obstaret magitratus, putant futurum, ut pro sancto eum colant.* Tradução em alemão: *Es heißt, daß in Mühlhausen, wo man Müntzers Haupt auf einen Pfahl gesteckt hat, ein Pfad durch den häufigen Besuch und irgendwelchen ruchlosen Leuten so ausgetreten worden ist, daß er wie ein öffentlicher Weg aussieht; man glaubt, daß sie ihn, wenn die Obrigkeit dagegen nicht einschritte, wie einen Heiligen verehren werden.* [Consta que, em Mühlhausen, no local onde se fincou a cabeça de Müntzer sobre uma estaca, um caminho estaria sendo tantas vezes trilhado pelas frequentes visitas dos cidadãos e de algumas pessoas infames, que já se parece com uma via pública; acredita-se que, se as autoridades não tomarem nenhuma providência a respeito, aquelas pessoas o venerarão como a um santo]. Confira ThMA 3, n. 173, p. 264.

maioria de tradição luterana, repetiam as posições de Lutero e Melanchton, para quem Müntzer teria sido um endemoninhado ou um fanático. De outro, historiadores e filósofos de expressão marxista faziam do reformador uma espécie de patrono das revoluções sociais dos séculos seguintes. Invertia-se o sinal valorativo, deixando intocada a análise mais cuidadosa das fontes históricas e dos textos do próprio Müntzer.

A tese que defendo aqui é um esforço de romper com as classificações cristalizadas em ambas as tradições. Depois de muitas idas e vindas pelas trilhas costumeiras da pesquisa sobre Müntzer, percebi que não fazia sentido classificá-lo a partir das categorias que se apresentavam como guias que explicam e antecipam tudo que seria possível contemplar na peregrinação. Acostumavam o olhar. Estreitavam o horizonte. Reduziam as alternativas: herói ou herege? Interessava-me o Müntzer atravessado, venerado e ultrajado, autointitulado "exterminador dos ímpios" e decapitado como "espírito subversivo", compassivo e obstinado, convicto e solitário, vencido e altivo, habitante de um mundo que se desfazia apenas para ser refeito de um modo que ainda não acomodava suas perspectivas. Em uma palavra: fronteiriço. Artífice de uma teologia costurada por fios já abandonados, mas suficientemente firmes para sustentar suas bandeiras. Müntzer como agente ativo e inquieto da cultura na sociedade alemã dos inícios do século 16, transitando entre seus diferentes círculos, efetuando traduções para cada um deles. O foco recaiu sobre as interfaces de sua reflexão teológica e a religião popular, vertente de uma espiritualidade muito antiga e amplamente presente em seus dias, mas nunca devidamente considerada pela pesquisa a seu respeito.

Minha pesquisa foi estruturada em quatro capítulos, de modo a contemplar tanto a definição conceitual do que se entende aqui por "religião popular", a partir de referenciais teóricos que abordam o tema, mas por diferentes perspectivas, passando pela discussão do estado da pesquisa sobre sua vida e obra, até a análise das fontes primárias de Müntzer ou a seu respeito. Procurou-se, sobretudo, analisar os textos do próprio Müntzer, além de fontes históricas primárias sobre ele, tais como registros de atas dos Conselhos Administrativos das cidades em que ele viveu ou, de algum modo, tiveram seu cotidiano afetado por sua reflexão, seus escritos ou sua atividade teológico-pastoral. Tendo a vida profundamente marcada pela itinerância, Müntzer visitou quase meia centena de cidades durante seus trinta e seis anos, habitando em muitas delas por um período relativamente curto, mas assumindo posições suficientemente impactantes para se tornarem tema de discussão pelas lideranças religiosas e administrativas destas localidades. Nestas fontes, percebe-se uma evidência: a relação entre Müntzer e o "homem comum" (*der gemeine Mann*).

Por um lado, a definição precisa dos diversos perfis sociológicos contidos na expressão alemã "*gemeine Mann*" é quase impossível. Isto porque se trata de uma categoria significativamente abrangente, que, em alguns contextos e fontes históricas, exclui apenas o clero e a nobreza. Por outro, quando se leva em consideração as referências recorrentes nos relatórios administrativos sobre a influência que Müntzer causava sobre a população das cidades, bem como a correspondência entre os oficiais responsáveis pela implementação de medidas administrativas e as autoridades civis, sejam os senhores locais, condes, duques e até mesmo o príncipe-eleitor, fica suficientemente claro que, pela expressão "*gemeine Mann*", estão subentendidos os cidadãos que habitam os burgos, especialmente aqueles que exercem profissões essenciais para a rotina e a economia do cotidiano das cidades, tendo sua representação garantida nos Conselhos, através da qual conseguiam negociar condições mais favoráveis para sua sobrevivência, reivindicar a ampliação ou materialização de direitos de sua categoria profissional, ou ainda interceder junto às autoridades quando percebiam violações do ordenamento social.

Em duas ocasiões, o próprio Müntzer classifica literalmente o grupo de indivíduos com os quais interagiu mais intensamente durante sua atuação pastoral, sendo que sua reflexão teológica parece ter recebido considerável influência das condições existenciais deste mesmo grupo, a se julgar pelas fontes a seu respeito e escritos de sua autoria. Ao final de uma correspondência endereçada a Christoph Meinhard no início de 1525, Müntzer acrescenta uma pequena nota com intuito de afastar as acusações de rebelião dirigidas contra ele. Referindo-se explicitamente à obstinada exploração por parte dos senhores locais da cidade de Nürnberg, ele afirma: "*Der handwercksleute schweis schmeckt inen sües, sües, gedeiet aber zur bittern galle*" (O suor dos *trabalhadores manuais* tem um gosto doce, doce para eles [isto é, para os senhores], porém se torna amargo como fel) (ThMA 2, n. 107, p. 386).[2] Além desta ocasião, Müntzer também se refere aos "trabalhadores manuais" ou "artesãos" em uma passagem clássica de seu panfleto contra Lutero, intitulado "*Hoch verursachte Schutzrede vnd antwort wider das Gaistloße Sanfft lebende fleysch zů Wittenberg welches mit verkärter weyße durch den Diepstal der heiligen schrift die erbermdliche Christenheit also ganz jämerlichen besudelt hat*" (Defesa altamente

[2] Confira *Thomas-Müntzer-Ausgabe. Band 2. Thomas Müntzer Briefwechsel*, n. 107, p. 386. Daqui em diante, adotarei o formato convencional entre os pesquisadores de Müntzer para referências aos três volumes da edição crítica de suas obras, citando a abreviação dos termos do título (ThMA), seguida do número do volume (ThMA 1, 2 ou 3), da numeração do respectivo documento (neste caso específico ThMA 2, n.107) e da página (ThMA 2, n.107, p. 386). À semelhança dos textos clássicos, a edição crítica das obras de Müntzer contém as linhas enumeradas em bloco de cinco. Deste modo, quando o caso se justificar, incluirei esta informação entre parênteses, para facilitar sua localização por parte de outros leitores desta tese. No caso da referida passagem, por exemplo, a citação completa ficaria do seguinte modo: ThMA 2, n.107, p. 386 (11-13).

motivada e resposta à carne sem Espírito e de vida mansa em Wittenberg, a qual, de um modo obstinado, por meio do roubo das Escrituras Sagradas, maculou tão gravemente a miserável Cristandade), publicado em 1524. Ali, a denúncia da exploração do "homem comum" por parte dos senhores e príncipes elenca as seguintes categorias: "*So sye nun alle menschen verursachen, den armen ackerman, handtwerckman, vnd alles das da lebet, schinden vnnd schaben*" (Assim, então, obrigam todos os homens, o *pobre lavrador*, o *trabalhador manual*, e tudo que ali vive, rapam e esfolam) (ThMA 1, n. 8, p. 385).[3] Diante disso, é importante observar que, em se tratando das referências encontradas nas fontes, a expressão "homem comum" para Müntzer não inclui imediatamente os camponeses, designando em primeiro lugar os trabalhadores manuais das cidades e os pequenos agricultores que habitam seus arredores.

Mesmo que alguns autores tenham investigado a relação de Müntzer com o "homem comum", estas pesquisas se concentraram exclusivamente nos aspectos socioeconômicos do termo, em tentativas louváveis de discernir com mais precisão a diversidade sociológica existente naquela sociedade. Todavia, análises ou até mesmo considerações mais detalhadas e específicas da cultura e religiosidade características desta parcela da população estão quase completamente ausentes da pesquisa em torno de Müntzer. Esta é a lacuna que a presente pesquisa pretendeu suprir. Buscou-se demonstrar a hipótese de que Müntzer atuava também como uma espécie de tradutor ou mediador cultural, interagindo incessantemente com os diferentes círculos de sua sociedade. Deste modo, o foco da pesquisa recaiu sobre as ocorrências nas fontes históricas, nas correspondências e nos textos do próprio Müntzer que apresentam indícios desta interação.

Trata-se de um deslocamento nas ênfases encontradas nas principais vertentes da pesquisa sobre Müntzer até o momento. Este fato exigiu atenção redobrada na escolha dos referenciais teóricos que sustentam a abordagem do objeto de pesquisa pretendido aqui. Sem desconsiderar as contribuições oriundas de estudos sobre o contexto histórico do período, bem como dos muitos manuais escritos sobre a história da Reforma Protestante, privilegiou-se na atual pesquisa os autores e obras que se dedicaram a analisar e discutir a cultura medieval e dos inícios da modernidade. Assim sendo, o primeiro capítulo foi dedicado a uma breve delimitação do contexto histórico-cultural das três primeiras décadas do século 16, marcado, sobretudo, por uma profunda "crise de complexidade", conforme a expressão do teólogo alemão Berndt Hamm citada pela historiadora Natalie Krentz.

---

[3] Há uma versão deste documento publicada em português na coletânea organizada por Luis Alberto De Boni, intitulada "Escritos Seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino", publicada no ano de 2000. Para este trecho específico, confira DE BONI, 2000, p. 212.

Este fenômeno, no entanto, se explicita com mais clareza quando se levam em conta os registros históricos contemporâneos constantes em atas e outros documentos administrativos das diferentes localidades no período em questão. As fontes desta natureza permitem, dentre outras coisas, perceber as nuances, indefinições, disputas e peculiaridades existentes entre os diferentes movimentos reformadores alternativos e até mesmo concorrentes. Para o objeto desta pesquisa, por exemplo, são de valor inestimável os documentos elaborados por Hans Zeiß, personagem central dos eventos ocorridos durante a atuação de Müntzer como pastor na cidade de Allstedt, entre os anos de 1523 e 1524, nos quais se relatam as circunstâncias concretas observadas durante os episódios de agitação social no lugar, evidentemente também com avaliações e perspectivas sobre a influência do "pregador local".

Nota-se, pelos referidos relatos, que os ritmos e ênfases das reformas em Allstedt diferem significativamente daqueles presentes em Wittenberg. Por exemplo, enquanto a repercussão dos fatos ocorridos em maio de 1525, no contexto imediatamente posterior à Batalha de Frankenhausen, acentuou o aspecto da "rebeldia" na pregação e atuação de Müntzer, determinando os rumos da pesquisa posterior sobre ele, uma carta de Zeiß endereçada ao mesmo Christoph Meinhard, datada do dia 05 de maio daquele ano, descortina outras perspectivas certamente presentes entre os contemporâneos. Nas palavras de Zeiß: "Müntzer não seria um comandante de pelotão ou líder de tropa, como se diz. Ele não é nada além de um pregador de Mühlhausen, que quer pregar para as tropas como os pregadores que pregam o evangelho segundo a interpretação de Lutero".[4]

Todavia, a "crise de complexidade" daquelas sociedades não é adequadamente compreendida pela análise exclusiva de documentos oficiais ou obras escritas, sem considerar o incurso da cultura e religião popular no cotidiano dos indivíduos. Sobre o tema da cultura popular, há volumosa bibliografia e estudos influentes e consagrados aos quais se poderia recorrer com bons resultados. Nesta pesquisa, limitou-se à análise e apropriação teórica de alguns autores, tais como Mikhail Bakhtin, Aaron Gurevich, Lucien Febvre, Carlo Ginzburg e Peter Burke. Como se verá ainda no capítulo inicial desta tese, o cotejamento das diferentes perspectivas, metodologias e ênfases teóricas destes autores, ainda que não resulte em uma definição conceitual muito rigorosa do que seja a "cultura popular", viabiliza mesmo assim o estabelecimento de contornos suficientemente claros para a abordagem do objeto desta

[4] *Es ist auch nicht, das Muntzer ein rottmeister sey ader solichen hauffen furen sole, wie man sagt. Er ist nichts annders, dann ein prediger der von Molhausen, so sein sonnst im hauffen auch vil prediger, die das ewangeli nach Luthers auslegung predigen*. Confira ThMA 3, n. 148, p. 232-233.

pesquisa. Com o acréscimo das contribuições advindas de autores que se debruçaram sobre o folclore, dentre eles, Roman Jakobson, Petr Bogatirev, Edison Carneiro e Luís da Câmara Cascudo, é possível aguçar a sensibilidade para as dinâmicas da cultura popular, percebendo as características próprias de sua religiosidade, constituindo aquilo que Cascudo sugestivamente denomina de "Religião *no* Povo", notadamente marcada pela sobrevivência de rituais antigos e pelo agenciamento de elementos da religiosidade institucional.

Como se verá, Müntzer habita um universo cultural no qual a Cristandade é significativamente permeada por crenças pré-cristãs, transmitidas oralmente e pela dinâmica própria da cultura popular, insidindo principalmente entre as populações camponesas, mas não raramente verificada também entre o *gemeine Mann* que transita pelas cidades ou exerce nelas algumas atividades profissionais essenciais, como é o caso do Mennochio de Ginzburg. Sua reflexão teológica privilegia experiências religiosas acessíveis e muito recorrentes entre estes perfis, tais como as visões e os sonhos, que lhes servirão como interessante chave hermenêutica tanto para os eventos cotidianos quanto para a compreensão dos textos escriturísticos. Contudo, se, por um lado, elementos da experiência religiosa popular são enaltecidos, por outro, Müntzer está convencido de que a rudeza espiritual do povo não seria vencida sem o anúncio compreensível da teologia cristã formal, conforme as Sagradas Escrituras e a tradição. É esta convicção que o lança às fronteiras dos diferentes círculos culturais de seu tempo.

Seus escritos revelam, deste modo e ao mesmo tempo, uma erudição peculiar e uma intencionalidade explícita. No primeiro caso, Müntzer deve ser visto como uma espécie de "anfíbio" ou "poliglota cultural", ou seja, como alguém cuja formação permite compreender e dialogar com diferentes níveis culturais presentes na mesma sociedade, conforme as teses de Peter Burke apresentadas em uma das seções do primeiro capítulo. No segundo caso, é possível observar que Müntzer intencionalmente atua, principalmente enquanto pregador e escritor, como tradutor de um conteúdo tradicionalmente expresso pelos meios e linguagens característicos dos círculos eruditos, de modo a torná-lo mais acessível às camadas populares. Exemplos que confirmam esta hipótese podem ser encontrados em seus diversos textos, cartas e outros escritos, mas são muito mais evidentes em suas traduções das liturgias das missas, publicadas durante o período em que exerceu a função de pregador em Allstedt. Nestas últimas, Müntzer combina a preservação de aspectos tradicionais da liturgia com uma tradução do latim para o alemão de passagens bíblicas fundamentais para a assimilação de seu projeto teológico reformador. Porém, conforme suas próprias alegações: "E isto tudo, com rupturas suaves e delicadas das referidas cerimônias, para que o desrespeito e a ousadia [em relação às cerimônias

tradicionais] sejam suavizados, e o povo seja conduzido por cânticos habituais em sua própria língua, como as crianças são nutridas com o leite, e mesmo assim seus modos perversos não sejam autorizados".[5]

Cabe observar, neste ponto, que o conceito de "fronteira" adotado na pesquisa não devém dos recentes estudos decoloniais, para os quais adquire importância fundamental como um novo lugar que surge do choque entre diferentes culturas, a partir do qual são enunciados conteúdos e perspectivas culturais inéditas. Ao invés do sentido do termo para as teorias decoloniais, aqui o conceito de "fronteira" está mais próximo da semiótica da cultura, especialmente conforme as teses propostas pelo historiador cultural russo Iuri M. Lotman no tocante ao sentido do "texto" para a cultura, entendida em sentido amplo. Em um artigo publicado no ano de 1981, Lotman concebe o texto "não como a realização de uma mensagem em uma só linguagem qualquer, mas como um complexo dispositivo que contém variados códigos, capaz de transformar as mensagens recebidas e de gerar novas mensagens" (LOTMAN, 1993, p. 20).

Para exemplificar seu argumento, Lotman faz referência explícita aos textos ritualísticos, particularmente às "orações, conjuros e fórmulas rituais" – dentre os quais ainda seria perfeitamente adequado incluir as liturgias –, que são capazes de produzir sentidos mesmo quando expressos em uma língua "esquecida". Sobretudo, afirma Lotman, "posto que o contexto cultural é um fenômeno complexo e heterogêneo, um mesmo texto pode entrar em diversas relações com as diversas estruturas dos distintos níveis do mesmo" (LOTMAN, 1993, p. 19). É no sentido de estabelecer "diversas relações com diversas estruturas dos distintos níveis" do contexto cultural de sua sociedade que defendo que a teologia de Müntzer deva ser lida como fronteiriça, não sendo possível enquandrá-la essencialmente em nenhum âmbito cultural específico, ao mesmo tempo em que efetua traduções de um para outro círculo frequente e intencionalmente.

Antes de demonstrar esta hipótese pela análise das fontes primárias, elaborei dois capítulos – o segundo e terceiro – dedicados ao percurso da pesquisa sobre Müntzer, com obras representativas das principais tendências encontradas entre os pesquisadores. Obviamente, não se objetivou uma análise exaustiva destas tendências, nem mesmo uma consideração mais detalhada de trabalhos que promovam certa transversalidade entre elas. Ao invés disso, o objetivo destes capítulos foi demarcar com mais nitidez o objeto de minha pesquisa, indicando

---

[5] (...) *vnd dis alles doch mit semfftem vnd gelindem abbrechen bemelter Cerimonien also gelindert werde, alle frecheit, vnd die leut mir gewonlichem gesange, in eigener sprache geleytet werden, wie die kinder mit milch ertzogen, vnd doch yrer bösen weyse kein stat gegeben werd...* Confirma ThMA 1, n. 2, p. 190-191.

sua originalidade, ao mesmo tempo que oferecendo subsídios a futuros pesquisadores da vida e obra de Müntzer, especialmente nos contextos brasileiro e latino-americano, uma espécie de mapeamento temático e bibliográfico que lhes poupe o considerável esforço investido neste tópico.

A divisão deste percurso em dois capítulos se justifica pela virada na pesquisa sobre Müntzer ocorrida no final da década de 1980, mas consolidada apenas nas primeiras décadas do presente século, como consequência direta da publicação da edição crítica de suas obras e fontes históricas sobre ele. Como se verá nestes capítulos, o interesse pela teologia de Müntzer finalmente se sobreporá às interpretações de sua vida e obra alinhadas e, em grande medida, subservientes a paradigmas estranhos à sua própria reflexão e contexto existencial. A obra que testemunha mais claramente esta guinada foi organizada pelos teólogos luteranos Siegfried Bräuer (1930-2018) e Helmar Junghans (1931-2010), e publicada, em 1989, sob o título *Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre* (O teólogo Thomas Müntzer: pesquisas sobre seu desenvolvimento e suas doutrinas).

Diante do cenário de isolamento social e restrições sanitárias imposto pela trágica pandemia de Covid-19 no mundo inteiro, que afetou completamente o cotidiano das pessoas, o funcionamento dos serviços e a rotina das instituições, só me foi possível acessar esta obra quando já havia concluído os capítulos em questão. Como seu conteúdo não divergia das demais pesquisas analisadas até então, mesmo que ofereça valiosas análises e perspectivas sobre tópicos específicos da teologia de Müntzer, considerei desnecessário "enxertar" uma resenha sobre ela que mais não faria do que corroborar o que já fora suficiemente demonstrado nas diferentes seções que compõem o segundo capítulo.

Não obstante, é digno de nota o fato de que a referida obra contempla os tópicos clássicos do que ficou conhecido como "Teologia Sistemática", tais como o conceito de Deus, a antropologia, cristologia, pneumatologia, escatologia, soteriologia etc., conforme se articulam na reflexão teológica de Müntzer; além de temas específicos, como a sua relação com o humanismo de seus dias, sua compreensão sobre os sacramentos, seu entendimento sobre a fé, seu ensino sobre a autoridade e a resistência, suas ênfases enquanto tradutor dos textos bíblicos, a influência da mística sobre sua teologia, dentre outros. Coincidentemente, a estrutura dos diferentes capítulos, escritos por especialistas nos referidos tópicos, é a mesma adotada na presente pesquisa, ou seja, tem-se uma seção inicial com o "estado da pesquisa" sobre o assunto nas obras de Müntzer, seguido pelas influências mais relevantes presentes em seu contexto, e, por fim, análises das obras do próprio Müntzer em relação com a temática proposta. Em alguns

casos, estes textos indicam o esmaecimento das tendências marcantes e isoladas entre marxistas e luteranos, no sentido de assumirem perspectivas que convergiam em muitos aspectos a partir do compromisso primeiro com a teologia do próprio Müntzer. Todavia, mesmo em uma obra de tamanha envergadura, verifica-se a significativa ausência do interesse pelo tema que é objeto da tese que se defende aqui.

Portanto, enquanto o segundo capítulo percorre trilhas estabelecidas desde o século 16, o terceiro se concentra em publicações mais recentes sobre Müntzer, datadas dos últimos vinte anos. Como era de se esperar, a publicação da edição crítica das obras e fontes históricas de Müntzer propiciou mais consistência aos argumentos desenvolvidos pelas diferentes abordagens da pesquisa sobre ele. Contudo, paradigmas antigos e obsoletos ainda continuam repercutindo especialmente em obras que, por algum motivo, desconsideram o conteúdo disponível nos três volumes da referida edição, mesmo sendo inegável a considerável importância que a teologia de Müntzer adquiriu para seus autores e autoras.

Certamente, um dos prováveis motivos para que tais pesquisas não se refiram mais frequentemente ao material apresentado nos três volumes da *Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe* (Thomas Müntzer: edição crítica completa) é a difícil barreira de compreensão do idioma alemão arcaico escrito por Müntzer e no qual maioria dos textos está publicada, juntamente com outros tantos textos originalmente escritos por ele em latim, para os quais se apresentam traduções para o alemão contemporâneo no segundo e terceiro volumes apenas. Por mais que os editores e editora dos três volumes tenham se esmerado na elaboração de um precioso aparato crítico-textual das fontes e escritos, bem como na preparação de numerosas e indispensáveis notas de rodapé com comentários e referências bibliográficas sobre os mais variados tópicos, assuntos e eventos – sem os quais seria quase impossível compreender boa parte das expressões, sentenças e contexto dos diferentes documentos e demais textos –, a decifração de alguns termos e a interpretação de seus sentidos nas sentenças exigiu longas horas de consulta e pesquisa em uma dezena de dicionários e obras de referência na língua alemã.

Tamanho esforço é necessário não porque Müntzer tenha assumido um estilo rebuscado ou altamente sofisticado em sua escrita, mas se deve ao fato de ele ter habitado em uma cultura que, em si mesma, era atravessada por fronteiras linguísticas em transição. Assim, por vezes, Müntzer combina usos linguísticos do que se denominou *mittelhochdeutsche Sprache* com elemento da *neuhochdeutsche Sprache*, além de adotar regionalismos e estilos pertencentes aos mais variados círculos culturais da Alemanha naquele período. Estas características de sua linguagem escrita indicam seu interesse em ser compreendido pelos círculos tanto da cultura

erudita quanto popular de seus dias, na intenção de se referir a uma “audiência univesal e apocalíptica”, para usar a sugestiva expressão adotada por Peter Matheson – teólogo neozelandês e tradutor das obras de Müntzer para o inglês –, referida no terceiro capítulo.

O quarto e último capítulo desta pesquisa é o resultado deste árduo trabalho de tradução e análise das fontes históricas e obras de Müntzer, em conjunto com a moldura elaborada pelos referenciais teóricos e o percurso histórico-bibliográfico a seu respeito. É neste capítulo que se demonstra a plausibilidade da hipótese orientadora desta pesquisa, segundo a relação entre Müntzer e a religião popular na Alemanha do século 16 evidencia o aspecto de mediação cultural exercido por sua teologia. Para tanto, foram consideradas as já referidas fontes históricas sobre Müntzer, além de algumas de suas numerosas correspondências, e, por fim, seus textos mais longos e suas traduções litúrgicas. A tese defendia aqui descortina, deste modo, mais um aspecto desta figura complexa e instigante que atraiu o interesse de peregrinos e pesquisadores, que, aliás, guardam muitas semelhanças entre si...

1 Cultura e religião no século 16: da “religião popular” à “religião no povo”.

1.1 Considerações iniciais

Os estudos a respeito das Reformas Protestantes no século 16 são abundantes e consideravelmente diversificados no tocante às abordagens, perspectivas e natureza das publicações deles resultantes. Evidentemente, sempre há aspectos não explorados suficientemente ou elementos que vêm à tona em determinados contextos históricos e socioculturais, adquirindo relevância até então desconsiderada. Além disso, a descoberta de novas fontes, a adoção de outros métodos ou a ampliação do acesso a informações anteriormente restritas a um pequeno núcleo de pesquisadores – seja por qual motivo for – fomentam revisões, correções e promovem novas hermenêuticas. A pesquisa que apresento aqui está, de certa forma, relacionada com estas últimas alterações no cenário dos estudos sobre as Reformas Protestantes, pelo menos em dois níveis.

Primeiramente, propõe uma releitura dos escritos e das fontes sobre Thomas Müntzer a partir da edição crítica de suas obras. Resultado de um projeto editorial marcado por idas e vindas e que demorou quase três décadas até sua plena realização, a *Thomas Müntzer-Ausgabe: Kritische Gesamtausgabe* foi dividida em três volumes, contendo numerosos registros históricos de diferentes naturezas sobre a atuação de Müntzer por onde ele passou; suas elaborações litúrgicas introduzidas durante o período de seu pastorado em Allstedt, em 1523 e 1524; a correspondência que manteve tanto com simpatizantes de sua pregação e ensino quanto com adversários de todos os tipos; além de seus escritos mais sistematizados, que visavam o público mais amplo, e que também são mais bem conhecidos pelos pesquisadores. Portanto, apesar de ter produzido material em abundância, como revela o percurso apresentado no segundo e terceiro capítulos desta tese, a pesquisa sobre Müntzer ganhou novo fôlego a partir do acesso a estas fontes.

Em segundo lugar, minha pesquisa se beneficia das revisões históricas sobre a dinâmica e os impactos dos projetos reformadores nas três primeiras décadas do século 16, período no qual Müntzer viveu e produziu toda sua obra. Como será descrito com mais detalhes no próximo tópico deste capítulo, parece se formar, entre os pesquisadores do assunto, um consenso de que

os movimentos que reivindicavam reformas eclesiásticas e sociais na Alemanha durante as três primeiras décadas do século 16 devam ser entendidos como momentos de intensificação das contestações oriundas de épocas anteriores, especialmente dos séculos 14 e 15, ao mesmo tempo em que se configuravam de maneiras muito distintas uns dos outros, não havendo, ainda, uma projeção uniforme que permitisse a designação dos eventos pelo termo "Reforma Protestante", no singular. Esta situação será modificada, certamente, no terço final do século em questão, especialmente quando se consideram as fontes da teologia "erudita". Todavia, o contexto dos primeiros trinta anos do século 16 não apenas sugere, mas até mesmo exige, que a pesquisa sobre a obra de um reformador como Thomas Müntzer seja feita de modo autônomo em relação aos demais projetos reformadores "alternativos" ou "concorrentes", para usar uma expressão de Günter Vogler (2012), com os quais ela certamente esteve relacionada, mas mantendo ênfases e peculiaridades muito próprias.

Isto não significa desconsiderar as articulações constantes, mesmo que problemáticas, entre Müntzer e seu entorno. Ao invés disso, trata-se de qualificar sua reflexão sem o recurso a influências determinantes de seu conteúdo, advindas de um suposto projeto reformador aglutinador, uniforme ou amplamente aceito, como é o caso das pesquisas que pretendem fazê-lo dependente da teologia de Lutero ou apresentá-lo como um "luterano de segunda geração". Deste modo, para zelar pela autonomia de Müntzer, sem, contudo, enclausurá-lo num solipsismo irreal, decidi explorar os possíveis intercâmbios entre sua reflexão teológica e a religião popular de seus dias.

Como se buscará evidenciar neste capítulo, a religião popular é um tema complexo, intensamente polissêmico e de definição significativamente complicada. Não obstante, é possível pelo menos delinear seus contornos e, a partir disso, discernir seus indícios, para usar a expressão de Ginzburg, em fontes escritas tais como aquelas de Müntzer. Antes de analisar alguns dos mais importantes referenciais teóricos deste tema, porém, é preciso tecer breves considerações sobre o contexto histórico na Alemanha dos tempos de Müntzer, o que será feito imediatamente a seguir.

1.2 Müntzer e a Alemanha entre 1500 e 1530

Não há um registro que permita saber com exatidão o ano de nascimento de Thomas Müntzer. A maioria dos estudiosos de sua vida e obra aceita, por convenção, que ele tenha nascido em

1489. Por outro lado, as informações sobre o dia e as circunstâncias de sua morte são abundantes e minuciosas, indicando que o breve tempo de sua vida foi marcado por intensa atividade e considerável repercussão. Tendo sido decapitado em 27 de maio de 1525, Müntzer teve sua existência emoldurada por um período de grande agitação da sociedade alemã, durante o qual os clamores e reivindicações por reformas eclesiásticas, políticas e sociais, em curso desde o final do século anterior, se articularam com novas ênfases teológicas, resultando na alteração do cenário sociopolítico e religioso que ainda demorariam mais tempo para se consolidar do que ele mesmo teve para viver.

Como muitos outros reformadores do período, Müntzer também exerceu protagonismo em alguns eventos, sem, contudo, ter sido seu principal iniciador ou mesmo o único porta-voz de determinados grupos sociais. É bastante provável que sua memória tenha resistido ao longo dos séculos exatamente por causa de sua erudição, da natureza de seus textos, das ênfases de sua reflexão teológica e do acesso que teve ao suporte material para divulgar suas convicções. O uso que Müntzer faz da imprensa, ainda em estágio relativamente rudimentar, é impressionante, e o impacto de suas publicações é muito profundo, haja vista as reações que provocaram em seus interlocutores e adversários, muitos dos quais em posição muito mais privilegiada para divulgar o conteúdo de suas próprias obras.

Estas características o inserem no corpo de atores sociais que participavam daquilo que Berndt Hamm denominou de "crise de complexidade", que marcou o contexto das cidades alemãs no fim da Idade Média, sendo causada "pela variedade de igrejas com interesses conflitantes, a situação legal complicada e frequentemente obscura, e a resultante diversidade de interpretações da fé e dos caminhos para a salvação que sobrecarregava os contemporâneos" (HAMM *apud* KRENTZ, 2017, p. 32-33). Assim sendo, é mais adequado analisar o conteúdo das obras e reflexão de Müntzer no fluxo destes trânsitos que ele operava entre núcleos antagônicos de sua sociedade, por vezes não se identificando plenamente com nenhum deles, disseminando elementos e posições pertencentes, em alguns casos, à cultura erudita e, em outros, enraizados na cultura popular. Durante os trinta e seis anos nos quais viveu, Müntzer cruzou fronteiras constantemente, tendo habitado mais de cinquenta localidades. De certo modo, este atravessamento de fronteiras geográficas tem seu duplo na reflexão teológica do reformador, que só se imobilizava na consciência vocacional da eleição divina para ser inaugurador do juízo de Deus sobre os ímpios.

No desempenho da tarefa histórica para a qual se sentia convocado divinamente, Müntzer alternou seus aliados. Conforme se verá no último capítulo desta tese, há registros de sua

atividade contestadora do *status quo* religioso mesmo antes de seu contato mais próximo com Lutero. Sem dúvida, porém, o reformador de Wittenberg representou para ele uma importante voz no processo de concretização histórica das reformas demandadas para que o juízo divino se manifestasse entre os indivíduos. Não obstante, como explica o teólogo brasileiro Luis Alberto De Boni, foi com Müntzer que a reforma alcançou mais participação popular: "Nenhum reformador mais do que ele entendeu a Reforma como uma causa popular, a ponto de negar qualquer sentido ao movimento, se o povo viesse a ser excluído dele, ou nele ignorado" (DE BONI, 2003, p. 365).

É entre o "homem comum" que o historiador estadunidense Carter Lindberg situa Müntzer, na obra clássica que escreveu sobre "A História da Reforma", de 1996. Na seção do livro dedicada ao reformador, após tecer considerações sobre a origem da teologia de Müntzer – assumindo posições que serão apresentadas e discutidas nos dois próximos capítulos desta tese – Lindberg apresenta uma conclusão que evidencia o caráter fronteiriço da teologia e do projeto reformador de Müntzer, ao avaliar o "estágio final" de seu pensamento: "Seu desejo de cristianizar o mundo e cumprir a aspiração medieval de um *corpus Christianum* pelo uso da violência levou-o a se tornar um 'Reformador sem igreja'" (LINDBERG, 2017, p. 185).

As expressões "cristianizar o mundo", "*corpus Christianum* medieval" e "reformador sem igreja" chamam a atenção. Por um lado, confrontam as teses que afirmam ter sido a Idade Média o período histórico de cristianização do Ocidente por excelência – incluindo na lista pesquisadores da envergadura de Lucien Febvre, por exemplo. Por outro, denunciam a persistência, pelo menos até o período em que Müntzer publica seus textos, de visões de mundo e aspirações medievais num contexto comumente descrito como "início da modernidade". Por fim, no tocante à expressão "reformador sem igreja", Lindberg a toma emprestada do teólogo luterano Eric Gritsch, que a forjou no intuito de assinalar a não-conformidade de Müntzer com nenhum projeto reformador disponível em seus dias.

Na verdade, Müntzer não apenas carecia de uma "igreja" que oferecesse suporte institucional para suas propostas, mas, no seio daquilo que Vogler (2012) entende ser um contexto no qual "teologias concorrentes" buscavam fundamentar projetos reformadores alternativos, ele não contava com a retaguarda institucional necessária para consolidar suas propostas em muitos outros aspectos, dentre os quais Vogler destaca sua desvinculação com a universidade, sua animosidade para com as lideranças políticas locais, sua frágil rede de colaboradores na divulgação dos seus panfletos, além da explícita desconfiança que tinha do "homem comum", em nome de quem paradoxalmente pretendia falar em muitas ocasiões.

Deste modo, não se trata simplesmente de analisar a teologia de Müntzer nos liames das relações que manteve com Lutero ou os camponeses, mas de perceber seus atravessamentos, a formalização que opera no conteúdo das reivindicações populares, ao mesmo tempo em que promulgava exigências de reforma na religião popular que deixam transparecer o cerne "oficial" da teologia e tradição cristãs presentes em seus textos. Dito de outro modo, é preciso lê-lo na realidade da "crise de complexidade" mencionada acima, revisando as construções historiográficas elaboradas em torno de sua figura ao longo dos séculos.

Essa revisão, aliás, é proposta e, em se tratando dos eventos que ocorreram na cidade de Wittenberg, realizada pela historiadora Natalie Krentz, de quem assumo alguns postulados aqui. Em um artigo publicado em 2017, ano em que ocorreram as celebrações do quinto centenário das Reformas Protestantes na Alemanha, Krentz problematiza, dentre outras coisas, a própria data aludida como marco inicial daqueles eventos. Referindo-se a pesquisas historiográficas recentes que objetivaram avaliar as rupturas daquelas reformas na perspectiva do que se conhece por "história de longa duração", a historiadora afirma (2017, p. 30): "O fato de que a fixação real das noventa e cinco teses muito provavelmente não aconteceu é somente um pequeno detalhe nesta narrativa tradicional". Para Krentz, o mais importante seria compreender como as Reformas de fato inovaram alguns aspectos da sociedade alemã, enquanto simultaneamente herdaram e conviveram com processos históricos oriundos do período medieval – que continuaram a existir por certo tempo após as três primeiras décadas do século 16 –, e, além disso, legaram para os séculos posteriores conflitos herdados de épocas anteriores.

Para a historiadora,

> quando olhamos para os primórdios da Reforma em Wittenberg desta maneira, ela não parece de modo algum ter sido o resultado de mudanças rápidas e impacientes, conforme são descritas em muitas análises modernas, mas, ao invés disso, como se fossem uma continuação de conflitos de longa duração na moldura de uma nova teologia (KRENTZ, 2017, p. 43).

Discorrendo especificamente sobre Wittenberg e adotando o método da micro-história, Krentz se debruça sobre documentos que contêm as perspectivas dos contemporâneos dos eventos que marcaram a cidade até por volta de 1540. Esta documentação consiste de registros e atas do conselho administrativo e eclesiástico de Wittenberg, bem como algumas correspondências das autoridades políticas e eclesiásticas do período, tais como o bispo de Brandenburg – autoridade religiosa oficial do distrito ao qual pertencia a cidade que se tornaria o epicentro da Reforma

Protestante – e Frederico, o Sábio, príncipe-eleitor sob a proteção de quem Lutero divulgava sua teologia e implantava suas propostas reformadoras. Ambas autoridades protagonizaram uma longa disputa pelo posto de autoridade religiosa da cidade, que também contava com a participação do clero local, do conselho administrativo, das ordens que geriam os três monastérios locais – franciscanos, agostinianos e antonianos –, e da universidade fundada por Frederico em 1502 (KRENTZ, 2017, p. 32-37).

De acordo com a historiadora, o saldo desta disputa foi a tomada de consciência, por parte da população, de que a autoridade sobre os assuntos religiosos – desde o mais simples ritual até o destino da alma após a morte – estava indefinida. Nas palavras dela: "(...) a ambiguidade da situação legal permitiu a diferentes protagonistas que gradualmente transformassem as prerrogativas essenciais do bispo em assuntos abertos à negociação" (KRENTZ, 2017, p. 38). Neste cenário, mais do que o mero anticlericalismo ou a insatisfação pela quantidade e valor dos impostos devidos à instituição eclesiástica, Krentz observa a articulação de grupos locais como fator decisivo na disputa pelo poder:

> A longa duração das negociações com o bispo [que se arrastaram por quase todo o período analisado pela autora] também foram cruciais para forjar uma profunda cooperação entre as autoridades locais, tanto seculares quanto clericais. Enquanto o bispo era deposto (*crowded out*), a universidade, com o julgamento de seus teólogos eruditos, tinha se tornado um novo "centro da verdade" consultado pelo Príncipe-Eleitor, pelo clero e pelo conselho da cidade. Isto exerceu um papel decisivo no desenvolvimento de uma forte autoconsciência urbana, mantendo suas próprias perspectivas da "verdade" em matérias eclesiásticas (KRENTZ, 2017, p. 38).

Portanto, quando se leva em consideração o contexto da cidade de Wittenberg a partir de fontes que registram o testemunho contemporâneo de seus cidadãos nas três primeiras décadas do século 16, deve-se concluir que, diferentemente de um protagonista desempenhando atos isolados, contundentes e radicais, é mais certo assumir que

> (...) quando Lutero e seus companheiros professores começaram a discutir e proclamar suas demandas por reformas na igreja, eles não confrontaram estruturas eclesiásticas inertes; pelo contrário, tornaram-se participantes de um processo fluido de negociação do poder eclesiástico que tinha origens completamente diferentes (KRENTZ, 2017, p. 38).

De onde, pois, surgira a narrativa que fez de Lutero e do ato de fixação das noventa e cinco teses a matriz cataclísmica dos eventos que resultaram "na" Reforma Protestante? A explicação

de Krentz para este fato reforça a importância da releitura das fontes históricas sobre o período inicial do século 16. De acordo com a historiadora, em meados da década de 1540, uma conjunção de eventos – dentre os quais se destacam a morte de Lutero, em 1546, e a derrota dos príncipes protestantes diante do imperador Carlos V na Guerra de Esmalcalda no ano seguinte – exigiu que seguidores de Lutero, principalmente Georg Rörer e Philip Melanchton, elaborassem uma "narrativa cultural" que consolidasse a "identidade protestante".[6] Deste modo, explica a autora, a perspectiva representada por Rörer e Melanchton alterou a percepção dos contemporâneos no tocante aos eventos ocorridos até meados de 1520: "Sua abordagem divorciou os eventos do início dos anos 1520 de seu contexto e dotou-lhes com significados que foram transmitidos às gerações subsequentes juntamente com os pergaminhos" (KRENTZ, 2017, p. 45). E conclui, indicando um aspecto da historiografia do período no qual Müntzer viveu e que foi largamente desprezado pela pesquisa ulterior:

> A partir de uma perspectiva mais tardia, influenciada pela consciência das repercussões históricas da Reforma, os eventos dos primórdios do século 16 podem aparentar mudanças mais radicais, ou até mesmo revolucionárias, do que pareceram àqueles que as experimentaram na época (KRENTZ, 2017, p. 45).

Obviamente, o que Krentz afirma sobre Lutero e as reformas em Wittenberg pode servir como diretrizes para as pesquisas a respeito de Müntzer, guardadas as devidas proporções. Como se verá nos dois próximos capítulos, Müntzer teve uma existência errática, perambulando por muitas cidades, algumas vezes por iniciativa própria, outras sendo forçado a fugir. Mas há vários registros em atas oficiais das cidades por onde ele passou que podem ser acessados atualmente para se verificar a efervescência do período em que ele viveu, como é o caso de

[6] Há numerosa bibliografia sobre este evento. Não me deterei aqui em uma descrição detalhada dos vários elementos constitutivos do conflito, pois isto foge dos objetivos deste capítulo. O ápice dos atos violentos protagonizados por católicos e protestantes ocorreu entre os anos de 1546 e 1547, após fracassadas tentativas de regulamentar os impactos políticos causados pela propagação da "nova fé" nos territórios do Sacro Império Católico Romano, com vários editos promulgados pelas Dietas de Worms (1521), Nurenberg (1522 e 1524), Speyer (1526 e 1529) e Augsburgo (1530). O lado católico foi representado pelas forças submissas ao imperador Carlos V. No tocante aos protestantes, seus exércitos foram compostos pela aliança entre os governantes de territórios alemães e leais a Lutero, firmada no ano de 1531, na cidade de Esmalcalda, e liderados principalmente pelo então príncipe-eleitor, João Frederico da Saxônia, e o conde Phillip de Hesse. Com a morte de Lutero – que sempre se posicionou contrariamente a uma guerra contra as forças imperiais – em fevereiro de 1546, e diante das medidas tomadas pelo imperador para se fortalecer na região, os príncipes dos territórios "luteranos" enxergaram uma oportunidade para deflagrar o conflito bélico. O desfecho foi muito desfavorável para os "protestantes", denominados assim principalmente depois da Dieta de Speyer, em 1529, sendo que o príncipe-eleitor foi preso e teve seu título retirado. Em seu lugar, assumiu o seu primo, Maurício da Saxônia, leal aos interesses de Carlos V.

Jüterbog, Zwickau, Praga, para citar apenas alguns exemplos anteriores ao acirramento dos conflitos causados diretamente por suas ações e pregação nos anos de 1524 e 1525.

É certo que Müntzer nunca obteve o apoio institucional conseguido por Lutero, mas, por outro lado, acercou-se mais proximamente do "homem comum", que dispunha de modos próprios de interagir com as transformações em curso naquelas tumultuadas décadas iniciais do século em que viveram. Igualmente, estes indivíduos vivenciavam a religião ativamente, pressionando as narrativas e instituições oficiais a ponto de figurarem, mesmo de modo vestigial, em seus muitos e polêmicos textos. É à descrição e às considerações a respeito deste grupo que o restante deste capítulo será dedicado, partindo primeiramente das teses de Bakhtin.

1.3 As teorias de Bakhtin sobre a cultura popular na Idade Média: carnavalização e otimismo escatológico.

Quando Mikhail Bakhtin (1895-1975) encerra seu importante estudo sobre a cultura popular na Idade Média, enfatiza a existência das manifestações populares em qualquer período da história. De acordo com ele: "Cada época da história mundial teve o seu reflexo na cultura popular" (BAKHTIN, 2010, p. 419). E acrescenta afirmações que sinalizam, ao mesmo tempo, um gesto característico da cultura popular em geral – conforme as próprias teses defendidas por ele na obra em questão –, apreendido na peculiaridade do período que analisou:

> Repetimos, cada um dos atos da história mundial foi acompanhado pelos risos do coro. Mas nem todas as épocas tiveram um corifeu da envergadura de Rabelais. E, embora ele tenha sido o corifeu do coro popular apenas do Renascimento, revelou com tal clareza, com tal plenitude, a língua original e difícil do povo, que a sua obra ilumina a cultura popular das outras épocas (BAKHTIN, 2010, p. 419).

As teses de Bakhtin foram amplamente discutidas, revisadas e contestadas desde a publicação de sua obra, em 1965. O escopo de suas preocupações transcende os interesses mais imediatos desta pesquisa, haja vista Bakhtin dedicar-se a análises minuciosas das expressões da cultura popular marcadas pelo sentido próprio do grotesco, nem sempre diretamente relacionadas com a religiosidade popular. Não obstante, faz-se mister observar que o escritor russo apresenta uma definição geral da cultura popular como sendo de natureza "carnavalesca" e diametralmente oposta à cultura "oficial", alicerçada e propagada pela Igreja e pelo Estado. De acordo com ele,

as manifestações populares se norteavam pelo "princípio do cômico", isto é, pela capacidade de rir da seriedade dos postulados dogmáticos e oficiais.

No entanto, este riso popular não deve ser entendido meramente como deboche jocoso das instituições oficiais e suas pretensões de poder, autoridade e perenidade. Trata-se, principalmente, de uma conduta que denota certos tipos de convicções existenciais e ontológicas, que abarcavam a totalidade da vida e das estruturas do mundo. Nas palavras de Bakhtin:

> Todos esses ritos e espetáculos organizados à maneira cômica apresentavam uma diferença notável, uma diferença de princípio, poderíamos dizer, em relação às formas do culto e às cerimônias oficiais sérias da Igreja ou do Estado feudal. Ofereciam uma visão do mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não-oficial, exterior à Igreja e ao Estado; pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial, um segundo mundo e uma segunda vida aos quais os homens da Idade Média pertenciam em maior ou menor proporção, e nos quais eles viviam em ocasiões determinadas (BAKHTIN, 2010, p. 5).

O riso não se limita apenas ao deboche do "sério", mas, principalmente, acessa dimensões da existência que parecem ter sido obnubiladas pela ânsia de perenidade constante dos discursos oficiais. Deste modo, Bakhtin defende que, durante o Renascimento, "o riso tem um profundo valor de concepção de mundo, é uma das formas capitais pelas quais se exprime a verdade sobre o mundo na sua totalidade (...) somente o riso, com efeito, pode ter acesso a certos aspectos extremamente importantes do mundo" (BAKHTIN, 2010, p. 57).

O autor insiste no fato de que a "carnavalização do mundo", entendida por ele ainda como sendo "o mundo às avessas" da cultura popular, introduz na consciência dos indivíduos uma dupla visão da realidade, na qual a cosmovisão oficial e séria da Igreja se confronta com o riso alegre e festivo do povo. Aqui reside um corolário das teses bakhtinianas que é de particular interesse para a presente tese sobre Müntzer. A recepção da teologia do reformador alemão elaborou um consenso de que sua pregação e seus textos foram determinados pela combinação entre elementos místicos medievais, leitura apocalíptica da história e atuação política revolucionária. Tal combinação é complexa, pois articula postulados oriundos da cultura "oficial" e popular.

Com certeza, a mística representa uma possibilidade de experiência do sagrado mais acessível ao povo comum do que o cerimonialismo litúrgico oficial ou a exegese bíblica textual, mas, ao mesmo tempo, pode se configurar numa espiritualidade que demanda concentração, disciplina e sensibilidade tais que a afastariam do cotidiano da maioria da população. É possível dizer o

mesmo da apocalíptica, cujos sentidos dependem igualmente de símbolos amplamente presentes na vida social, mas também da interpretação de textos herméticos nem sempre compreendidos pela maioria dos indivíduos que não estivesse familiarizada com eles. E o que dizer sobre a revolução? Seria um ímpeto legítima e essencialmente popular e, em caso afirmativo, quais seriam seus significados precisos?

Ao discorrer sobre a concepção de mundo "séria" e "oficial", Bakhtin enfatiza seus elementos conservadores e estáticos, fato que não permitia ao povo a experiência da "segunda vida" proporcionada pelo carnaval. Ao invés disso, explica, "(...) apenas contribuíam para consagrar, sancionar o regime em vigor, para fortificá-lo" (BAKHTIN, 2010, p. 8). A Igreja estaria, assim, a serviço da ordem social vigente e da manutenção do *status quo*, relegando ao passado as transformações então necessárias para extinguir o caos. Bakhtin continua (2010, p. 8):

> Na prática, a festa oficial olhava apenas para trás, para o passado de que se servia para consagrar a ordem social presente. A festa oficial, às vezes mesmo contra as suas intenções, tendia a consagrar a estabilidade, a imutabilidade e a perenidade das regras que regiam o mundo: hierarquias, valores, normas e tabus religiosos, políticos e morais correntes. A festa [oficial] era o triunfo da verdade pré-fabricada, vitoriosa, dominante, que assumia a aparência de uma verdade eterna, imutável e peremptória.

Mais do que celebrar a renovação ou prenunciar transformações, as festas oficiais, tais como Bakhtin as concebia, sedimentavam um "sombrio tempo escatológico das concepções medievais do mundo" (2010, p. 208). Assim sendo, a cultura séria e oficial da instituição eclesiástica estava firmemente calcada em uma determinada concepção do tempo e do espaço, verticalizada e imutável, marcada pelo medo e pela subjugação da vontade e da liberdade humanas. O progresso, as mudanças e revoluções não integram uma tal concepção de mundo, completamente hierarquizada pelas dimensões do "alto" e do "baixo" fixadas de uma vez por todas e determinantes do valor de cada ser, ou seja, quanto mais "elevado", mais digno; quanto mais "rebaixado", menos digno. Dito de outro modo, o tempo não afetaria a hierarquia social, conforme a cosmovisão oficial e dogmática. Nas palavras de Bakhtin (2010, p. 351-352):

> O movimento horizontal não tinha nenhuma importância, não mudava em nada a situação de valor do objeto; o seu verdadeiro destino era compreendido como caminhar sem sair do lugar, um movimento insensato num círculo sem saída. (...) O modelo do mundo concreto e visual que residia na base do pensamento figurado medieval era essencialmente vertical.

Se o tempo eclesiástico é vertical, sério, conservador, a revolução é popular, de acordo com Bakhtin. O "coro que ri em praça pública" e aterroriza qualquer um que se apresente como autoridade perene e inquestionável, efetua exatamente o "rebaixamento" dos valores sociais em voga, provocando sua inversão transformadora a partir da ruptura com as concepções abstratas e imutáveis do mundo oficial e sua integração ao "baixo material", ao "ventre materno da terra" que faz brotar nova vida dos elementos que acabam de morrer. É o que Bakhtin denomina de "lógica do avesso" (2010, p. 360), predominante nas manifestações da cultura popular. Novamente, o riso é apresentado como gesto indicador deste otimismo escatológico popular:

> O verdadeiro riso, ambivalente e universal, não recusa o sério, ele o purifica e completa. Purifica-o do dogmatismo, do caráter unilateral, da esclerose, do fanatismo e do espírito categórico, dos elementos de medo ou intimidação, do didatismo, da ingenuidade e das ilusões, de uma nefasta fixação sobre um plano único, do esgotamento estúpido. O riso impede que o sério se fixe e se isole da integridade inacabada da existência cotidiana. Ele restabelece essa integridade ambivalente. Essas são as funções gerais do riso na evolução histórica da cultura e da literatura (BAKHTIN, 2010, p. 105).

É necessário destacar a centralidade da "ambivalência" e da "universalidade" para a concepção de mundo encontrada na cultura popular e enfatizada pelo escritor russo. Isso significa, principalmente, que o riso popular, se não é mero deboche – como já foi dito – também não representa a reação triunfal de determinada classe social em vista da debacle dos que exercem o governo. Se, por um lado, a revolução é popular e encontra resistência por parte da cultura oficial; por outo, não se trata de uma revolução protagonizada pelo povo e que finalmente entregasse as rédeas da história em suas mãos. Neste ponto, Bakhtin corrige a perspectiva adotada por Engels e profundamente influenciadora da recepção da teologia de Müntzer a partir do século 19, segundo a qual a revolução teria sido – ou, melhor, deveria ter sido – agenciada por uma "classe" social abstrata, representada no século 16 pela figura dos "camponeses". Nas palavras do autor russo:

> No Século das Luzes, segundo a fórmula de Engels, "a razão pensante tornou-se o único critério de tudo que existe". Esse racionalismo abstrato, essa falta de dialética (separação entre a negação e a afirmação) impediram-nos de compreender e de dar um sentido teórico ao riso ambivalente da festa popular. A imagem da vida cotidiana que se formava no meio das contradições e que não estava jamais concluída, não podia ser medida pelo critério da razão (BAKHTIN, 2010, p. 101).

Ou seja, além da ambivalência que faz a vida brotar da morte, o "alto" ressurgir do "baixo", o "abstrato" ser transformado pelo "material", o riso popular e revolucionário é também universal, no sentido de incluir o próprio povo no processo de transformação cósmica que se desdobra historicamente. A "lógica do avesso" da cultura popular, que concebe o tempo não mais de modo vertical, mas de forma paradoxalmente cíclica e evolutiva, nunca deixa de ser destitutiva e transformadora inclusive no que diz respeito ao próprio povo. Bakhtin explica (2010, p. 11): "O povo não se exclui do mundo em evolução. Também ele se sente incompleto; também ele renasce e se renova com a morte (...) o riso popular ambivalente expressa uma opinião sobre um mundo em plena evolução no qual estão incluídos os que riem".

Assim, se o riso sempre permaneceu sendo "uma arma de liberação nas mãos do povo" (BAKHTIN, 2010, p. 81), ele jamais deve ser entendido como estratégia revolucionária racionalmente arquitetada por uma parte da sociedade em detrimento do todo. Pelo contrário, é exatamente a universalidade presente nesta concepção de mundo que supera o medo da destruição eterna propagado pela cultura oficial: "No todo do mundo e do povo, não há lugar para o medo, que só pode penetrar na parte isolando-a do todo, num elo agonizante, tomado em separado do Todo nascente que formam o povo e o mundo, um todo triunfalmente alegre e desconhecedor do medo" (BAKHTIN, 2010, p. 223).

Vê-se, pois, a característica otimista da escatologia popular sendo "agenciada" por uma concepção particular do tempo. Inversamente à seriedade e à verticalidade da cultura oficial, o povo concebe o tempo como "alegre", "revolucionário", "transformador", operando um processo que Bakhtin denomina de "negação cronotópica", no qual as hierarquias, instituições, preceitos morais, dentre outros elementos que constituem determinada realidade social são "deslocados" para que a novidade se manifeste no mundo. Conforme explica o autor, a negação cronotópica da cultura popular, mais uma vez, não está relacionada "com um conceito abstrato (ela não é uma negação lógica), mas dá, com efeito, uma descrição da metamorfose do mundo, da sua mudança de aspecto, da passagem do velho ao novo, do passado ao futuro" (BAKHTIN, 2010, p. 361).

A importância destas posições de Bakhtin para a pesquisa sobre Müntzer, em geral, e para esta tese, em particular, reside no fato de que, à primeira vista, a contestação do *status quo* e das instituições sociais que lhe garantem, encontrada nas invectivas que o teólogo dirige contra o clero, os príncipes e demais representantes da cultura erudita de sua época, reflete uma concepção de mundo mais próxima da cultura popular, conforme descrita pelo russo. Quando se leva em consideração a habilidade retórica de Müntzer ao recorrer a metáforas tanto para

denunciar seus adversários, quanto para expor sua teologia ao povo, expressando-se em uma linguagem concreta e acessível, as teses de Bakhtin sobre a cultura popular também vêm à mente.

Todavia, quando se atenta mais detalhadamente à concepção de mundo presente nas manifestações culturais do povo, conforme concebidas por Bakhtin, abre-se um fosso entre as expectativas escatológicas de Müntzer e aquelas mais nitidamente populares, especialmente no tocante ao agenciamento das transformações sociais. Isto porque o povo se entende integrante de um processo cósmico, regido por um "tempo alegre", ao invés de se conceber como "instrumento divino" que apressa o Juízo Final exercido por Deus e confiar cabalmente na interferência sobrenatural sobre os rumos da história. Vale a pena citar as palavras do autor russo a este respeito, quando comenta uma passagem do livro de Rabelais dedicada ao tema: "É o próprio tempo que é o seu herói e autor, o tempo que destrona, ridiculariza e dá a morte a todo o velho mundo (o velho poder, a velha verdade), para ao mesmo tempo dar à luz o novo" (BAKHTIN, 2010, pp. 180).

Carnavalização do mundo e otimismo escatológico, portanto, constituem-se em dois pilares revolucionários da cultura popular. Mas ambos estão fundamentados numa concepção de mundo particular, para a qual o tempo cíclico e evolutivo é, por isso mesmo, também "alegre e festivo", exercendo a heroica supremacia do universo (BAKHTIN, 2010, pp. 191, 382). Uma consequência desta "negação cronotópica" da cultura popular – de importância capital para situar a teologia de Müntzer no contexto de sua sociedade – é o fato de o povo jamais "se solidarizar completamente com nenhum dos movimentos relativamente progressistas da nobreza ou da burguesia" (BAKHTIN, 2010, p. 118), mantendo sempre uma postura de "filtragem", isto é, de adesão parcial e seletiva dos muitos projetos reformadores concorrentes disponíveis no período em que Müntzer viveu.

As análises de Bakhtin tomam como referência a obra de Rabelais, pois, conforme ele mesmo explica, nela se encontra um exemplo cristalino do processo de "enfraquecimento das fronteiras" entre a cultura oficial e popular ocorrido no fim da Idade Média (BAKHTIN, 2010, p. 84). Mas não é apenas na literatura erudita que é possível perceber o esmaecimento das fronteiras culturais. O próprio Bakhtin faz uma brevíssima menção aos "panfletos protestantes" e mesmo aos "tratados teológicos" dos "chefes protestantes" que, "a fim de ganharem popularidade, de serem acessíveis ao povo e de conquistarem sua confiança", recorreram à linguagem da praça pública e às imagens da festa popular (BAKHTIN, 2010, p. 86).

Obviamente, Müntzer não pode ser lido como sendo mais um representante do círculo cultural de Rabelais, mas, ao invés disso, sua produção teológica problematiza as teses de Bakhtin, por conterem, simultaneamente, apelo popular e conteúdos tipicamente eruditos e oriundos da tradição eclesiástica oficial. Pelo menos no aspecto formal de sua publicação literária, Müntzer se enquadra na descrição do autor russo. Se, além disso, considerarmos a abundante ocorrência de termos "grosseiros" em seus textos, é possível até mesmo conceder que ele tenha recorrido à linguagem da praça pública para denunciar os abusos e as pretensões do ordenamento social vigente em seus dias, tanto quanto os detentores do poder eclesiástico e político. Mas é muito difícil – para não dizer ainda equivocado –, por outro lado, imaginá-lo admitindo o ingresso dos "ímpios" (*die gotlosen*, para usar sua expressão) em um ordenamento social "renovado" unicamente pelo mero devir cronológico.

Não há dúvidas de que os estudos de Bakhtin sobre a cultura popular na Idade Média a partir da obra de Rabelais oferecem significativas contribuições para se discernir o *Sitz im Leben* em que Müntzer refletia e atuava. Mas é importante considerar também os limites da perspectiva bakhtiniana, para não incorrer naquilo que Aaron Gurevich (1924-2006) denominava de uma "mitologia do Carnaval" ou ainda um "mito encantador", elaborado pelo seu compatriota russo (GUREVICH *apud* MAZOUR-MATUSEVICH, 2010, p. 252, 274).

Dentre as principais limitações do estudo de Bakhtin para quem se interessa pela religiosidade popular, encontra-se a própria definição de cultura com a qual o autor trabalha em suas análises, que considera, "no geral, apenas três domínios: ciências, arte e vida, sem qualquer menção à religião" (TIHANOV, 2000, p. 33 *apud* MAZOUR-MATUSEVICH, 2010, p. 257). Mesmo que as referências à religiosidade estejam implícitas em diversas passagens do texto, de fato não há um tópico específico que se dedique à religiosidade popular em si na referida obra de Bakhtin, o que certamente exige que o pesquisador do assunto mantenha atenta vigilância para não incorrer em generalizações inadequadas.

Outro aspecto problemático das conclusões de Bakhtin sobre a cultura popular medieval que merece destaque é o exagero que ele comete na avaliação da cultura eclesiástica como sendo completamente "agelasta", isto é, incapaz de rir e, consequentemente, estática, imutável, conservadora. Conforme a historiadora Yelena Mazour-Matusevich explica (2010, p. 275): "Bakhtin não baseou suas conclusões sobre o estudo de documentos históricos; sua ideia da religiosidade católica medieval reflete os preconceitos anticlericais e antimedievalistas de seu tempo, assim como aqueles da prática cristã moderna e pós-reformada". Evidentemente, não há razão para se desprezar tudo que foi descrito até aqui sobre a cultura popular na perspectiva de

Bakhtin. Todavia, ela necessita de complementação, especialmente no tocante à religiosidade popular. É o que se buscará a seguir, começando pelas teses de Aaron Gurevich.

1.4 O "grande ausente" e as mediações da cultura oficial na Idade Média: as teses de Aaron Gurevich sobre concepção de mundo, cultura popular e função social dos escritores entre os séculos 6 e 13.

O nome de Aaron Gurevich foi muitas vezes associado a Bakhtin. No entanto, sua leitura da obra bakhtiniana é bastante crítica, especialmente no que concerne às teses sobre a cultura popular na Idade Média e o Carnaval. Para citar apenas um exemplo da avaliação de Gurevich sobre as proposições de seu conterrâneo a respeito da temática que nos interessa aqui, é válido recorrer à entrevista concedida por ele a Yelena Mazour-Matusevich. Naquela ocasião, Gurevich reafirma sua admiração por Bakhtin e reconhece, dentre os muitos méritos deste autor, a coragem de fazer emergir o problema da cultura popular na pesquisa historiográfica, mesmo que "sem cuidado e sem precisão" (MAZOUR-MATUSEVICH, 2010b, p. 343).[7]

Gurevich chama a atenção para o contexto consideravelmente adverso no qual Bakhtin escreveu sua famosa obra a respeito de Rabelais, após vários anos no *Gulag* e exilado na pequena e profundamente provinciana cidade de Saransk. De acordo com o historiador russo, é preciso atentar para o fato de que Bakhtin criou um conceito "sedutor e fascinante sobre o carnaval", mas sem ter tido nenhum acesso "a fontes literárias acadêmicas ou históricas sobre o assunto". Consequentemente, muitas conclusões de Bakhtin sobre a cultura popular e o carnaval na Idade Média são impossíveis de serem sustentadas (MAZOUR-MATUSEVICH, 2010b, p. 342). Partindo deste pressuposto, Gurevich recorreu a fontes específicas do período medieval e efetuou importantes correções nas posições de Bakhtin.

Em um artigo dedicado à comparação entre os dois autores russos, Mazour-Matusevich indica cinco tópicos nos quais as divergências são evidentes, a saber: *i*) a "concepção do tempo" presente na Igreja e entre o povo na Idade Média. Para Gurevich, as conclusões de Bakhtin sobre a "imobilidade" do tempo na cultura oficial estão equivocadas, pois, a partir da forte

[7] Conforme a autora relata na breve introdução à entrevista, seu encontro com Gurevich ocorreu em Moscou, no ano de 2003. A transcrição foi feita por ela mesma, assim como a tradução do russo para o inglês. A entrevista foi publicada na íntegra, pela primeira vez, em 2004. Contudo, tive acesso apenas à versão publicada na obra em homenagem a Gurevich em 2010. Trata-se, segundo Mazour-Matusevich, da reprodução integral e inalterada da entrevista original (cf. MAZOUR-MATUSEVICH, 2010, p. 327-331). Para simplificar a referência à entrevista, bem como sua localização na bibliografia final, mencionarei apenas o sobrenome da autora. Evidentemente, será possível depreender pelo contexto quando o conteúdo citado diz respeito às respostas de Gurevich.

influência judaico-cristã, a concepção do tempo na Igreja Medieval "não era caracterizada apenas pela imobilidade de espírito e pelo pessimismo, mas também pelo otimismo histórico e pela fé no aperfeiçoamento espiritual" (MAZOUR-MATUSEVICH, 2010, p. 258). Além disso, Gurevich insiste que são exatamente os indivíduos cuja cosmovisão é marcada por uma "consciência arcaica" – expressão que o autor prefere, em detrimento da "carnavalização da consciência" proposta por Bakhtin –, dentre os quais se encontra a enorme maioria do povo, aqueles que mais resistem às mudanças do tempo, mantendo-se apegados a perspectivas mais cíclicas e admitindo apenas transformações lentas e gradativas. *ii*) Atrelada a esta concepção do tempo cíclico pela "consciência arcaica", Gurevich situa o que ele denomina de "poder coletivo" popular. Como já se viu no tópico anterior, Bakhtin reputava à coletividade popular as potências criativas, revolucionárias e libertadoras do processo histórico, enquanto descrevia a cultura oficial erudita como mantenedora do *status quo* e conservadora de um passado longínquo pelo recurso a narrativas pautadas na sacralidade do tempo e no terror cósmico. Gurevich desconfia profundamente da coletividade popular como fonte de criatividade e liberdade. Para ele, a consciência arcaica do povo resiste a mudanças bruscas, tendendo a rejeitar condutas inovadoras e preservar quase totalmente o que é tradicionalmente conhecido e transmitido pelas vias da oralidade. Ademais, Gurevich insiste no fato de que "a individualização da consciência e a interiorização dos princípios cristãos andam de mãos dadas" (MAZOUR-MATUSEVICH, 2010a, p. 262). Assim sendo, não se deve procurar iniciativas revolucionárias partindo da coletividade popular, mas, ao invés disso, perceber que a criatividade e a liberdade são sempre exercidas por um indivíduo que, após vencer a "censura prévia" do sujeito coletivo, passam a ser assumidas pelo povo como um todo. É o próprio Gurevich quem explica esse processo, afirmando que no início da criação e invenção de diferentes formas de manifestação culturais encontra-se o "gênio individual": "Obviamente, há uma censura da coletividade, mas no início está sempre o talento individual" (MAZOUR-MATUSEVICH, 2010b, p. 338). Esta premissa de Gurevich é corroborada por diversos pesquisadores da cultura popular, como se verá mais adiante, e oferece uma perspectiva muito fértil para se analisar os textos de Müntzer, especialmente suas liturgias, funcionando como uma espécie de "catalizador" dos anseios populares, sem que isso signifique completa adesão e identificação entre suas próprias causas e aquelas assumidas pelo povo. *iii*) Outra divergência importante entre os autores, de acordo com Mazour-Matusevich, tem a ver com as manifestações do "riso e do medo". Resumidamente, Gurevich efetua uma correção na avaliação que Bakhtin fez sobre a cultura popular como sendo "alegre", "festiva" e marcada constantemente pelo "riso", enquanto a cultura "oficial" propagada por teólogos agelastos,

"profissionais do sagrado", teria sido sempre "séria", "grave" e "aterrorizada". Recorrendo a fontes específicas do medievo, Gurevich demonstra que nem a cultura oficial era sempre "séria", como pretendia seu conterrâneo, nem o povo vivia livre de medos e terrores. Pelo contrário, em alguns casos, como, por exemplo, dos místicos cristãos à semelhança de Bernardo de Clairvaux, era possível que a contemplação mística produzisse mais consolo e esperança diante das ameaças concretas de morte do que os modos próprios pelos quais a cultura popular, "conhecendo menos sobre os deleites místicos", interpretava estes eventos. Não obstante, Gurevich insiste que, durante a Idade Média, "todas as pessoas experimentavam temores tanto físicos quanto espirituais e estavam familiarizadas com ambos os tipos de curas psicológicas disponíveis a elas – a experiência mística da oração e o efeito terapêutico do alívio cômico" (MAZOUR-MATUSEVICH, 2010a, p. 267). *iv*) Também no que concerne ao sentido que o "caos" assume para a cultura oficial e a cultura popular – central para o conceito de "carnavalização" de Bakhtin –, Gurevich diverge de seu antecessor. Para ele, as concepções de Bakhtin sobre o caos como elemento criativo, regenerador, transformador e que confere ao universo seu caráter sempre inacabado, são evidências muito fortes da permanência da consciência arcaica e "mitológica" presente na Idade Média. Todavia, não se trata de uma característica exclusiva da cultura dos mais simples, mas se dissemina igualmente entre as elites. Por um lado, o povo não se entrega ao caos indistinta e irrestritamente, mas sempre de modo esporádico e consciente das "garantias" de retorno à normalidade da vida após as convulsões festivas. Por outro, as narrativas religiosas cristãs não apenas sugerem terror e desespero causados pelo caos, mas também oferecem alívio e conforto, de onde Mazour-Matusevich observa oportunamente: "Isto significa que não apenas o riso corporal liberta temporariamente as pessoas dos terrores religiosos, mas também as crenças religiosas libertam as pessoas dos terrores corporais" (MAZOUR-MATUSEVICH, 2010a, p. 270). *v*) Por fim, Gurevich confronta o desprezo que Bakhtin demonstrou pela função cultural da Cristandade durante a Idade Média. Como já afirmado anteriormente, ele vincula esta conduta a preconceitos oriundos do contexto e das influências que Bakhtin recebera de pesquisadores de sua época. Mas o fato é que a pesquisa de fontes literárias específicas oriundas da Idade Média revela outro cenário, no qual a intransigente "seriedade" da cultura oficial eclesiástica cede espaço para uma realidade mais complexa, na qual os mais variados atores sociais, nos mais diferentes contextos, interagem constantemente e, na maioria das vezes, comungam da mesma cosmovisão. Para Gurevich, é exatamente a Cristandade o amálgama cultural por excelência do período medieval, a fonte de sua cosmovisão "holística", "integrada" e "sagrada" (MAZOUR-MATUSEVICH, 2010a, p. 271). Obviamente, isto não significa defender uma perspectiva

cristã unívoca sobre a vida, que tenha triunfado na mesma medida entre os diferentes grupos sociais. Pelo contrário, a Cristandade teria formado um arcabouço no qual dois estratos sociais distintos, a "elite" e os "subalternos" mantinham trocas e influências mútuas, seja pelo fato de uma oligarquia sacerdotal ter sido impossível de se propagar por causa do celibato, seja pela origem plural que compunha esta mesma classe sacerdotal, com elementos advindos dos mais diferentes círculos culturais.

Dada a relevância deste último tópico para a temática da religiosidade popular – apenas indiretamente abordada na obra de Bakhtin –, justifica-se o acréscimo de mais algumas considerações tomadas da obra de Gurevich, particularmente do livro que dedicou ao estudo dos problemas de percepção de mundo e das crenças na Idade Média (GUREVICH, 1993). Nesta obra, o historiador russo analisou fontes literárias de natureza bastante peculiar, tais como os relatos de visionários sobre viagens além-mundo, sermões, exortações e milagres, livros contendo róis de pecados e as correspondentes penitências para serem aplicadas após as confissões (*penitentials*), vidas de santos, catecismos, dentre outros. Conforme ele mesmo adverte, é necessário manter sempre em vista que se trata de fontes indiretas para a religiosidade popular, uma vez que o domínio da escrita era privilégio de uma minoria de indivíduos da elite social. Mesmo assim, os gêneros literários selecionados por Gurevich tentam intencionalmente traduzir a teologia erudita para o povo simples:

> Estes e muitos outros gêneros, direcionados à ampla audiência, foram elaborados para serem compreensíveis mesmo aos *idiotae*. Nestes tipos de literatura, o leitor não encontrará teologia sofisticada, comparável aos tratados de John Scotus, Anselmo de Cantuária, Abelardo ou Tomás de Aquino, mas uma versão geral, simplificada ou extremamente condensada daquela teologia (GUREVICH, 1993, p. 2).

Não obstante, já no prefácio da obra, Gurevich explica que, apesar das fontes analisadas por ele serem oriundas de autores pertencentes à cultura erudita, elas contêm "aspectos que expressariam não tanto a visão de mundo e os elementos próprios do pensamento" destes autores, bem como não refletiriam os conteúdos de sua educação e *status* privilegiado, mas, ao invés disso, forneceriam um acesso – é importante repetir, indireto – à cultura e religiosidade do "grande mudo" ou ainda "do grande ausente povo sem arquivos ou rostos", conforme sua qualificação das classes subalternas do período, "para as quais o registro escrito de suas vivências fora negado" (GUREVICH, 1993, p. xiii-xiv).

Só que esta negação não ocasionou a eliminação da cultura e da religiosidade popular, que forçou seu caminho para dentro das fontes eruditas. Deste modo, explica Gurevich (1993, p. xviii), "não podemos entender adequadamente a vida espiritual da sociedade medieval sem a tradição folclórica e mitopoética, herança do povo comum, que foi apenas parcialmente absorvida pela 'cultura oficial'". Trata-se, ainda de acordo com o autor, de um "paradoxo da cultura medieval", descrito por ele da seguinte forma: "Este paradoxo reside no fato – documentado na intersecção da cultura popular e da cultura do povo educado – de que escritos em latim de eruditos (*scholars*) e mestres (*teachers*) contêm elementos substanciais da tradição folclórica não-literária quase contra a vontade de seus autores" (GUREVICH, 1993, p. xvii). O resultado desta "intersecção" foi um fenômeno sociocultural e religioso interessante que perdurou durante a Idade Média e alcançou ainda os séculos seguintes, o qual Gurevich denomina de "cristianismo popular" ou, mais especificamente, "catolicismo paroquial". Nas palavras dele:

> Não se deveria conceber a influência da ideologia oficial sobre a visão de mundo popular como um processo de mão única em que se semeiam novas ideias e crenças num solo virgem. Havia uma interação entre a ideologia da igreja e a cultura popular pré-cristã (ou, mais precisamente, não-cristã). O resultado desta influência mútua, conflituosa e multifacetada, foi um complexo ideológico-cultural que poderia ser chamado de "cristianismo popular" ou "catolicismo paroquial" (GUREVICH, 1993, p. 5).

É no interior deste "complexo ideológico-cultural" que é a paróquia medieval, onde Gurevich situa o processo de tradução que nunca abandona o esforço de conquistar as mentes das pessoas simples e controlar sua vida espiritual, até causar uma "dependência espiritual" do povo perante aqueles que "detinham o monopólio da palavra escrita". Mas, por outro lado, como explica o autor, as obras literárias produzidas nesse ambiente "não poderiam evitar o reflexo de certos aspectos significantes da religiosidade e visão de mundo populares" (GUREVICH, 1993, p. 2-3).

Neste tocante, a contribuição de Gurevich é valiosa para a qualificação das análises dos textos de Müntzer, pois, ao invés do dualismo entre "cultura oficial" *versus* "cultura popular" tão frequente nos estudos de Bakhtin, ele traz à tona exatamente a "mistura" entre cultura oficial e cultura popular, e a "mútua influência de ambas as tradições de consciência" (GUREVICH, 1993, p. xx). As formas literárias adotadas por Müntzer, como se verá nos capítulos seguintes, também são definidas em função do acesso a uma audiência ampla, variada e até mesmo internacional. Seu afã de oferecer ao "homem simples" um guia legítimo e confiável para a

gênese da fé verdadeira também são fortes indícios de uma postura que busca a "purificação" da religiosidade popular. Estes elementos serão analisados com mais detalhes no último capítulo, especialmente quando suas traduções litúrgicas estiverem em pauta.

Por ora, é necessário acrescentar mais duas contribuições advindas das análises de Gurevich sobre a cultura popular na Idade Média. Primeiro, vale a pena atentar para sua compreensão da cultura medieval como sendo formatada pela Cristandade de um modo bastante peculiar, pois propiciava a interação cultural entre elementos da elite e do povo nas mais diversas situações sociais. Na já citada entrevista que concedeu a Mazour-Matusevich, o medievalista explica inclusive sua preferência por outro termo para designar a cultura das pessoas simples, ao invés de descrevê-la como "cultura popular" apenas, enfatizando a circularidade cultural no interior da Cristandade:

> Atualmente, eu não estou sequer inclinado a usar o conceito de *cultura popular* de forma alguma, mas, ao invés disso, pensar em dois estratos da cultura medieval – alto e baixo – que não somente se mantinham em oposição um ao outro, mas também se intercambiavam e interagiam. Não penso que havia duas culturas medievais, mas somente uma; e creio que a cultura popular não deveria ser representada como autônoma. Em segundo lugar, cheguei gradativamente à conclusão de que a ideia mesmo de cultura popular é bastante dúbia. A elite cultural não era estranha à cultura popular, e elementos da alta cultura penetraram as massas iletradas (...) Por causa do celibato, esta elite não se reproduzia a si mesma, mas absorvia os melhores e mais talentosos representantes de todas as classes sociais, incluindo as mais baixas (MAZOUR-MATUSEVICH, 2010, p. 344).

Bakhtin já havia identificado esta circularidade, apesar de não a explorar suficientemente, ao descrever as festas e manifestações culturais da praça pública. Além do mais, ele também considerava que o gênio de Rabelais, em meados do século 16, fizera com que a cultura popular adentrasse definitivamente a literatura erudita (BAKHTIN, 2010, p. 62). Na verdade, o ingresso de indivíduos oriundos do povo em círculos culturais eruditos também não é via de mão única. Numa tentativa de definir quem eram os "simples" (*simpleton*), Gurevich recorre às proposições do filósofo russo Vladimir Solomonovich Bibler (1918-2000), para quem "os *simples* não eram encontrados apenas no universo popular dos iletrados ou não educados, mas também nas profundezas da consciência de eruditos, clérigos, e assim por diante" (MAZOUR-MATUSEVICH, 2010, p. 340-341). Aliás, o próprio Gurevich faz questão de lembrar que "na Idade Média, os não educados não eram de modo algum identificados com as ordens mais baixas da sociedade, uma vez que a grande maioria dos senhores também era iletrada" (GUREVICH, 1993, p. xv). Deste modo, é melhor compreender o complexo cultural que se

constituiu durante a Idade Média como um ambiente no qual a cultura popular não é autônoma, nem independente da cultura da elite, e esta última não está imune e nem consegue se livrar dos "genes populares" que os indivíduos que a compõem carregam (MAZOUR-MATUSEVICH, 2010, p. 341).

Não obstante, Gurevich depura o argumento de Bakhtin a respeito da circularidade que se expressa na cultura escrita do medievo. Mas, ao contrário de seu conterrâneo, Gurevich lança luz à função social dos escritores de textos cuja simplicidade era intencional: "Eles conscientemente se voltaram para uma ampla audiência, consistindo principalmente de iletrados e pessoas não educadas, buscaram contato direto com elas e lutaram tanto quanto possível para reduzir a distância que os separava" (GUREVICH, 1993, p. 15). Como já foi afirmado anteriormente, os escritos de Müntzer não encontram paralelos estilísticos e não possuem a sofisticação literária de Rabelais. Contudo, sua obra pode ser enquadrada nos tipos descritos por Gurevich, haja vista sua erudição teológica estar sempre atenta à comunicação do que ele designava como "origem genuína" da fé ao povo simples.

Ocorre, porém, que nem sempre o povo acolhe com tranquilidade, e quase nunca assimila de modo integral, mesmo o conteúdo intencionalmente produzido para sua instrução. Há que se atentar sempre para este "hiato". Tanto Gurevich quanto Bakhtin concordam com isto, mas divergem absolutamente no que diz respeito aos agentes culturais envolvidos nas mudanças, pois, de acordo com este último, o progresso e a novidade histórica eram propulsionados pela cultura popular. Gurevich, no entanto, defende que a cultura do povo simples é primeira e principalmente caracterizada pela imobilidade e pelo reconhecimento, ao invés da inovação e criatividade. De acordo com ele, na sociedade medieval,

> a preservação do *status quo* dizia respeito a todas as pessoas. Portanto, ouvintes comuns dos sermões e lendas não esperavam novos pensamentos da parte de seus pastores. Eles não eram sequer capazes de apreciar a originalidade. Seu apetite mental, desinteressado como era pela leitura, obtinha satisfação intelectual precisamente ao ouvir coisas que eram familiares. A cognição, para a maioria das mentes medievais, consistia em integrar novas informações às antigas; em uma palavra: reconhecimento (GUREVICH, 1993, p. 11).

Mas não se deve exagerar na noção de "imobilidade" da cultura popular. Como o próprio historiador russo esclarece a Mazour-Matusevich, não se trata de "estagnação absoluta", mas de uma dinâmica peculiar que experimenta mudanças de modo "extremamente lento, num ritmo evolucionário", ao invés de ímpetos revolucionários (MAZOUR-MATUSEVICH, 2010, p.

346). Por isso mesmo, o recurso a "modelos prévios" é uma estratégia bastante difundida entre autores que buscavam a legitimação de suas obras perante o público iletrado. Esta é, aliás, uma tendência facilmente discernível nos textos de Müntzer, que comumente invocava personagens bíblicas para justificar suas propostas e pretensões, tais como Daniel, Gideão, Zacarias, dentre outras, ou para desqualificar seus adversários, tais como Caifás, Nimrode etc. De acordo com Gurevich, para os indivíduos que integravam a "baixa cultura",

> um evento possuía autenticidade apenas à medida que pudesse ser situado sob um modelo correspondente. Ele tinha que estar identificado com algo que fosse além dos limites do individual e do único, dissolvendo-se no típico. O discernimento da essência dos eventos consistia sobretudo no reconhecimento de arquétipos definidos neles (GUREVICH, 1993, p. 125).

Destarte, diferentemente do que propunha Bakhtin, para Gurevich as transformações mais aceleradas e radicais eram características da "alta cultura, mais dinâmica, enquanto a baixa cultura era estática" (MAZOUR-MATUSEVICH, 2010, p. 346). Assim, qualquer análise que pretenda adjetivar manifestações socioculturais como sendo simultaneamente "populares" e "revolucionárias" precisa se confrontar com os aspectos indicados por Gurevich e outros estudiosos da cultura popular e do folclore, como se verá mais adiante. Uma das principais vertentes da recepção da teologia de Müntzer, representada por Engels e Bloch, e quase normativa nos estudos sobre o reformador publicados no Brasil – com louváveis exceções, como se verá nos capítulos seguintes –, associou ambos os termos, mas sem considerar devidamente as dinâmicas próprias da cultura e religiosidade popular.

É provável que a pregação de Müntzer tenha encontrado guarida entre as populações urbanas subalternas e, com menor probabilidade, entre os camponeses – há, inclusive, registros consideravelmente antigos a este respeito, conforme será discutido no último capítulo. Resta saber, contudo, se isto é consequência de seu nível de erudição e acesso aos suportes materiais disponíveis à cultura erudita – tais como a imprensa – ou indício de sua aceitação pela cultura e religiosidade especificamente popular, tendo sido capaz de vencer o que Gurevich chama de "censura prévia" da tradição folclórica. Ou, ainda, se a sobrevivência dos textos de Müntzer, a despeito da severa desqualificação que sua vida e reflexão receberam nos anos seguintes à sua execução, é resultado da conjunção dos fatores mencionados acima e das transformações que a própria cultura popular experimentaria com o acesso mais amplo à escrita e à publicação, como

consequência da invenção da imprensa. De qualquer forma, vale a pena citar as palavras de Gurevich a respeito dos modos de preservação próprios à cultura letrada e à tradição folclórica:

> Uma característica marcante do processo criativo no folclore é estar sujeito a um tipo de "censura preliminar" por seus ouvintes coletivos: a comunidade escolhe produções aceitáveis e rejeita outras; assim sendo, somente sobrevivem aquelas que foram aprovadas ou aceitas pela audiência e agradou aos seus gostos (...) Na literatura, pode haver uma discrepância entre o gosto contemporâneo e uma obra particular, de modo que, mesmo se ela for rejeitada pelo público, ainda continua a existir e pode futuramente receber um novo sopro de vida. No folclore, a "censura preliminar" é incondicional: produtos da criatividade individual que o coletivo se recusa a incorporar socialmente estão condenados a perecer (GUREVICH, 1993, p. 4).

As táticas adotadas pelos diferentes atores sociais na interação analisada por Gurevich são estudadas com mais detalhes por autores como Roman Jakobson, Peter Burke, Carlo Ginzburg, dentre outros, e suas contribuições para uma definição da "religião popular" no século 16 constituem-se em elementos indispensáveis para o que se busca defender aqui. Isto será assunto do próximo tópico deste capítulo. A esta altura, é necessário observar que Gurevich se dedicou exclusivamente a textos pertencentes à Idade Média, mais especificamente no intervalo dos séculos 6 a 13, período que ele descreve como sendo a "'era da escuridão na história da cultura popular" (GUREVICH, 1993, p. xvii). Com isto em mente, é preciso questionar a validade de suas teses para o contexto do início do século 16, quando a imprensa já causava significativas transformações no cenário cultural, com efeitos consideráveis para a cultura popular, inclusive.

Algumas respostas a estas indagações podem ser encontradas na própria obra que está sob consideração no momento. Em primeiro lugar, é preciso observar que a "dependência espiritual" do povo é um fato que Müntzer procura combater com muita veemência em quase todos os seus escritos. É possível concluir, portanto, que este elemento assinalado por Gurevich na cultura medieval ainda estivesse plenamente ativo nos dias de Müntzer, constituindo-se até mesmo em uma de suas mais duras críticas aos projetos reformadores alternativos com os quais ele interagiu. Em segundo lugar, o próprio Gurevich reconhece, no posfácio do livro, que "poderia ter embarcado em uma análise da cultura popular no período de transição da Idade Média para o início da modernidade, para demonstrar que a camada de consciência social medieval analisada permaneceu essencialmente inalterada" (GUREVICH, 1993, p. 224).

Deste modo, ao que fora apresentado sobre os estudos de Bakhtin, devem se juntar as avaliações críticas, as correções e as teses de Gurevich a respeito da cultura e religiosidade popular na

Idade Média para que os contornos da religiosidade vivida pelos interlocutores de Müntzer fiquem mais bem delineados.

1.5 Cultura e religião popular no século 16.

1.5.1 Lucien Febvre e o problema da incredulidade.

Quando se trata de discutir as crenças no início da modernidade, particularmente no contexto do século 16, o nome do historiador francês Lucien Febvre (1878-1956) surge como uma das principais referências teóricas. Seu livro sobre "o problema da incredulidade no século 16", publicado em 1942, marca uma reviravolta na historiografia do período. Portanto, iniciarei este tópico reunindo as contribuições da obra de Febvre para a tese que proponho aqui.

Logo na introdução da obra, Febvre toca em um aspecto da mentalidade dos indivíduos no século 16 que corrobora o que já fora dito anteriormente e reforça a premissa assumida aqui sobre a dimensão fronteiriça da reflexão teológica de Müntzer. De acordo com o historiador, "quando, colocando-nos bem em frente de um homem do século 16, interrogando-o, a ele e seus contemporâneos, tentamos definir sua fé, nunca estamos realmente seguros dele – nem de nós" (FEBVRE, 2009, p. 32).

A "insegurança" aludida por Febvre não advém, segundo ele mesmo explica, de um problema com as fontes disponíveis sobre a época, mas da mentalidade ou, para usar o termo adotado por Bakhtin e Gurevich ao se referirem à Idade Média, da cosmovisão dos contemporâneos. Por isso, o historiador francês é extremamente precavido ao vaticinar qualquer posição definitiva sobre as crenças no século 16, mesmo que a tese central do livro, paradoxalmente, elimine qualquer possibilidade de qualificar a obra de Rabelais como estando determinada por seu "ateísmo". De acordo com Febvre, uma afirmação como esta incorre no pecado mais grave possível a um historiador, a saber, o anacronismo. Para demonstrar a tese do autor, basta a citação de uma passagem clássica de sua obra:

> Pois, queiramos ou não, o clima de nossas sociedades ocidentais é, sempre, profundamente, um clima cristão. Outrora, no século 16, ainda mais: o cristianismo era o próprio ar que se respirava no que chamamos a Europa e que era a cristandade. Era uma atmosfera na qual o homem vivia a sua vida, toda a sua vida – e não apenas sua vida intelectual, mas também sua vida privada de atos múltiplos, sua vida pública de ocupações diversas, sua vida profissional, qualquer que fosse seu âmbito. Tudo, de

> certo modo automática, fatal e independentemente de toda vontade expressa de ser crente, de ser católico, de aceitar ou de praticar sua religião... (FEBVRE, 2009, p. 292).

Pode-se concluir, portanto, se assumirmos as conclusões de Febvre, que o cenário da primeira metade do século 16 – levando em consideração que Rabelais morreu em 1553 – não é significativamente diferente daquele descrito por Gurevich, pelo menos no tocante à visão de mundo dos indivíduos e da função aglutinadora da Cristandade. Mais do que isso, para o historiador francês, toda a existência individual estava como que "banhada" pelo cristianismo, sem que qualquer indivíduo pudesse escapar disso:

> Se se quisesse ou não, se se percebesse claramente ou não, as pessoas achavam-se mergulhadas desde o nascimento num banho de cristianismo, do qual não se evadiam nem mesmo na morte: pois essa morte era cristã necessária e socialmente, pelos ritos a que ninguém podia furtar-se – mesmo se estivesse revoltado diante da morte, mesmo se houvesse zombado e se tivesse feito de brincalhão em seus últimos momentos. Do nascimento à morte estendia-se toda uma cadeia de cerimônias, de tradições, de costumes, de práticas – que, sendo todos cristãos ou cristianizados, atavam o homem involuntariamente, mantinham-no cativo mesmo que ele se pretendesse livre. E, em primeiro lugar, cingiam sua vida privada (FEBVRE, 2009, p. 292).

Em que pese o fato de ser possível e necessário observar, a partir dos autores analisados até aqui e outros que se ocuparam deste fenômeno, os variados níveis de compromisso individual com a Cristandade neste período – de certa forma, relativizando a afirmação categórica de Febvre –, vê-se que suas teses corroboram as teorias discutidas até aqui no tocante ao fato de que a primeira metade do século 16 ainda não havia sedimentado aquilo que posteriormente se convencionou chamar de cosmovisão "moderna". É por isso que o historiador e medievalista brasileiro Hilário Franco Júnior, ao prefaciar a tradução da obra de Febvre publicada no Brasil, enfatiza que o século 16 não é marcado pela ruptura com a cultura medieval, sendo mais bem entendido como um momento de intensificações de crenças e concepções do mundo que já vinham se desenvolvendo há séculos. O historiador brasileiro descreve o universo mental dos contemporâneos de Müntzer de um modo que relativiza e reduz significativamente as distâncias entre cultura erudita e popular, fazendo lembrar as considerações de Gurevich sobre a concepção de mundo na Idade Média:

> Eles desconheciam o senso do impossível. Não tinham a noção de natural oposto a sobrenatural, as duas instâncias estando em constante comunicação. Fossem camponeses ou intelectuais, eles viam o universo povoado de demônios. Estavam

> culturalmente habituados a pensar segundo categorias enraizadas há muito, ainda que as evidências apontassem noutra direção (FRANCO JÚNIOR, 2009, p. 11).

De fato, Febvre insiste que os indivíduos do século 16 não conheciam razões para rejeitar o cristianismo e, quando, porventura, essas razões se apresentavam, faltavam-lhes as categorias mentais e as técnicas necessárias para dar suporte aos posicionamentos divergentes (FEBVRE, 2009, p. 387-390). E isto não se aplicava apenas aos simples. Para o historiador francês, esta situação é generalizada:

> Eles vivem à vontade num mundo singular em que os fenômenos não são exatamente detectados, em que o tempo não põe entre os acontecimentos e as existências uma ordem rigorosa de sucessões – em que aquilo que cessou de existir pode, entrementes, persistir, em que a morte não impede um ser de ainda existir e de refugiar-se em outros seres, desde que apresentem com ele certas similitudes – eles todos, mais ou menos, e não apenas os incultos, os tolos, os ignorantes (FEBVRE, 2009, p. 377).

Como se verá nos dois capítulos seguintes, a pesquisa sobre Müntzer desconsiderou quase totalmente estes elementos da cultura do século 16, reputando a muitas de suas propostas e atitudes um caráter de protagonismo individual e desviante da coletividade, ora designado em termos de genialidade precoce – como nas leituras de Zimmermann e Engels –, ora qualificado como indício de fanatismo e loucura – como pensam muitos seguidores de Lutero, desde Melanchton até Elliger, já no século 20! Contudo, quando se observa o quadro mental descrito pelos autores invocados até este ponto, a reflexão de Müntzer reassume os ares de normalidade e contemporaneidade. A pretensa "ortodoxia" cristã – uma tara do cristianismo oficial – não serve ainda para definir os limites dogmáticos do cristianismo, mesmo no século 16. E isto vale, obviamente, para as variadas vertentes do protestantismo. Ou seja, a extraordinariedade de Müntzer deve ser buscada em outros aspectos de sua obra, pois desvio da "norma" e confusão ideológica parecem ser a regra. As palavras de Lucien Febvre, ao descrever o contexto da década de 1530, corroboram esta afirmação:

> Teólogos que disputam entre si; príncipes que seguem este, depois aquele, com poucos meses de distância; fiéis profundamente perturbados, professando mais ou menos todas as opiniões sem concordar sobre nenhuma; uma massa rural semi-selvagem e entregue às superstições: elementos discordantes de uma situação confusa (FEBVRE, 2009, p. 244).

Em um contexto assim, não é possível estabelecer uma distinção nítida entre religião, política e economia no conjunto das motivações que levaram diversos segmentos sociais populares a reivindicar direitos e contestar o ordenamento sociopolítico vigente. Trata-se de um "século inspirado", em permanente busca por "um reflexo do divino" sobre todas as coisas (FEBVRE, 2009, p. 392). Deste modo, no tocante a Müntzer, é preciso reconhecer que as teses de Febvre oferecem uma moldura mais realista para situar sua teologia do que as insinuações de Zimmermann, Engels e, até certo ponto, Ernst Bloch, para os quais o reformador alemão formulou precocemente um projeto revolucionário de inspiração místico-religiosa. Parafraseando o que Febvre afirmou sobre o ateísmo no século 16, retroprojetar aspirações revolucionárias que ocorreriam apenas no século 18 e 19 para as primeiras três décadas do século 16 é incorrer no "pecado do anacronismo". Como sustentar o ímpeto revolucionário de quem reivindica estar a serviço da restauração de uma "*ordo creationis*" perdida exatamente pelo abandono da instituição eclesiástica das experiências que geram a fé autêntica, como Müntzer o faz em muitos de seus textos?

Um dos modos de se evitar este "pecado" é atentar para o fato destacado pelo historiador Denis Crouzet no posfácio da obra de Lucien Febvre. De acordo com ele, "no século 16, o uno desenvolvia-se antinomicamente na apropriação do múltiplo" (CROUZET, 2009, p. 405). Esta dinâmica inclui, evidentemente, a teologia. Conforme se viu no primeiro tópico deste capítulo, as três primeiras décadas do século 16 testemunharam profundas mudanças nas instâncias normativas e definidoras da "verdade" e "autoridade" religiosas, bem como no lugar da religião no ordenamento da vida social. Assim sendo, a consideração da pregação de Müntzer como sendo fruto de fanatismo, loucura ou heresia precisa ser contrabalançada com o clima propagandístico que imperava entre os projetos reformadores alternativos e concorrentes no período, mais do que assumida como se fosse possível confrontá-la com uma ortodoxia consolidada.

Igualmente precária é a identificação sumária entre Müntzer e os camponeses. Também neste caso é preciso considerar as afirmações de Febvre e Crouzet, percebendo que os aliançamentos no período ainda não eram regidos pela convicção ideológica ou pela pureza identitária, mas, ao invés disso, revelavam "uma lógica do ser que podia ser alcançada sempre fragilmente, sempre temporariamente". O próprio Müntzer sentiria na pele o desmanche irreversível de uma coligação sempre problemática e carente de engajamento existencial – e espiritual – profundo, como expressou na última carta enviada aos seus correligionários em Mühlhausen, como se verá com mais detalhes no último capítulo.

A obra de Febvre, por mais que tenha estabelecido importantes marcos sobre a mentalidade e a cosmovisão dos indivíduos no decorrer do século 16, não aprofunda as reflexões sobre o tema da religião popular. Talvez porque o autor tenha pressuposto que a cosmovisão prevalecente ainda tinha tanto em comum com a mentalidade camponesa que não se justificaria estabelecer uma distinção entre cultura erudita e cultura popular em uma "sociedade de hábitos camponeses", que envolviam desde a linguagem até a percepção do tempo, passando pela compreensão mítica da história e pelas especulações sobre o divino (FEBVRE, 2009, p. 308-342). Mas é fato que a religião popular guardava métodos e modos muito próprios, "jeitos" diferentes de se crer no "uno". O século de Rabelais e Thomas Müntzer é o mesmo em que viveu, para mencionar apenas um exemplo, Domenico Scandella, o Menocchio, personagem fundamental para as teses de Carlo Ginzburg e muito relevante para o objeto desta pesquisa.

1.5.2 Os filtros e redes de leitura da religião camponesa: a hermenêutica teológica de Menocchio de acordo com as teses de Carlo Ginzburg.

Em uma passagem da obra de Febvre, o historiador francês elabora uma avaliação sobre a "linguagem de camponeses" que, em sua opinião, caracteriza com mais ou menos intensidade todos os indivíduos do século 16:

> Linguagem extensa, palavrosa, muitas vezes desprovida de ritmo e de andamento; linguagem de camponeses que falam raramente – mas que, quando lhes é dada a oportunidade, falam inesgotavelmente, perdem-se nas explicações e nos incidentes, nos detalhes e nas circunstâncias – porque são inábeis em desenredar a meada de seu pensamento; porque têm tempo, muito tempo, todo o tempo... (FEBVRE, 2009, p. 313).

Em uma obra esplêndida, o historiador italiano Carlo Ginzburg se dedicou a analisar os acontecimentos que marcaram a vida de um desses camponeses, chamado Domenico Scandella, ou "Menocchio". Já no prefácio, Ginzburg elabora uma importante crítica às teses de Lucien Febvre que, aliás, é estendida às demais "extrapolações indevidas" do que se convencionou chamar de "história das mentalidades", quando pretende abarcar o modo de vida de indivíduos distintos de toda uma era a partir das análises de um grupo social específico.

Ginzburg reafirma a validade do método de Febvre quando o assunto é demonstrar a "inexistência de um presumível 'ateísmo' em Rabelais". Porém, discorda da extrapolação dos

resultados da análise de um indivíduo que representa um grupo social significativamente restrito como se constituíssem um modelo válido para o "coletivo". O historiador italiano questiona: "Quem eram aqueles mal identificados 'homens do século 16'?". E desenvolve seu argumento, sugerindo as peculiaridades dos mais diversos grupos sociais e enfatizando especialmente a generalização de Febvre sobre os camponeses:

> Graças à noção interclassista de "mentalidade coletiva", os resultados de uma investigação conduzida sobre um pequeno estrato da sociedade francesa composto por indivíduos cultos são tacitamente ampliados até abarcar completamente um século inteiro (...) Os camponeses, isto é, a grande maioria da população daquela época, são vislumbrados no livro de Febvre só para serem apressadamente liquidados como "massa (...) semisselvagem, vítima das superstições", enquanto a afirmação de que era impossível, naquele tempo, formular uma posição irreligiosa consequente em termos críticos traduz-se em outra – bastante previsível – de que o século 17 não era o século 16 e Descartes não era contemporâneo de Rabelais (GINZBURG, 2006, p. 24).

Para corrigir os exageros de Febvre, Ginzburg propõe uma metodologia que considere a especificidade da cosmovisão dos variados grupos sociais existentes no século 16. Obviamente, isto não significa pressupor a existência autóctone de nenhum deles, mas de perceber o que lhes seja próprio no processo de circularidade cultural já indicado por Bakhtin. Por outro lado, não se trata de imaginar uma "cultura homogênea, comum tanto aos camponeses como aos artesãos da cidade" (GINZBURG, 2006, p. 25), mas de atentar para os "desníveis culturais no interior das assim chamadas sociedades civilizadas" (GINZBURG, 2006, p. 12). Consequentemente, é preciso repetir que, da perspectiva da pertença cultural, Müntzer não é Rabelais. Sua formação, bem como sua existência errática, está mais próxima das camadas populares do que dos ambientes eruditos frequentados pelo seu contemporâneo francês. Todavia, será que isto é suficiente para identificá-lo com a cultura e a religiosidade camponesa?

A resposta a esta questão exige a consideração atenta dos achados e conclusões de Ginzburg a respeito de Menocchio, um moleiro que viveu na região do Friuli, no norte da Itália, entre 1532 e 1600, tendo sido executado pela Inquisição sob a acusação de propagar heresias, mesmo após sentenciado por um julgamento anterior e proibido de continuar espalhando aquele tipo de opiniões. Para Ginzburg, Menocchio representa um "caso-limite" nas relações entre a alta e a baixa cultura no contexto europeu, pois,

> (...) repropõe, com força, um problema cuja importância só agora se começa a perceber: as raízes populares de grande parte da cultura europeia, medieval e pós-

> medieval. Figuras como Rabelais e Bruegel não foram, provavelmente, exceções notáveis. Todavia, fecharam uma época caracterizada pela presença de fecundas trocas subterrâneas, em ambas as direções, entre a alta cultura e a cultura popular (GINZBURG, 2006, p. 189).

Curiosamente, Ginzburg situa a mudança na relação entre os distintos círculos culturais exatamente na década posterior à morte de Müntzer, estabelecendo como seus eventos marcantes a guerra dos camponeses e os acontecimentos em torno da cidade de Münster:

> Mas a crise decisiva ocorrera algumas décadas antes [do primeiro processo contra Menocchio, em 1584], com a guerra dos camponeses e o reino anabatista de Münster. Então se impôs às classes dominantes, de maneira dramática, a necessidade de recuperar, mesmo ideologicamente, as massas populares que ameaçavam escapar a qualquer forma de controle vindo de cima – porém mantendo e até acentuando as distâncias sociais (...) O caso de Menocchio se insere nesse quadro de repressão e extinção da cultura popular (GINZBURG, 2006, p. 190).

De acordo com as descrições do historiador italiano, Menocchio é uma figura representativa dos pontos de contato das culturas erudita e popular. Diferentemente da enorme maioria de seus contemporâneos camponeses, ele sabe ler e tem acesso, mesmo que restrito e indireto, a alguns livros. Estas credenciais, porém, não lhe franqueavam o ingresso aos círculos eruditos, fato que é fartamente demonstrado por Ginzburg, especialmente porque a exegese que Menocchio produzia dos textos que lia não se ajustavam aos cânones hermenêuticos da cultura oficial. Por outro lado, acentuavam a desconfiança tradicional que os camponeses tinham de alguém como ele, por ser moleiro de profissão: "A hostilidade secular entre camponeses e moleiros consolidara a imagem do moleiro esperto, ladrão, enganador, por definição destinado às penas do inferno" (GINZBURG, 2006, p. 181).

Por isso, Ginzburg propõe a "atipicidade da figura social de Menocchio", que era diferente da "multidão anônima de camponeses", mas, ainda assim, "também era um camponês que trabalhava na terra – 'um camponês vestido de branco', como o descreveu o ex-advogado Alessandro Policreto, que o encontrara rapidamente antes do primeiro processo" (GINZBURG, 2006, p. 182). O surgimento desta figura "atípica", no entanto, não se deu de modo fortuito. Para o historiador italiano, dois processos históricos convergiram para tornar possível alguém como Menocchio: "a invenção da imprensa e a Reforma". Nas palavras de Ginzburg (2006, p. 25):

> A imprensa lhe permitiu confrontar os livros com a tradição oral em que havia crescido e lhe forneceu as palavras para organizar o amontoado de ideias e fantasias que nele conviviam. A Reforma lhe deu audácia para comunicar o que pensava ao padre do vilarejo, conterrâneos, inquisidores – mesmo não tendo conseguido dizer tudo diante do papa, dos cardeais e dos príncipes, como queria.

A existência e a personalidade de Menocchio configuram-se, deste modo, num tópico indispensável para se compreender o contexto sociocultural no qual Müntzer elaborava sua teologia. O moleiro italiano faz ruir a bipolaridade entre "senhores" e "camponeses", "clero" e "laicato", "eruditos" e "iletrados", inserindo entre estas categorias níveis intermediários – "atípicos" – que poderiam ser multiplicados quase que indefinidamente. Como se verá a seguir, a religiosidade de Menocchio guarda inquestionáveis semelhanças com algumas posições assumidas por Müntzer. Mesmo assim, não seria correto equipará-los, tendo em vista as discrepâncias igualmente evidentes e profundas entre ambos.

Ao discorrer sobre as relações de Menocchio com os movimentos reformadores protestantes, o próprio Ginzburg afirma que "no complexo quadro religioso da Europa do século 16", o modo como o moleiro concebia a Igreja "nos remete, principalmente e em mais de um ponto, às posições dos anabatistas" (GINZBURG, 2006, p. 53). Todavia, continua o historiador, não seria possível enquadrar Menocchio tranquilamente entre os anabatistas, pois, se, por um lado, há vários elementos em seus discursos que concordam com as posições anabatistas, por outro, "a heterogeneidade dos textos indicados por Menocchio como 'fontes' de suas ideias religiosas é o que se pode imaginar de mais distante dos preconceitos rígidos e sectários dos anabatistas" (GINZBURG, 2006, p. 54).

Como se verá nos capítulos seguintes, a relação entre Müntzer e os anabatistas é um fato indiscutível, mesmo que as mútuas influências entre ambos possam ser exageradas, às vezes intencionalmente, como é o caso daqueles que pretendiam desqualificar as reivindicações anabatistas em Münster acusando-lhes de estarem possuídos pelo "espírito de Müntzer". Porém, o que é mais interessante de observar é que o elemento discordante entre Menocchio e os anabatistas assinalado por Ginzburg parece aproximar ainda mais o moleiro italiano do reformador alemão, a saber, sua desconfiança das "Escrituras Sagradas".

De acordo com os relatos preservados do julgamento de Menocchio e analisados por Ginzburg, o moleiro acreditava que "a Sagrada Escritura tenha sido dada por Deus, mas, em seguida, foi adaptada pelos homens" e que "a Sagrada Escritura fora inventada para enganar os homens" (GINZBURG, 2006, p. 44). Esta suspeita do texto escriturístico, no entanto, não resulta no

completo desprezo pela mensagem bíblica. Ao invés disso, Ginzburg explica que, para Menocchio, "a Escritura lhe parecia um livro diferente dos demais porque continha um núcleo dado por Deus" (GINZBURG, 2006, p. 70). Esta relação ambígua com o texto escriturístico é abundante nos escritos de Müntzer. Obviamente, as críticas e considerações deste último a respeito do tema são mais bem elaboradas, seja no tocante à competência de cada um dos dois para a técnica da leitura dos textos, seja da perspectiva da tradição dogmática cristã oficial. Mesmo assim, é digno de nota o fato de que essa suspeita de que a Bíblia esteja sendo usada para enganar constitua um vínculo entre Müntzer e um representante das camadas sociais subalternas, como Menocchio.

E não apenas isso, mas também a preferência de Menocchio por uma "religião prática", fundamentada em "boas obras", aproxima-lhe consideravelmente do reformador alemão, para quem a justificação pela fé, conforme postulada por Lutero e seus seguidores, seria a desvirtuação da obra de Cristo em um "Cristo melífluo", isto é, com "sabor de mel", simbolizando a completa passividade pela qual os indivíduos deveriam acolher o perdão de seus pecados e a consequente salvação eterna. O modo como Ginzburg descreve as intuições de Menocchio sobre quem era Cristo e o que sua paixão representara para os seres humanos revela muitos pontos convergentes com o que Müntzer publicara em alguns de seus principais textos, como o "Manifesto de Praga", por exemplo, no qual ele defendia que a fé genuína resultava de ouvir a Deus no interior de uma experiência de sofrimento "*cristiforme*", isto é, que tem a Cristo como modelo e não como redentor. Já no caso de Menocchio, Ginzburg registra que, para ele:

> Cristo também teria dado aos homens, através da sua paixão, um modelo de comportamento: "Ele ajudou (...) a nós, cristãos, sendo um espelho para nós, e assim como ele foi paciente e sofreu por nos amar, que nós morramos e soframos por amor a ele. Não devemos nos maravilhar porque morremos, já que Deus quis que seu filho morresse" (GINZBURG, 2006, p. 44-45).

É claro que, como se verá nos capítulos seguintes, Müntzer manifesta sérias reservas também com relação à invocação de Cristo como exemplo de sofrimento paciente, que permanece imóvel diante de estruturas sociais opressoras, o que pode ser constatado especialmente em suas controvérsias com Karlstadt e a comunidade de Orlamünde por ocasião da organização das "Ligas dos Eleitos", em Allstedt. Mas não há dúvidas de que ele teria muito menos reservas para com as convicções de Menocchio a respeito de Cristo ser "só um homem, e todos os homens serem filhos de Deus, 'da mesma natureza daquele que foi crucificado'", de modo que

a redenção humana não pudesse ser obtida pelo sacrifício expiatório, mas somente pelo engajamento em condutas penitenciais (GINZBURG, 2006, p. 45).

Outro tópico presente nas opiniões de Menocchio e nas reflexões teológicas de Müntzer – e talvez ainda mais relevante do que os anteriores – tem a ver com a atuação do Espírito como transcendendo as fronteiras da religião cristã, podendo, inclusive, promover salvação em contextos religiosos diversos. Conforme explica Ginzburg, Menocchio parece ter praticado uma religiosidade na qual "a apaixonada exaltação da equivalência de todas as fés, com base na iluminação concedida, em igual medida, a todos os homens" resultou no rechaço contra o clero e aqueles que se arvoravam juízes da consciência alheia. Nas palavras do moleiro: "A majestade de Deus distribuiu o Espírito Santo para todos: cristãos, heréticos, turcos, judeus, tem a mesma consideração por todos, e de algum modo todos se salvarão" (GINZBURG, 2006, p. 41).

Para Ginzburg, a compreensão pneumatológica revelada nos registros do julgamento sobre Menocchio indica a articulação entre reivindicação de direitos, contestação das hierarquias e experiência religiosa. Tais elementos também se encontram nos textos de Müntzer e nas fontes a seu respeito. De acordo com o historiador italiano, "a consciência dos próprios direitos para Menocchio nascia de um plano especificamente religioso". E continua seu argumento, descrevendo com mais detalhes as bases constitutivas deste "plano religioso":

> Um moleiro pode pretender expor as verdades da fé ao papa, a um rei ou príncipe porque carrega dentro de si o espírito que Deus deu a todos. Pela mesma razão, pode ousar "falar muito contra os superiores, por suas más obras". O que levava Menocchio a negar, de maneira impetuosa, em seus discursos as hierarquias existentes não era só a percepção da opressão, mas também a ideologia religiosa que afirmava a presença, em cada homem, de um "espírito", ora chamado de "Espírito Santo", ora de "espírito de Deus" (GINZBURG, 2006, p. 52).

A possibilidade de a salvação divina – o que, para Müntzer, é sinônimo de ter a experiência de fé autêntica que caracteriza os "eleitos" – se manifestar para além das fronteiras da tradição cristã também é sugerida indiretamente por Müntzer em alguns de seus textos e explicitamente afirmada por ele numa passagem do panfleto sobre o "Desnudamento da falsa fé". Vale a citação do trecho da obra de Müntzer, pela similaridade com o que Ginzburg descreve sobre Menocchio e suas opiniões sobre a Bíblia e o Espírito: "Mesmo que alguém, durante toda a sua vida, nunca tivesse ouvido ou lido a Bíblia, poderia certamente por si mesmo, através do correto

ensino do espírito, ter uma fé cristã autêntica, como tiveram todos os que, sem quaisquer livros, escreveram as Sagradas Escrituras" (ThMA 1, n. 7, p. 335).[8]

A igualdade entre os indivíduos e a posse comunitárias dos bens também estão no cerne das acusações que levaram à decapitação de Müntzer. Em um dos panfletos contra ele, cuja autoria é atribuída por muitos a Philip Melanchton, afirma-se explicitamente que dentre as muitas heresias que ele pregava, encontra-se a ideia de que "todos os homens são iguais". Porém, conforme é apresentado no capítulo seguinte, as convicções de Müntzer são tidas como decorrência de seu apelo a um princípio presente na tradição cristã primitiva, segundo o qual "tudo pertencia a todos igualmente" (*omnia sunt communia*).

Em um artigo sobre o tema, Friedemann Stengel (2011) adverte para o fato de que a expressão não ocorre em nenhuma outra passagem dos textos do próprio Müntzer, aparecendo unicamente no contexto de sua "confissão" obtida sob tortura. Além disso, Stengel afirma que a noção de comunidade dos bens era familiar para diferentes grupos contemporâneos a Müntzer, dentre os quais o movimento camponês. Assim sendo, a conclusão de Ginzburg sobre a ênfase pneumatológica das posições de Menocchio indicam que a teologia de Müntzer, por mais que tenha se pautado por princípios contidos na tradição cristã primitiva, convergia para um tópico igualmente presente na compreensão religiosa típica dos "homens comuns", fato que, por sinal, até poderia justificar a ausência do termo em seus escritos, haja vista existir para ele uma correspondência na prática.

Porém, apesar das convergências assinaladas, não seria adequado concluir que Müntzer e Menocchio compartilhassem a mesma cultura religiosa. Ao invés disso, é mais correto supor que ambos testemunhem a circularidade cultural também no tocante à religiosidade, situando-se cada um deles num "nível" específico entre a alta e a baixa cultura. Enquanto Müntzer recebeu formação teológica e acadêmica formal, desempenhando funções sacerdotais para as quais fora oficialmente nomeado pela instituição eclesiástica, Menocchio ainda encarnava uma tradição oral "profundamente radicada nos campos europeus, que explica a persistência tenaz de uma religião camponesa, intolerante quanto aos dogmas e cerimônias, ligada aos ciclos da natureza, fundamentalmente pré-cristã" (GINZBURG, 2006, 171).

[8] *Wenn eyner nu seyn lebenlang die Biblien wider gehöret noch gesehen het, kündt er woll für sich, durch die gerechten lere des geystes eynen vnbetrieglichen Christenglauben haben, wie alle die gehabt, die one alle bücher die heylige schrifft beschriben haben.*

No entanto, ao mesmo tempo em que tais diferenças precisam ser respeitadas, não é possível imaginar nenhum dos dois como indivíduos completamente isolados do contexto religioso um do outro. Ao discorrer sobre a situação de Menocchio, Ginzburg observa que, em alguns casos, suas opiniões religiosas de fato parecem ser constituídas de "matéria realmente estranha ao cristianismo", que para ele são "indícios de uma religião camponesa, que assimilara e remodelara elementos estranhos – a começar pelos do cristianismo" (GINZBURG, 2006, p. 171). Como se vê, não se trata de uma outra religião, mas de um processo de bricolagem, de adaptação por meio da combinação, resultando em uma identidade religiosa que "decerto não ignorava os dogmas do cristianismo: simplesmente os traduzia em imagens que correspondiam à sua realidade, às suas aspirações e fantasias" (GINZBURG, 2006, p. 171).

É importante observar que mesmo os distintos projetos reformadores em voga no século 16 não escapam desta dinâmica. Isto porque, conforme explica Ginzburg, apesar de convergências pontuais, as posições de Menocchio não se coadunam com o anabatismo, muito menos com um "luteranismo genérico" e, obviamente, não se alinham ao catolicismo oficial, mas podem indicar a existência de "um ramo autônomo de radicalismo camponês que o tumulto da Reforma contribuíra para que emergisse, mas que era muito mais antigo do que a Reforma" (GINZBURG, 2006, p. 56).

Esta "autonomia", no entanto, também não deve ser exagerada. Como já foi afirmado neste tópico, além da Reforma, a imprensa também cooperou para o surgimento de tipos como Menocchio. Ginzburg elabora inclusive uma lista de livros aos quais o moleiro certamente teve acesso, destacando que a capacidade e o gosto pela leitura pudessem ser muito mais amplos e intensos do que se supunha tradicionalmente (GINZBURG, 2006, p. 67-70). Este fato sugere que, pelo menos em alguma medida, Menocchio se inspirava nos textos. Mas, o que é mais significativo do que a capacidade de acessar e ler estes textos, em sua hermenêutica dos conteúdos lidos se desencadeava um processo combinatório no qual residiria a originalidade de suas opiniões. Nas palavras do historiador italiano:

> Menocchio não reproduzia simplesmente opiniões e teses de outros. Seu modo de lidar com os livros, suas afirmações deformadas e trabalhosas são sem dúvida sinais de uma reelaboração original. É evidente que esta não partira do nada. Cada vez com mais nitidez, vemos como ali se encontram, de modos e formas a serem ainda precisados, correntes cultas e correntes populares (GINZBURG, 2006, p. 93).

Deste modo, ainda de acordo com Ginzburg, é indispensável observar a dinâmica presente na cultura e religião popular de inserir um "filtro" entre a página e a consciência, fazendo com que "a rede interpretativa", composta de tradições orais profundamente arraigadas entre os "homens simples", fosse "de longe mais importante do que a 'fonte'[textual]" (GINZBURG, 2006, p. 82). Portanto, seria completamente inadequado supor que camponeses, artesãos, mercadores e tantos mais que compunham a categoria dos "homens simples", recebessem passivamente a instrução religiosa advinda de quem quer que fosse. Pelo contrário, sua leitura era deformadora, lacunar, seletiva. A este respeito, vale a pena citar literalmente as observações de Ginzburg (2006, p. 72):

> Confrontando, uma por uma, as passagens dos livros por ele [isto é, Menocchio] citados com as conclusões às quais chegava (ou até mesmo com o seu modo de referi-las aos juízes), nos vemos às voltas, invariavelmente, com lacunas e deformações, às vezes profundas. Qualquer tentativa de considerar esses livros "fontes" no sentido mecânico do termo cai ante a agressiva originalidade da leitura de Menocchio.

E o historiador continua, descrevendo um intricado e, ao mesmo tempo, delicado processo hermenêutico característico da cultura e religiosidade popular, marcadas como são pela oralidade:

> Mais do que o texto, portanto, parece-nos importante a chave de sua leitura, a rede que Menocchio de maneira inconsciente interpunha entre ele e a página impressa – um filtro que fazia enfatizar certas passagens enquanto ocultava outras, que exagerava o significado de uma palavra, isolando-a do contexto, que agia sobre a memória de Menocchio deformando a sua leitura. Essa rede, essa chave de leitura, remete continuamente a uma cultura diversa da registrada na página impressa: uma cultura oral (GINZBURG, 2006, p. 72).

É interessante observar, neste processo, que nem os textos, nem as tradições orais permanecem intactas, mas são significativamente alterados por uma espécie de "choque" que repercute em ambos, produzindo sentidos novos e diversos: "Foi o choque entre a página impressa e a cultura oral, da qual era depositário, que induziu Menocchio a formular (...) as 'opiniões que saíram da *sua* própria cabeça" (GINZBURG, 2006, p. 72-73).

Eis, portanto, uma contribuição valiosa de Ginzburg para a tese que se defende aqui. Pois não se trata de tentar reconstituir essencial ou exatamente a cultura e a religião popular – tarefa, aliás, impossível, haja vista a inexistência de fontes diretas a ela, como já se mencionou

anteriormente –, para, então, compará-la com as posições de teólogos como Müntzer. Importa, ao invés, atentar para os agenciamentos dos mais diferentes grupos e atores sociais no processo de tradução cultural em que estão envolvidos e no qual a religião exerce um papel indiscutível, sendo mesmo uma dimensão propícia para que os diferentes níveis culturais se "choquem".

1.5.3 Os conceitos de "diglossia" e "biculturalidade" como exemplos de agenciamento cultural a partir das teorias de Peter Burke.

A existência de personalidades como Menocchio traz à tona a necessidade de se considerar a cultura e a religião popular como interlocutoras ativas no contexto da Reforma Protestante. Entretanto, este aspecto permaneceu quase intocado na pesquisa que se desenvolveu em torno da vida e obra de Müntzer. As análises de sua teologia tendem a emoldurá-la no que até aqui se descreveu como "cultura alta", "erudita", "oficial", interpretando suas ênfases como inquestionavelmente oriundas do campo mais popular da sociedade alemã do período, isto é, como se se constituíssem em reivindicações dos próprios camponeses. Müntzer seria, neste caso, porta-voz dos camponeses ou, como alguns equivocadamente chegaram a supor, um dentre eles.

Ora, se é possível estender o conceito de "camponeses" até o perfil sociológico de Menocchio, como defende Ginzburg, o mesmo não se dá com Müntzer. Entre o reformador alemão e o moleiro italiano, há uma considerável diferença de nível cultural. É certo que Menocchio se distanciava da enorme maioria camponesa por saber ler e possuir livros – nenhum deles de autoria de Müntzer, diga-se de passagem. Mas é necessário observar que não há registro de que tenha escrito sequer um panfleto e suas opiniões foram preservadas apenas nos autos dos julgamentos que resultaram em sua sentença de morte.

Müntzer, por sua vez, recebera educação acadêmica formal, pertencia ao clero e exercera funções pastorais, tendo sido, em algumas ocasiões, nomeado para o cargo de pregador titular de igrejas em algumas localidades. Não apenas lia e escrevia em latim, mas dominava também outros dialetos do alemão falado e escrito em seus dias. Gozava do respeito e reconhecimento de muitos membros da elite social de seus dias, sejam eles clérigos ou leigos, como revela o modo deferente pelo qual era tratado em suas correspondências. Além disso, conseguia acessar os métodos mais variados para expressar suas "opiniões" e, diferentemente de Menocchio, podia recorrer a outos meios, quando a palavra não lhe era franqueada. O "Manifesto de Praga", de 1521, por exemplo, possui inclusive uma versão publicada em tcheco.

Por outro lado, teólogos vinculados a Lutero – e à universidade de Wittenberg, sublinhe-se, lembrando-se do que fora dito sobre a importância daquela instituição no período, conforme descrito no primeiro tópico deste capítulo – consideravam-no um "agitador da turba" [*Aufrührer vom Pöbel*], "possesso pelo demônio" e "propagador de heresias". Evidentemente, pois, Müntzer também não se enquadra entre os teólogos acadêmicos, sejam eles católicos ou não. Deste modo, sua teologia transita entre os nichos culturais eruditos e populares. Trata-se de um caso de "tradução cultural", já mencionado quando se abordou os estudos de Gurevich sobre a cultura medieval, mas que fica mais claro quando se considera as teses do historiador inglês Peter Burke a respeito da cultura popular no início da modernidade.

Burke é autor de um dos estudos mais detalhados sobre o tema no período que nos interessa diretamente aqui. Publicada em 1978 sob o título "Cultura Popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800", a obra oferece uma cuidadosa análise das dinâmicas culturais populares, bem como do interesse que despertaram em intelectuais e pesquisadores desde o século 18. A tese central do livro de Burke é que a pesquisa sobre a cultura popular na Europa deste período pode ser dividida em duas fases: em um primeiro momento, que dura até meados do século 17, é possível observar a participação da elite nas manifestações culturais populares, mesmo que afetada por certo desprezo. Em seguida, na fase que abrange a segunda metade do século 17 até o início do século 19, constata-se o progressivo distanciamento das elites e um considerável aumento da curiosidade e até mesmo "admiração" de seus membros pelo "'povo' do qual brotara essa cultura estranha" (BURKE, 2010, p. 375). Deste modo, Müntzer está enquadrado em uma situação cultural que será profundamente alterada no século seguinte, principalmente no que tange à cultura popular.

O cuidado de Burke na precisão conceitual e nas análises das fontes que permitem acesso à cultura popular resultou na enumeração de exemplos abundantes e ricos em detalhes, que abrangem desde as estruturas da cultura popular até seus modos de expressão e suas dinâmicas de transformação, passando pelos temas e tópicos preferidos pelo povo. Deste modo, a inclusão completa de cada um dos exemplos e das situações descritas por ele na obra em questão atrasaria sobremaneira o percurso teórico elaborado até aqui e exigiria muito mais espaço do que considero ser conveniente para a discussão entabulada neste capítulo. Destarte, focarei apenas nas passagens e afirmações da obra que julgo essenciais para compor o quadro referencial da cultura e religião popular nos dias de Thomas Müntzer. Antes, porém, é útil mencionar as tentativas de definição dos conceitos centrais para a discussão do tema, tais como "cultura" e "popular", apresentadas por Burke.

Na introdução que escreveu para a versão espanhola de sua obra – traduzida para o português e incluída na versão publicada no Brasil –, Burke confessa ter adotado o conceito de cultura em perspectiva mais "estrita" do que aquela que vinha sendo debatida nos estudos de história cultural no decorrer da década de 1970. Isto significa que, pelo termo "cultura", como ele mesmo explica, o autor "levou em conta o cotidiano", enfatizando nas análises os "artefatos" e "apresentações", mais do que a amplitude das relações sociais do período. Nas palavras dele:

> Na prática, devo admitir, o livro concentra-se numa série mais estreita de objetos (principalmente imagens, material impresso e casas) e atividades (especialmente canto, dança, representação teatral e participação em rituais), a despeito da tentativa de colocar esses objetos e atividades em um contexto social, econômico e político mais amplo (BURKE, 2010, p. 23).

Ainda sobre a definição de "cultura", o historiador inglês afirma no prólogo do livro: "(...) a minha definição [de cultura] é a de 'um sistema de significados, atitudes e valores partilhados e as formas simbólicas (apresentações, objetos artesanais) em que eles são expressos ou encarnados'" (BURKE, 2010, p. 11). No mesmo prólogo, o autor oferece uma definição geral para "cultura popular", como segue: "Quanto à 'cultura popular', talvez seja melhor de início defini-la negativamente como uma cultura não oficial, a cultura da não elite, das 'classes subalternas', como chamou-as Gramsci" (BURKE, 2010, p. 11). Dentre os grupos sociais que compunham a "não elite", Burke destaca os artesãos e camponeses, às vezes referindo-se a eles pela expressão "povo comum".

Além desta definição preliminar, Burke acrescenta na referida introdução que, desde os estudos de Bakhtin, o termo "popular" não mais se vincula a um grupo social específico, mas também adquiriu a conotação de designar "o rebelde que existe em todos nós" (BURKE, 2010, p. 17). Esta observação é importante, porque revela a intencionalidade de alguns agentes no envolvimento com a cultura popular, mesmo que tenham tido acesso à cultura e à formação disponível às elites. A este respeito, Burke sugere o instigante conceito de "biculturalidade", que ele mesmo desdobra em "diglossia" cultural, para designar aqueles indivíduos que "aprenderam o que hoje chamamos de canções e contos populares na infância, como todo mundo aprende, mas que também participaram de uma cultura 'alta', ensinada em escolas secundárias, universidades, cortes etc., às quais as pessoas comuns não tiveram acesso" (BURKE, 2010, p. 18).

Trata-se de pessoas capazes de transitar pelos diferentes círculos culturais de uma sociedade ou, para usar a expressão de Ginzburg, atravessar os "desníveis" de determinados contextos culturais, efetuando trocas entre as diferentes classes sociais e, consequentemente, produzindo textos ou "artefatos" e "apresentações", no linguajar de Burke, que não se enquadram exatamente em nenhum paradigma cultural específico. São sujeitos que, recorrendo a um paralelo linguístico, Burke descreve pelo termo "diglossia", isto é, "a competência em duas variedades da mesma língua, com um mesmo orador passando de uma variedade a outra de acordo com a situação, o assunto da conversação e assim por diante" (BURKE, 2010, p. 18). Esta competência, de acordo com o historiador inglês, seria indispensável para o processo de mediação ou tradução cultural no início da modernidade. Nas palavras do autor:

> (...) havia um grupo de pessoas que ficavam entre a grande e a pequena tradição [isto é, entre a tradição cultural dos simples e dos eruditos, respectivamente], e atuavam como mediadores. Certamente, é possível apresentar a cultura dos inícios da Europa moderna como constituída por três, e não duas, culturas, visto que a barreira da alfabetização não coincidia com a barreira do latim. Entre a cultura letrada e a cultura oral tradicional vinha o que se poderia chamar de 'cultura dos folhetos', a cultura dos semiletrados, que tinham frequentado a escola, mas não por muito tempo (BURKE, 2010, p. 99).

Dentre os representantes desta "*midcult*, situada entre a grande e a pequena tradição, alimentando-se de ambas" (BURKE, 2010, p. 99), Burke inclui os "frades", grupo que protagonizou intensos confrontos com Müntzer no início de sua trajetória pastoral. Para o autor, "os frades eram anfíbios ou biculturais, homens da universidade e homens da praça de mercado" (BURKE, 2010, p. 107). Na verdade, o historiador enxerga na produção destes religiosos uma fonte privilegiada para se compreender a cultura popular no período, pois seus sermões, publicados "durante suas vidas ou logo após suas mortes, parecem menos sujeitos às distorções" da cultura popular, bastante características em outros tipos de fontes escritas e, por óbvio, em se tratando do início do século 16, oriundas da cultura erudita (BURKE, 2010, p. 102).

Para Burke, os sermões deste grupo tinham uma linguagem intencionalmente coloquial e possuíam alguma semelhança com as "peças teatrais", pois, antes de virem a público em forma textual, eram proclamados oralmente diante de uma audiência capaz de discernir a mensagem também por meio dos "gestos e expressões faciais" do pregador (BURKE, 2010, p. 170). Na opinião do historiador, "o sermão como um todo merece estudo enquanto forma de arte popular, 'popular' no sentido em que se dirigia com frequência a um público de artesãos e camponeses,

sendo às vezes composto e apresentado por um 'pregador artífice'", isto é, capaz de "colorir seus sermões com *exempla* ou estórias contendo uma moral" (BURKE, 2010, p. 184).

Grande parte dos textos escritos por Müntzer possui forma sermônica e muitos deles recorrem a metáforas de animais para descrever comportamentos humanos, aprovados ou não. Evidentemente, é preciso ter em vista que esta prática pode tranquilamente ter sido inspirada na longa tradição homilética cristã, remontando até aos dias do próprio Jesus, mas não seria prudente desprezar o vínculo que ela tinha também com as camadas mais populares.

Outro meio privilegiado de "mediação" cultural, sempre de acordo com Burke, eram os panfletos. Esta também foi uma forma literária privilegiada pelos reformadores para divulgação de suas proposições teológicas, principalmente por Müntzer, que fica atrás apenas de Lutero, em termos quantitativos, sendo necessário observar que viveu por menos tempo e teve um acesso muito mais dificultoso à publicação de suas obras do que o reformador de Wittenberg. De acordo com Peter Burke (2010, p. 109):

> Quem estuda folhetos e livretos populares tem que ter sempre presente a questão da propaganda. Eles eram os "meios de comunicação de massa" daquele período, e era evidente para os líderes políticos e religiosos que tais meios deviam ser usados para influenciar o maior número possível de pessoas.

Sobre o contexto específico das "guerras camponesas", o autor acrescenta uma informação interessante: "Durante a Guerra Camponesa alemã, em 1525, foram impressas inúmeras baladas em folhetos, tratando dos acontecimentos em curso. Geralmente, são hostis aos camponeses e ressaltam que os rebeldes, ao tomarem armas, tinham quebrado sua palavra" (BURKE, 2010, p. 109). Quem conhece os textos publicados por Lutero no período, facilmente reconhecerá o mesmo argumento usado contra "as hordas assassinas e salteadoras dos camponeses", um indício de que não apenas baladas, mas também manifestos teológicos circularam em grande número no período com intenções idênticas.

Por outro lado, os textos de Müntzer escritos nesta época confirmam a suspeita de Burke (2010, p. 109), para quem as publicações detratoras dos camponeses, "talvez simplesmente expressem a hostilidade da população urbana contra eles, mas algumas cidades colaboraram de fato com os camponeses em 1525, de modo que é possível que essas baladas tenham sido encomendadas pelas classes dirigentes, com finalidades propagandísticas". Assim, se as baladas não se constituem em fontes confiáveis sobre a atitude dos rebeldes, os textos de Müntzer certamente

podem lançar outra luz à situação real daqueles dias. Contudo, é necessário atentar para uma precaução do próprio Burke, com relação às manifestações populares numa década "tão revolucionária" como aquela de 1520 (BURKE, 2010, p. 214), apenas para não incorrer no equívoco de assumir tais panfletos como modelos válidos para épocas imediatamente posteriores.

Ainda no que diz respeito às formas literárias, é importante atentar mais uma vez para o fato destacado também por Burke, no tocante à recepção dos textos pelo "povo comum", mesmo aqueles intencionalmente dirigidos a ele. Juntando-se a outros estudiosos da cultura popular analisados aqui, o historiador inglês afirma ter existido

> (...) toda uma cadeia de intermediários entre um texto específico e os camponeses, cujas atitudes supostamente vêm nele expressas, e não podemos supor que os camponeses aceitassem passivamente as ideias expressas nos textos, da mesma forma como espectadores atuais não acreditam em tudo o que veem na televisão (BURKE, 2010, p. 111).

Ciente da existência desta "cadeia de intermediários" e dos "filtros" – para recorrer mais uma vez à expressão de Ginzburg – que os camponeses interpunham entre a página e sua consciência, Burke abandona o que se denominou de "teoria do rebaixamento" da cultura, por considerá-la "tosca e mecânica demais", ao sugerir que os conteúdos culturais da elite fossem passivamente acolhidos pelas pessoas comuns. Especificamente sobre as ideias religiosas do período que nos interessa, o historiador explica que, "na verdade, elas são modificadas ou transformadas, num processo que, de cima, parece ser de distorção ou má compreensão, e, de baixo, parece adaptação a necessidades específicas". E faz uma advertência de inquestionável relevância para a pesquisa em torno desta temática: "As mentes das pessoas comuns não são como uma folha de papel em branco, mas estão abastecidas de ideias e imagens; as novas ideias, se forem incompatíveis com as antigas, serão rejeitadas" (BURKE, 2010, p. 96).

Em algumas ocasiões, inclusive, as imagens prevalecem sobre os textos na sedimentação dos sentidos, apresentando-se, deste modo, como outras fontes privilegiadas para o acesso à cultura popular. De acordo com Burke, "a iconologia da rebelião pode nos conduzir às intenções da plebe de maneira mais direta que as confissões dos líderes". Para exemplificar esta tese, o autor menciona um episódio contemporâneo aos dias de Müntzer, explicando que "os camponeses alemães do início do século 16 muitas vezes marcharam para a revolta seguindo um estandarte

com a imagem de um sapato, o *Bundschuh*: o que essa imagem significava exatamente para eles?" (BURKE, 2010, p. 119).[9]

No caso das ligas organizadas por Müntzer, o estandarte continha um arco-íris, fazendo menção à aliança de Deus com os seres humanos, conforme o relato bíblico do livro de Gênesis, cujo menção era explicitamente assumida em escritos em latim e alemão. Portanto, é preciso considerar o que esta imagem poderia representar para os artesãos e camponeses que compunham o contingente massacrado em 15 de maio de 1525, sem pressupor ingenuamente que seus sentidos se esgotassem naqueles definidos pela tradição oficial. Ademais, é oportuno acrescentar desde já a ocorrência em fontes diversas de um relato sobre o surgimento de um arco-íris no céu daquele dia trágico para os rebeldes. Para alguns dos contemporâneos, foi exatamente este fenômeno o estopim que lançou aquela gente revoltosa e mal armada ao confronto contra o exército dos príncipes, haja vista ter sido observado no momento preciso em que Müntzer reforçava oralmente as promessas de intervenção divina para garantir a vitória de seus partidários.

Por fim, a respeito das reações dos camponeses às injustiças e opressões sociais vividas nesta época, Burke sugere "distinguir cinco pontos num amplo espectro de atitudes: o fatalismo, o moralismo, o tradicionalismo, o radicalismo e o milenarismo" (BURKE, 2010, p. 238). Identificando uma espécie de transmutação progressiva de cada um destes pontos, o historiador inglês explica que "a resposta fatalista" – que consiste na aceitação dos fatos como imutáveis – "transforma-se gradualmente em resposta moralista, que vê os problemas e injustiças do mundo como sintomas do que está errado na natureza humana, e não do que está errado na ordem social" (BURKE, 2010, p. 238).

Esta postura "moralista", que não é necessariamente passiva como o "fatalismo", podendo desencadear atos de vingança violenta contra aqueles que praticavam opressão e injustiça, "transforma-se gradualmente na tradicionalista, que é a de resistir, em nome da 'velha ordem' (...) a transformações que estejam ocorrendo" (BURKE, 2010, p. 239). O autor enfatiza que não se trata de mero "conservadorismo insensato, mas uma amarga consciência de que a transformação geralmente se faz às custas do povo, associada à necessidade de legitimar o motim ou a rebelião" (BURKE, 2010, p. 239). É interessante notar a menção que Burke faz aos

[9] Literalmente, uma tradução possível para a palavra *Bundschuh* é "calçado amarrado". O estandarte mencionado por Burke trazia um calçado típico dos camponeses do sudoeste alemão, cuja cinta para amarração se estendia completamente solta até o final da flâmula carregada pelo movimento.

camponeses alemães rebelados em 1525 exatamente neste tópico, sublinhando que sua revolta se pautava na "defesa de seus direitos tradicionais" (BURKE, 2010, p. 239).[10]

Prosseguindo sua análise, o historiador afirma que "a resposta tradicionalista se transforma gradualmente numa mais radical", observando que "nem todas as reivindicações dos camponeses alemães em 1525 eram tradicionalistas, e nem todas vinham respaldadas na inovação de antigos costumes. Alguns exigiam a abolição da servidão, porque 'Deus criou a todos livres' ou porque Cristo redimira toda a humanidade" (BURKE, 2010, p. 239). Curiosamente, Burke não menciona a atuação de Müntzer neste contexto, reservando para ele uma menção única e exclusiva em toda a obra na seção em que discorre sobre a transformação da postura "radical" em "milenarista", segundo a qual haveria um tempo – e já estava em vias de se materializar – no qual "não existiriam mais impostos, arrendamentos ou serviços, e todos seriam iguais", uma espécie de retorno à "resposta fatalista, agora otimista" (BURKE, 2010, p. 240). Nas palavras do historiador: "Em 1525, Thomas Müntzer pregou uma utopia parecida [com a resposta milenarista] para os camponeses e mineiros da Turíngia" (BURKE, 2010, p. 240).

Obviamente, a competência de Burke para analisar a cultura popular na Europa do início da modernidade contrasta de modo gritante com seu quase completo desconhecimento da vida e das obras de Müntzer. Como será demonstrado no último capítulo, Müntzer se enquadra com bastante propriedade nos conceitos de "biculturalidade" e "diglossia cultural" propostos por ele, podendo ser entendido inclusive como um "anfíbio cultural" ao modo dos frades franciscanos, evidentemente com algumas reservas. Seus textos foram formatados de modo a exercerem influência em grandes audiências, exatamente como Burke propõe no caso dos sermões e dos panfletos do início do século 16. O recurso a metáforas e imagens que apelavam ao pensamento concreto e tradicional dos "homens simples" também é bastante evidente nos textos e na atuação de Müntzer no contexto da Guerra dos Camponeses e mesmo em anos anteriores. Por fim, as

[10] Discorrendo sobre as revoltas populares na Inglaterra do século 18, Edward P. Thompson defende uma tese muito semelhante, afirmando que os "motins da fome" não se articulavam simplesmente pela carestia extrema e que ameaçava a sobrevivência do povo comum, mas também estavam carregadas de um conteúdo ideológico que reivindicava o restabelecimento dos "costumes em comum", especialmente na política determinante dos preços e na oferta de produtos na praça do mercado das cidades inglesas. Para Thompson, estas reivindicações conseguiam articular as classes populares e a nobreza tradicional, contra uma burguesia abastada e liberal que se fortalecia consideravelmente no período e postulava o abandono das amarras tradicionais para as transações comerciais, pressionando pela adesão do que ficaria conhecido como "livre comércio" ou "liberdade de mercado". Assim sendo, o ímpeto revolucionário das massas amotinadas não era exatamente progressista, mas poderia ser descrito pela sugestiva expressão de "revolução para trás" (THOMPSON, 1998, cf. especialmente as páginas 13-24 e 86-149). Agradeço a indicação da obra de Thompson, especialmente pela menção explícita à expressão "revolução para trás", ao Prof. Dr. Marcos José de Araújo Caldas, leitor e avaliador atento, sensível e erudito deste trabalho.

transformações ocorridas nas diferentes "respostas" do povo comum às injustiças da época parecem conviver nas páginas de Müntzer. Isto não significa, necessariamente, que as teses de Burke a este respeito estejam equivocadas, mas apenas que devem ser aprofundadas tendo como referência as fontes disponíveis sobre a reflexão teológica de um indivíduo que transitou pelas mais diferentes fronteiras deste período efervescente e tumultuado. Antes disso, porém, talvez seja interessante acrescentar mais alguns aspectos sobre a "religião popular" em geral, desta feita a partir de estudiosos do folclore.

1.6 Folclore e Religião no Povo: as características da transmissão e da apropriação da cultura e religião popular.

O termo "folclore" remonta aos trabalhos de William John Thoms (1803-1885) sobre as assim chamadas "antiguidades populares". Portanto, trata-se de um conceito elaborado posteriormente ao período que nos interessa diretamente, mas que, como se verá, busca descrever manifestações culturais ocorridas muito antes da própria consagração do termo nas pesquisas sobre cultura popular. A história do conceito se confunde relativamente com as pesquisas em torno da "cultura popular", distinguindo-se destas mais pelas ênfases temáticas e pela seleção das fontes do que pelo método. Na definição apresentada pelo etnólogo brasileiro Edison Carneiro (1912-1972), o folclore é "um corpo orgânico de modos de sentir, pensar e agir peculiares às camadas populares das sociedades civilizadas" (CARNEIRO, 2008, p. 3). A observação final a respeito das sociedades civilizadas é importante, pois, de acordo com o autor, "a existência de graus diferentes da mesma cultura é necessária para caracterizar o fenômeno[do folclore]" (CARNEIRO, 2008, p. 3).

Assim sendo, é possível correlacionar o conceito de "folclore" com tudo que já foi dito até aqui sobre a cultura popular na Alemanha do início do século 16. Porém, mais importante do que isto é considerar igualmente a "circularidade" dos conteúdos folclóricos, atestada também nos estudos de Carneiro, para quem, "embora peculiares, esses modos de sentir, pensar e agir não são exclusivos do povo", mas podem ser assimilados por toda a sociedade, mesmo que de forma "fragmentária" (CARNEIRO, 2008, p. 3). Deste modo, a influência do folclore não deve ser medida apenas pela pertença integral de uma obra ao campo popular, podendo ser reconhecida de modo fragmentário em textos cuja forma ou conteúdo não sejam necessariamente oriundos do povo comum.

Carneiro critica a tradição conceitual que se desenvolveu a partir de Thoms, por acreditar que o folclore não está restrito apenas à conservação, ao atraso, à tradição, enfim, às "antiguidades populares". Para ele, a consideração do folclore como conservadorismo, tradicionalismo ou sobrevivência de crenças e concepções de mundo antiquadas revela o "etnocentrismo ou outro preconceito do observador estranho à coletividade", fazendo com que repute às expressões folclóricas o caráter de coisa "morta ou em vias de desaparecimento" (CARNEIRO, 2008, p. 66). Pelo contrário, Carneiro insiste no folclore como algo dinâmico e que expressa antes de tudo uma vivência específica dos fatos sociais por parte das camadas populares.

Portanto, assim como Bakhtin chamava a atenção para a dimensão popular de todos os eventos históricos, Carneiro acrescenta que o folclore, enquanto designação das expressões culturais do povo, não se isola completamente da atualidade cotidiana, adquirindo uma função social bastante específica. Por isso, explica o autor, o folclore deve ser compreendido "não como sobrevivência, não como tradição, não como eco do passado, mas como fenômeno social e cultural vivo, atual, capaz de nascimento, desenvolvimento e morte" (CARNEIRO, 2008, p. 91). Então, conclui: "O folclore é dinâmico. Não obstante partilhar, em boa porcentagem, da tradição e caracterizar-se pela resistência à moda, o folclore é sempre, ao mesmo tempo que uma acomodação, um comentário e uma reivindicação" (CARNEIRO, 2008, p. 4).

Percebe-se, assim, que o povo recorre estratégica e seletivamente à tradição herdada de séculos anteriores para elaborar uma posição própria diante de eventos sociais presentes. Assim, pois, as manifestações da cultura e religião popular não são simplesmente alienação ou repetição estéril de ritos antigos, mas "comentários" e "reivindicação" a determinada situação histórica concreta. É necessário, contudo, observar uma característica peculiar destas manifestações, isto é, a "recomposição folclórica". Trata-se de um modo específico de criação popular, em que novos eventos sociais são respondidos com novas formas culturais. Nas palavras de Carneiro (2008, p. 22):

> Nem sempre o povo cria, mas, ainda quando cria, recompõe – e nessa recomposição encontramos a força de atualização do folclore, que assume as formas novas que as novas condições exigem. Embora dentro de formas tradicionais – na verdade não tão rígidas que não permitam boa dose de iniciativa, mesmo no terreno da pura expressão –, o povo anota, discute e interpreta os acontecimentos do dia (...) Em momento de grandes comoções sociais, surge naturalmente todo um folclore que tem a mesma idade dos acontecimentos de que nasce.

Considerando as teses de Carneiro, como os textos de Müntzer figurariam no contexto alemão do início do século 16? Teriam sido promotores de tais "recomposições folclóricas" e, desta forma, dado vazão ao clamor popular no ambiente específico das reformas do início do século 16? Como se verá logo em seguida, o simples fato de ele ter escrito e publicado alguns textos inserem sua reflexão em um processo distinto daquele encontrado na transmissão da cultura popular – ou do folclore – quase exclusivamente marcado pela oralidade neste período.

Mesmo assim, por se tratarem de textos elaborados a partir de sermões e exposições orais diante de diferentes públicos, na maioria das vezes assumindo formas literárias mais eficientes na comunicação com a audiência popular, as obras de Müntzer podem ter funcionado de modo a aglutinar elementos da cultura do povo comum, ainda que não sendo suficientes para organizar os movimentos de camponeses rebelados, os quais, de acordo com Peter Burke, fracassaram em 1525 "principalmente porque os grupos de camponeses de regiões diferentes não cooperaram entre si" (BURKE, 2010, p. 84), mantendo as lealdades características de cada uma das "subculturas" locais ou regionais e resistindo a coligações que visassem transformações mais amplas.

O certo é que a reflexão de Müntzer não sobreviveu até o presente momento devido à transmissão pela cultura popular ou folclórica. Conforme será discutido nos capítulos seguintes, é bem verdade que a "figura" de Müntzer foi, de certa forma, "folclorizada", por meio de publicações e outras expressões culturais que visavam influenciar o comportamento das massas populares, ora propondo-lhe como seu herói e representante arquetípico, ora desqualificando sua conduta rebelde e supostamente antissocial e ameaçadora do bem-estar comum. Este fenômeno pode ser observado já nas décadas imediatamente posteriores à sua morte, quando a expressão "o espírito de Müntzer" era usada para acusar alguém de rebelião indevida, mas foi sobretudo no século 20 que sua imagem recebeu o entalhe necessário para o apelo popular.

Voltando à questão da sobrevivência e transmissão da teologia de Müntzer, é importante considerar as teses que Roman Jakobson (1896-1982) e Petr Bogatyrev (1893-1971) apresentam sobre a dinâmica da criação e transmissão de conteúdos no folclore. De acordo com os autores, há uma significativa diferença entre a transmissão de textos literários e aquela observada no folclore. Recorrendo às teses de Ferdinand de Saussure (1857-1913) sobre as diferenças entre "*langue*" e "*parole*", ou seja, entre a língua como código sistêmico e coletivamente aceito e a linguagem como manifestação concreta da língua na conversação entre os sujeitos, Jakobson e Bogatyrev (1982) defendem que o folclore é semelhante à "*langue*", posto que está sujeito à censura e aceitação prévias coletivas, enquanto a literatura se

aproximaria mais da "*parole*", conseguindo escapar da rejeição contemporânea para assumir sentidos renovados em épocas posteriores.

Assim sendo, Jakobson e Bogatyrev explicam que "um item de folclore *per se* inicia sua existência somente depois de ter sido adotado por uma determinada comunidade, e apenas naqueles aspectos que a comunidade aceitou" (JAKOBSON, BOGATYREV, 1982, p. 4-5). É absolutamente necessário, de acordo com os autores, que o estudo do folclore tenha sempre diante de si a censura prévia da coletividade, que determina tanto os limites da criatividade nestas expressões culturais, quanto as condições de sobrevivência de determinadas manifestações. Conforme explicam: "Suponhamos que um membro da comunidade compôs alguma coisa. Fosse esta composição oral, criada pelo indivíduo, inaceitável para a comunidade por uma razão ou outra, não sendo adotada pelos demais membros da comunidade, então ela estaria condenada ao fracasso" (JAKOBSON, BOGATYREV, 1982, p. 5).

Outros aspectos destacados pelos autores na transmissão do folclore são a seletividade e adaptação de determinadas criações para finalidades específicas. Ou seja, não ocorrem apenas casos de rejeição total de algumas criações no folclore, mas também a seleção e adaptação de algumas obras para finalidades específicas (JAKOBSON, BOGATYREV, 1982, p. 13). Assim sendo, não há passividade no folclore, nem mera repetição, mas uma criatividade que se manifesta na especificidade do arranjo. Para ambos estudiosos, os autores do folclore não visam à transformação do ambiente cultural – algo desse tipo seria "completamente estranho a eles" (JAKOBSON, BOGATYREV, 1982, p. 11) – mas primeira e principalmente a elaboração de novos arranjos culturais com os materiais disponíveis, de modo a oferecer uma resposta adequada a fenômenos sociais contemporâneos.

A situação é completamente diferente no que tange aos textos literários. Jakobson e Bogatyrev (1982, p. 11) explicam que "uma obra literária não é predeterminada pela censura e não pode ser completamente derivada dela". Os autores citam casos bastante conhecidos nos quais determinada obra literária foi amplamente rejeitada por seus contemporâneos, permanecendo "adormecida" e esquecida por anos, décadas e até por séculos, até ser redescoberta e receber novo fôlego de vida em uma geração completamente diferente daquela que testemunhou sua publicação original. Em alguns exemplos, um texto desprezado por seus contemporâneos pode se tornar o representante mais destacado de outros grupos, em épocas distintas e com cosmovisão diversa (JAKOBSON, BOGATYREV, 1982, p. 5-10).

Além disso, os estudiosos assinalam que autores literários nem sempre se preocupam com as expectativas do coletivo que frequentam ou ao qual se dirigem. De acordo com eles, “uma discrepância entre as demandas do ambiente e uma obra literária poder ser resultado de um equívoco; mas também podem advir da intenção consciente do autor tentando reestruturar as demandas do ambiente e reeducá-lo, no sentido literário” (JAKOBSON, BOGATYREV, 1982, p. 11). Aqui é importante frisar algumas características dos textos e da teologia de Müntzer. À luz das afirmações de Jakobson e Bogatyrev, deve-se concluir que a sobrevivência e a transmissão da teologia de Müntzer se enquadra nos parâmetros da transmissão literária e não folclórica. Em que pese o fato de sua figura ser mencionada em manifestações culturais voltadas à ampla audiência, como as peças de teatro, por exemplo, Müntzer não se tornou conhecido por meio de baladas compostas em sua homenagem, nem por lendas ou contos elaborados a seu respeito. Ao invés disso, foi a redescoberta de seus textos no século 18 e sobretudo as releituras de suas obras no século 19 que efetuaram a reviravolta na recepção de sua teologia, num processo muito semelhante ao descrito por Jakobson e Bogatyrev.

Ademais, é preciso reconhecer que Müntzer também não foi, intencional ou majoritariamente, um autor folclórico, no sentido em que os autores empregam o termo. Pelo contrário, é possível detectar em suas obras a convivência de duas posturas: a sensibilidade pelos temas e principalmente pelas situações vividas pelo povo comum, e o esforço intenso para reeducar os interesses, os valores e as práticas destas mesmas pessoas. Não obstante, quando a atenção se volta para as suas traduções litúrgicas, quase completamente ignoradas pela pesquisa a seu respeito, as conclusões são diferentes. Neste caso, Müntzer atua na lógica da reorganização do material tradicional para responder a demandas novas e atuais, conforme explica Carneiro, e realizando arranjos nos conteúdos amplamente conhecidos pelo povo, mantendo permanentemente em vista o público e o contexto para os quais se dirigia, assim como Jakobson e Bogatyrev afirmam ser o caso com autores de conteúdo folclórico. Trata-se, portanto, de um autor fronteiriço. Habitante das zonas cinzentas dos círculos culturais. Por isso, é importante atentar para a recomendação que encerra o artigo de Jakobson e Bogatyrev (1982, p. 21): “Entre quaisquer domínios culturais vizinhos que possamos desejar escolher, há sempre bordas ou zonas transicionais. Mesmo estas circunstâncias não nos permitem negar seja a existência de dois tipos distintos de cultura, seja utilidade se mantê-los separados”.

Tal separação, no entanto, só é plenamente possível em nível analítico. Nos hábitos da vida cotidiana, as porosidades entre esses tipos diferentes de cultura podem ser verificadas em qualquer época, geografia ou sociedade. O folclorista e escritor brasileiro Luís da Câmara

Cascudo insiste nesta convivência entre o "milênio" e a "contemporaneidade" do folclore em suas vastas publicações. Em uma obra publicada em 1967, portanto anterior à maioria das obras analisadas aqui, Cascudo já afirmava a universalidade do folclore, no sentido de que todas as sociedades e épocas da história humana "possuem um patrimônio de tradições que se transmite oralmente e é defendido e conservado pelo costume" (CASCUDO, 2012, p. 9).

Defendendo teses que posteriormente seriam corroboradas pelos autores mencionados neste capítulo – Bakhtin, Gurevich, Burke – o folclorista brasileiro explica que o folclore resiste ao tempo e ao espaço, mantendo sua característica de ser uma espécie de idioma universal, mas pronunciado sempre com sotaque regional (CASCUDO, 2002, p. 13). Para ele, então, é importante estar atento às especificidades regionais ou locais e até mesmo às afinidades grupais que incidem sobre a cultura popular, mas sem desprezar em nenhum momento sua pertença ao tronco da sabedoria popular antiga e universal. Além disso, o folclore sempre encontraria expressão, mesmo em sociedades altamente tecnológicas. Diz o autor:

> Dispensável é qualquer discussão sobre a permanência do folclore no tempo e no espaço. Haverá um folclore dos astronautas como há um folclore dos *chauffeus* [choferes] de automóveis e pilotos de aviões. Inútil será pensar que um desenvolvimento industrial anulará o folclore. Fará nascer outro (CASCUDO, 2012, p. 9).

As diversificações "materiais" do folclore, todavia, não superam sua organicidade, pois, como ensina Cascudo (2012, p. 9-10), "essencial é deduzir que o folclore é uma cultura mantida pela mentalidade do homem e não determinada pelo material manejado". Deste modo, é óbvio que existem diferenças entre o folclore ou a cultura de camponeses, mineiros e artesãos na Alemanha do século 16 e a cultura popular de uma sociedade como a brasileira, no século 21. Por isso, não há dúvidas de que um estudo específico sobre estas culturas precisaria levar em consideração as muitas variações existentes entre elas. É importante mencionar isto para esclarecer que não se busca aqui demonstrar um tipo específico de folclore presente entre os interlocutores de Müntzer, nem mesmo distinguir entre os diferentes tipos existentes entre os diversos grupos de sua sociedade. Algo deste tipo demandaria o acesso a fontes diretas, diversificadas e materiais, o que não me foi possível realizar até o momento.

No entanto, quando o assunto é a religião popular, Cascudo é mais enfático em defender sua continuidade e antiguidade. A bem da verdade, ele abandona o conceito de "religião popular" e prefere adotar, em seu lugar, a sugestiva expressão "religião *no* povo". A preposição indicaria

uma dinâmica presente nas camadas populares de "costurar" reminiscências de tradições religiosas distintas e até oficialmente desaparecidas, ao sabor das necessidades surgidas no cotidiano da vida. Evidentemente, o fio condutor destas tramas no Ocidente é o cristianismo. Porém, não se deve pensar no cristianismo oficial, catedrático, escolástico, dogmático. Mas na "Cristandade" que começa a se constituir no final do século 6, com a estratégia de Gregório Magno de assimilar ritos e crenças pagãs às celebrações cristãs e, desta forma, evitar o confronto com as religiões não cristãs. Nas palavras de Cascudo (2002, p. 347):

> Não era o *nihil obstat* canônico, mas a cristianização dos saldos pagãos pelo contágio sagrado. Resultaria numa absorção sem assimilamento descaracterizador. Os elementos heterogêneos conservar-se-iam incrustados no âmago da memória coletiva sem dissolver-se. Perfeitamente identificáveis, 1.400 anos depois. As controvérsias heterodoxas haviam desviado o interesse vigilante do Pontificado sobre as sobrevivências e continuidades do culto popular aos deuses mortos (...) Dessa época, o neocristão permitiu-se entender a Jesus Cristo como sucessor e não usurpador dos antigos deuses. Adverso, não diverso, recebendo legalmente quanto se daria outrora aos "Olímpicos".

Em vez do conceito de "censura prévia" do coletivo, como se disse a respeito do folclore, Cascudo afirma que, no tocante à religião, o povo segue uma espécie de "ortodoxia hereditária" que resiste aos apelos reformadores das classes mais eruditas: "A Religião no Povo continua guardando a colaboração dos milênios" (CASCUDO, 2002, p. 342). Não obstante, ao invés de assumir uma postura sectária e exclusivista, o povo "retira do culto ortodoxo os elementos adaptáveis à devoção tradicional sob a superintendência da fé", ou, dito de outro modo, "acreditam na Igreja a coincidência com os dogmas da convicção pessoal" (CASCUDO, 2002, p. 343). Trata-se da regência da reflexão teológica pela fé devocional. Confiança profunda numa "tradição" transmitida milenarmente e elevada ao nível de ciência eficaz contra os assaltos do cotidiano.

Em "Civilização e Cultura", Cascudo (2004, p. 527-555) dedica um capítulo à discussão das teorias sobre a origem da religião e sua função no processo civilizatório. O escritor brasileiro faz questão de assinalar as permanências de ritos e sentidos religiosos, mesmo em meio à marcha progressiva da técnica e do desenvolvimento cultural de sociedades antigas. Para Cascudo, a explicação desta resistência de conteúdos religiosos na cultura não se esgota na alegação de "fanatismo". Recorrendo também às estruturas da mentalidade humana, o autor afirma: "Inútil é falar-se aqui em fanatismo e sim numa expressão de mentalidade, cristalizada no tempo e assumindo a iniciativa de atos que não podem mais ser compreendidos e menos

justificados, porque não sobrevive um só dos seus elementos espirituais determinantes" (CASCUDO, 2004, p. 538).

Etimologicamente falando, o *fanum* – expressão que dá origem ao adjetivo "fanático" – é definido por Cascudo (2004, p. 538) como "lugar consagrado pela mão do sacerdócio regular ou pela intervenção miraculosa, raio, visão, rumores misteriosos, aparição divina". É distinto do *templum*, com seus regimentos cerimoniais e ordenamentos teológicos e litúrgicos. Pelo contrário, atrela-se a ambiências mais naturais, ao ar livre, elegendo nestes contextos alguns objetos tais como árvores, fontes, rochedos, sem, contudo, dispor de instrumentos institucionais que inibam a degradação concreta ou simbólica que oferece suporte visível aos seus sentidos religiosos. Deste modo, explica Cascudo, o *fanum* sobrevive na memória de uma experiência transmitida entre as gerações: "O que havia de antigo, profundo, ingênuo e poderoso vivia no fanático, muito mais convencido de sua ortodoxia instintiva que o *civis* da *urbs*" (CASCUDO, 2004, p. 539). Mesmo que ausente dos centros oficiais de organização social da vida religiosa, o *fanum* convive e resiste na cultura popular, como um "fermento, imemorial e contemporâneo", defendendo uma "hermenêutica apaixonada, exaltada e teimosa, através de todas as idades" (CASCUDO, 2004, p. 539).

Atravessar os séculos e até mesmo os milênios implica uma capacidade admirável de "sobrevivência". Para Cascudo, a religião no povo é marcada pelas sobrevivências, aliás, um dos sentidos da palavra "superstição" (CASCUDO, 2013, p. 129). Todavia, quem considera a superstição um sintoma da ignorância ou da falta de inteligência, incorre no grave equívoco de não perceber a lógica presente na mentalidade que a sustenta. Portanto, recomenda o autor de "Tradição, Ciência do Povo", num capítulo dedicado ao estudo do tema: "O primeiro elemento para bem analisar uma superstição é pesquisar sua lógica. Indagar pela estrutura íntima daquela atual asnice que fora imponente sabedoria doutrinal" (CASCUDO, 2013, p. 125). É observar o recurso a um paliativo antigo para amenizar dores que permanecem atuais (CASCUDO, 2013, p. 126, 131).

Como já foi afirmado aqui mais de uma vez, a "sobrevivência" de elementos antepassados na religião no povo não implica no rechaço imediato das posições contemporâneas. Ao invés disso, ocorre uma "adaptação", uma espécie de ajustamento psicológico "aos elementos contemporâneos, sempre condicionados à mentalidade popular" (CASCUDO, 2013, p. 129). Esses arranjos, elaborados por "teólogos sem Papa e sem Concílio", para citar a bela expressão de Cascudo (2013, p. 127), resultam mesmo numa "Teologia Popular" que contrasta com a

"Ciência de Deus" dos teólogos eruditos (CASCUDO, 2002, p. 479-483). Trata-se de uma "ciência que é sempre cristã, mas irreformada no Tempo" (CASCUDO, 2002, p. 481).

É preciso notar que Cascudo está se referindo aqui especialmente ao contexto brasileiro, porém, como ele mesmo adverte, é igualmente importante atentar para a continuidade profunda entre a religiosidade europeia do século 16 – e mesmo anterior, lembrando que o autor brasileiro estabelece o século 6 como um marco decisivo da cristianização do continente europeu – e aquela vivida pelo povo do Brasil desde 1500. O autor explica que, juntamente com animais, ferramentas, utensílios e apetrechos, os europeus também embarcaram "todas as superstições para o Novo Mundo". Deste modo, "veio a Religião, com todos os ritos ortodoxos e heterodoxos" (CASCUDO, 2013, p. 137). Assim, "a impenetrabilidade ao desânimo", quando diante de dúvidas e adversidades – "fundamento do camponês saxão na alma do Reformador Martinho Lutero" –, para citar apenas um exemplo, é reproduzida pelo povo ainda hoje no contexto brasileiro (CASCUDO, 2002, p. 481).

A "Teologia Popular", de acordo com o autor brasileiro, não se deixa emaranhar pelos labirintos especulativos do raciocínio, nem se curva às prescrições emanadas da autoridade religiosa oficial. Não permite que sequer se conheça o "segredo das suas preferências". É regida pela convicção forjada por uma lógica peculiar e distinta da racionalidade teológica. "Nenhum legislador, religioso ou civil, poderá determinar novas preferências ou afastar as antigas. Imutáveis heranças antidiluvianas!" (CASCUDO, 2002, p. 481). A "Teologia Popular", por fim, está ancorada em um jeito específico de crer. Nas palavras de Cascudo (2002, p. 481): "O Povo não possui uma Fé indagadora, inquieta, intermitente. Não há curiosidade modificante ou dúvida infiltradora. Não sugere fonte, mas poço, água sem renovação e movimento, mas útil e potável...".[11]

1.7 Síntese

A discussão sobre o contexto histórico, social e cultural das primeiras três décadas do século 16, assim como sobre algumas teorias a respeito da cultura e religião popular desenvolvida

[11] Quando encerrava estas linhas sobre Luís da Câmara Cascudo, tomei conhecimento da tese doutoral defendida por Ana Luísa Moraes Barbosa no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) sob o título "A epifania da contemporaneidade do milênio: um estudo da superstição em Luís da Câmara Cascudo", em novembro de 2021. Infelizmente, devido às circunstâncias em que escrevo minha própria tese, não me foi possível ainda conhecer o texto de Barbosa e acolher prováveis contribuições de sua pesquisa.

neste capítulo tem o intuito de aguçar a sensibilidade para indícios presentes nas fontes sobre a vida e a teologia de Müntzer que demonstrem a hipótese aqui levantada sobre sua atuação como mediador cultural no contexto alemão do século 16. Não se trata, porém, de forçar estas mesmas fontes a confirmarem o que já se disse sobre o contexto histórico, nem corroborarem o referencial teórico adotado pela pesquisa. Em alguns casos, o conteúdo das fontes até mesmo desafia e contradiz as elaborações teóricas. Nenhuma teoria dá conta do fenômeno concreto e meu objetivo é manter a lealdade às fontes primárias sobre Müntzer.

Dito isto, as considerações de Natalie Krentz a respeito de uma "identidade protestante" que, a partir da segunda metade do século 16 e diante de um cenário social bastante específico, reorganiza a narrativa de eventos ocorridos nas três primeiras décadas daquele século, são valiosas para não conceder rápida e facilmente a hegemonia a um projeto reformador luterano e, desta forma, desconsiderar a existência de projetos reformadores fundamentados em teologias autônomas e concorrentes. A expressão de Berndt Hamm é bastante precisa: qualquer análise sobre o período em que Müntzer viveu e elaborou sua teologia deve atentar para a "crise de complexidade" que o caracterizava.

Evidentemente, isso não nos autoriza a descartar completamente a influência mais abrangente que o projeto reformador que se irradiou a partir de Wittenberg exerceu em cidades e regiões relativamente distantes de lá. Também não é o caso de anular as consideráveis diferenças entre cada um dos projetos reformadores alternativos existentes na Alemanha do início do século 16, no tocante ao apoio institucional que conseguiram angariar e na adesão popular que conquistaram, elementos sem os quais nenhuma reforma seria possível e nenhum registro seria duradouro. Porém, a "crise de complexidade" daquela sociedade se manifestava diferentemente de cidade para cidade ou região para região. Neste caso, o registro das atas dos conselhos municipais e os ofícios expedidos por representantes dos senhores locais, quando não por eles mesmos, adquirem uma importância decisiva para a análise pretendida aqui. Dizendo resumidamente, apesar de as vozes de Wittenberg ressoarem altamente, elas não silenciam nem dão o tom das "trombetas hussitas" de Praga, nem das palavras de ordem de Mühlhausen, muito menos das pregações de Allstedt. Se Müntzer tem menos abrangência do que Lutero quando o assunto é apoio institucional e alcance geográfico, essa situação se altera quando os impactos de sua pregação são lidos a partir de fontes locais específicas, como se demonstrará no quarto capítulo.

O desprovimento de uma retaguarda institucional mais sólida certamente influenciou não apenas a natureza e os temas da teologia de Müntzer, mas também os modos de sua expressão.

A interface com a cultura e a religião popular em sua obra vista como um todo é inegável, apesar de nunca ter merecido atenção cuidadosa dos pesquisadores. Um dos prováveis motivos para isso pode ter sido a complexidade para se definir cultura e religião "popular". Não obstante as dificuldades inerentes ao processo de se apresentar uma definição completa e exaustiva destas categorias, o referencial teórico apresentado acima nos fornece, no mínimo, uma definição "de trabalho" bastante suficiente.

Como se verá, as fontes desta pesquisa corrigem um aspecto das teses de Bakhtin no tocante à cultura popular, especialmente no tocante à ausência de medo ou, dito de outro modo, ao otimismo escatólico do povo. A exortação para não temer nada e ninguém além do próprio Deus é um tópico recorrente na pregação e nos ensinos de Müntzer, um indício de que havia muitas coisas a temer e que, de fato, eram temidas pelo povo. Porém, as considerações sobre a linguagem "da praça" e a concepção de mundo "às avessas" presentes nas teses bakhtinianas são contribuições valiosas para o que se defende aqui.

Ao corrigir aspectos da teoria de Bakhtin, as fontes sobre Müntzer corroboram o que defendia Gurevich. Agentes tradutores de cultura identificados por ele nas pesquisas sobre os séculos 6 a 13 ainda estavam plenamente ativos no século 16. Suas teses sobre o amálgama cultural da Cristandade medieval e da existência de uma cultura alta e baixa sob ele auxiliam na compreensão de que a religião popular não é necessariamente exótica à teologia cristã oficial. Deste modo, o fato de Müntzer reprovar a "rudeza" espiritual do povo e condenar suas superstições não significa que tenha sido totalmente leal à teologia oficial de sua época, mas que, como se demonstrará, atuava nas fronteiras destes círculos, exercendo uma mediação com ênfases bastante particulares.

As teses de Lucien Febvre, por sua vez, advertem contra uma posição extremada e anacrônica, assumida por alguns pesquisadores de Müntzer diretamente influenciado por Engels, segundo a qual sua linguagem religiosa meramente revestia seus interesses mais profundos de promover uma revolução social. Todavia, apesar de persistir em algumas releituras sobre Müntzer ainda durante o século 20, as especulações de Engels sobre ele foram sendo corrigidas ao longo dos anos, como se mostra nos capítulos seguintes. Fundamental para o que se defende aqui é a percepção que Febvre tem do contexto fortemente instável das crenças no século 16 e de como os diversos atores sociais estavam envolvidos por elas. As acusações contra Müntzer insistem em seu fanatismo, alegam sua possessão demoníaca, descrevem-no como lunático, denunciam sua sedução do povo etc. Note-se, porém, que ninguém questiona sua crença. Ao invés disso, as suspeitas recaem sobre o modo de crer, revelando já a incipiente discussão sobre duas

"ortodoxias", católica e protestante, ainda em si mesmo indefinidas nas três primeiras décadas do século. Deste modo, Lucien Febvre nos orienta a ler Müntzer como um homem de seu tempo, atravessado de influências.

A precisão dos modos de crer é algo que ocupou Ginzburg em seus estudos sobre Menocchio. Suas considerações são importantes particularmente por detectar hermenêuticas que associavam tradições orais e escritas por membros do povo comum, criando novos sentidos para textos e tradições existentes. Além disso, Ginzburg lança luz sobre uma fresta de autonomia dos homens comuns que é bastante delicada, mas sempre resistente. Como se verá no último capítulo, a hermenêutica teológica que Müntzer elabora a partir de textos bíblicos e históricos também não coincide com a tradição oficial, mesmo que ele articule diferentemente os "filtros" de suas leituras, se comparado ao que Ginzburg demonstrou a partir de Menocchio.

Por fim, Burke, Jakobson e Cascudo oferecem perspectivas muito eficazes para se discernir os mecanismos de transmissão da cultura popular, o que obviamente envolve os processos de tradução da cultura oficial para o povo. A partir deles, é possível concluir que Müntzer não é um teólogo "do povo", mas, ao invés disso, esforça-se por apresentar uma teologia "para o povo". Todavia, como demonstram os autores supramencionados, o povo não acolhe passivamente as expressões culturais eruditas. Apropria-se seletivamente, recombina, agencia, num processo descrito brilhantemente por Cascudo que, ao invés de "religião popular", oferece o sugestivo conceito de "Religião *no* Povo", abrindo horizontes de leitura bastante produtivos para o objeto que se pesquisa aqui.

De Câmara Cascudo também procede a interessante etimologia do termo "fanático" – derivado de *fanum* – como depositário das crenças que circulam ao redor do *templum*. Para os teólogos eruditos, Müntzer é, sobretudo, um fanático. O próprio Müntzer, no entanto, esforçou-se consideravelmente para que a fé cristã "autêntica" fosse pregada e celebrada junto ao povo simples no *templum*, como atestam suas traduções litúrgicas. É preciso apreendê-lo aí, em um movimento em si mesmo circulante e inquieto, entre *fanum* e *templum*.

Antes, no entanto, de avançar para as fontes sobre Müntzer, é precisso percorrer a pesquisa em torno dele, que se desenvolveu a partir de ritmos e referenciais distintos ao longo dos séculos, construindo uma fortuna crítica que, em si mesma, merece atenção cuidadosa. É o que se fará a seguir.

2 Uma rebeldia biográfica: As tradições hermenêuticas na historiografia sobre Thomas Müntzer

2.1 Considerações iniciais

Um documento do dia 16 de maio de 1525, redigido no castelo da cidade de Heldrungen e intitulado *Bekenntnis Thomas Müntzers* [Confissão de Thomas Müntzer] pode ser considerado como uma espécie de marco inicial da literatura a respeito do reformador alemão. Nesta "Confissão" está contida uma expressão central e decisiva para as subsequentes análises e interpretações elaboradas em torno de quem foi e o que pensava Thomas Müntzer. Trata-se da repetição de uma frase presente no "Livro de Atos dos Apóstolos", capítulo 2, verso 44: *omnia sunt communia*, que pode ser traduzida por "tudo pertence a todos igualmente" (ThMA 3, n.175, p. 271).

De acordo com o documento, a expressão deveria ser entendida como uma fórmula programática das reflexões teológicas e articulações políticas contestatórias de Müntzer, que estava preso no castelo de Heldrungen após a debacle dos camponeses revoltosos na sangrenta batalha de Frankenhausen, ocorrida no dia anterior, em 15 de maio de 1525. Outras duas afirmações registradas na "confissão" servem como corolários desta fórmula programática e pesam decisivamente não apenas no desfecho trágico da vida de Müntzer – que seria decapitado no dia 27 daquele mesmo mês –, mas também no enviesamento dos sentidos que sua vida e obra adquiririam na recepção posterior.

A primeira destas afirmações diz respeito à dimensão político-religiosa da fórmula. Lê-se no documento: "Ele incitou a agitação, afirmando que os cristãos deveriam ser todos iguais e os príncipes e senhores que não quisessem defender o evangelho deveriam ser expulsos e mortos" (ThMA 3, n.175, p. 270).[12] A outra afirmação estabelece o escopo geográfico-material do suposto programa de Müntzer: "É comumente conhecido também por todos que participam de sua liga, que ele desejaria conquistar o território de dez milhas ao redor de Mühlhausen e a

[12] *Dye entporunge habe er darumb gemacht, das dye christenheyt soll alle gleych werden und das dye fursten und herrn, dye dem ewangelio nit wolten beystehen, solten vortriben und todtgeschlagen werden.*

região de Hesse, e tratar os príncipes como mencionado acima, sobre isso todos têm um bom conhecimento da maior parte" (ThMA 3, n. 175, p.272).[13]

Portanto, a se julgar pela "confissão" documentada, Müntzer pregava a posse comum dos bens entre as pessoas; a horizontalização das relações sociais entre os cristãos, cabendo aos príncipes e senhores o dever de garantir que isto ocorresse e proteger esta organização social, ao invés de gozar dos privilégios de uma posição hierarquicamente superior – este seria o sentido de "defender o Evangelho", nos escritos de Müntzer. Além disso, pretendia expandir seu movimento rebelde para muito além da cidade de Allstedt, onde ele atuara como pastor, abrangendo as vizinhanças de Mühlhausen e Hesse.

Fato surpreendente é a permanência dos efeitos e a aceitação quase sem nenhuma crítica desta "Confissão" na bibliografia sobre Müntzer produzida imediatamente em seguida à sua morte e até muito recentemente, como será demonstrado abaixo. É certo que a fórmula programática e seus dois corolários não influenciarão do mesmo modo as narrativas subsequentes sobre a vida e o pensamento dele. Ao invés disso, criarão duas vertentes majoritárias e, na maioria das vezes, antagônicas, na recepção da teologia e atuação política müntzerianas.

A enorme maioria dos textos sobre Müntzer, inclusive aqueles produzidos a partir de estudos minuciosos da documentação disponível a seu respeito no período em que foram elaborados – dentre os quais um caso exemplar é a detalhada biografia escrita por Walter Elliger, *Thomas Müntzer: Leben und Werk* [Thomas Müntzer: vida e obra] (1975) – deixa intocado um ou outro elemento da referida fórmula programática de Müntzer e seus corolários. O resultado desta assimilação distraída do conteúdo da "Confissão" de Müntzer tem dupla consequência: 1) o entabulamento de sua vida e obra para que fosse justificada sua execução pelos príncipes como medida indispensável para conter o "espírito rebelde" ou, no outro extremo, para que satisfizesse às demandas modernas de um "herói revolucionário" com um programa de transformação social amplo, radical e abrangente; e 2) a desconsideração da dinâmica própria de sua relação com a cultura e religião camponesa de sua época. Partindo da premissa de que Müntzer seria um líder rebelde ou revolucionário dos camponeses, anulou-se as dinâmicas próprias da cultura e religião popular com as quais o teólogo evidentemente dialogou.

[13] *Es habens auch gemeynigklichen alle von der gemeyne seynes bundes gewust, das er wolle das landt uff x meyl weges umb Molhausen eyngenommen haben und das landt zu Hessen, und mit den fursten und herrn verfaren, wye oben angezceygt, dorumb haben sye alle der mere teyl gut gewissen gehapt*.

Dito de outro modo, a produção bibliográfica ao redor de Müntzer foi determinada, por um lado, pelo viés político exagerado, propositadamente, já na ocasião de sua captura pelos exércitos dos príncipes em Frankenhausen e, por outro, pela perspectiva religiosa erudita que tende a subestimar a complexidade da cultura camponesa, pressupondo que a influência e liderança de Müntzer foram acolhidas passivamente pelo "homem comum". A descrição do longo percurso histórico e bibliográfico abaixo pretende demonstrar os estágios desta configuração.

2.2 De possesso pelo demônio a profeta da revolução: a estigmatização luterana da figura de Müntzer e sua reversão simbólica pela historiografia marxista

2.2.1 "O arquidiabo de Mühlhausen": a figuração de Müntzer nos escritos luteranos do século 16.

Durante o segundo semestre de 1524 e o primeiro trimestre de 1525, Müntzer e Lutero se envolveram numa guerra panfletária que pode ser lida como um prelúdio teológico da Guerra dos Camponeses. Em julho de 1524, Lutero publicava sua "Carta aos Príncipes da Saxônia sobre o Espírito Revoltoso". Nesta missiva, o reformador de Wittenberg assumia, pela primeira vez publicamente, uma posição contrária à pregação e às articulações políticas de Müntzer.

Na introdução escrita por Ricardo W. Rieth a este texto, que consta da edição brasileira das "Obras Selecionadas de Martinho Lutero" (2016), ele explica que Lutero escreveu seu texto movido pela constatação de que a reflexão de Müntzer já teria atravessado as fronteiras do debate teológico para o campo da ação política "violenta" (RIETH, 2016, p. 285). Deste modo, ao escrever aos príncipes da Saxônia, Lutero estaria reagindo a iniciativas de Müntzer e incitando os príncipes a contê-las.

Todavia, comentando sobre o mesmo texto, Luis Alberto De Boni (2000, p. 152) diverge significativamente da avaliação de Rieth, afirmando que "após tentar trazer Müntzer para seu grupo, e percebendo que este se distanciava sempre mais, Lutero, ao ter conhecimento da 'Homilia aos Príncipes' (*die Fürstenpredigt*), resolveu dirigir-se às autoridades".[14] Além de se

[14] Veja a nota 1 na página 152 da coletânea organizada por Luis Alberto de Boni. Sobre a *Homilia aos Príncipes*, trata-se do sermão pregado por Müntzer em 13 de julho de 1524 diante do príncipe-eleitor da Saxônia e mais dois duques, no castelo de Allstedt. O título original da referida homilia é *Auslegung des zweiten Kapitels des Buches Daniel*, que também ficou conhecida como "*Die Fürstenpredigt*" (Sermão aos Príncipes).

abster de indicar mais detalhadamente a motivação de Lutero ao escrever às autoridades, De Boni (2000, p.152) ainda acrescenta que "a leitura comparada dos dois textos [a carta de Lutero e a homilia de Müntzer], bem como da resposta de Müntzer (*Pronunciamento de defesa altamente motivado...*), mostra as divergências irreconciliáveis entre os dois reformadores". E finaliza, chamando atenção para o fato de que Lutero, "em diversos pontos, não reproduz corretamente o pensar de seu oponente".

A divergência entre Rieth e De Boni – um de tradição luterana e outro de tradição católico-romana, respectivamente – é um exemplo ínfimo da intensa controvérsia que marcará as mais diferentes avaliações que pretendem comparar Müntzer e Lutero. Somente a análise deste tópico da literatura sobre Müntzer, isto é, o confronto entre sua teologia e a de Lutero, consumiria muitas páginas. É preciso destacar, no entanto, que perante uma análise criteriosa das fontes sobre Müntzer, nenhum destes extremos se sustenta.

Os eventos desencadeados em Allstedt, a partir da proibição do conde Ersnt de Mansfeld imposta aos seus súditos para que não frequentassem as missas celebradas por Müntzer naquela cidade, são muito mais complexos do que as análises de ambos os teólogos brasileiros. Por exemplo, não há qualquer fundamento, a partir das fontes, de uma tentativa de Lutero para "tentar trazer Müntzer ao seu grupo", como afirma De Boni. O que ocorre é que, com o desfecho da atuação de Müntzer em Zwickau, no ano de 1520, e a escalada dos conflitos enquanto era pastor em Allstedt, entre 1523 e 1524, Lutero insistiu com um dos membros do Conselho desta última cidade para que trouxesse Müntzer até Wittenberg, no intuito de interroga-lo e avaliar suas doutrinas. Müntzer se recusou a isto.

Por outro lado, o estopim dos atos violentos aos quais se refere Rieth não foi aceso diretamente por Müntzer, mas pelas circunstâncias endógenas às relações dos grupos existentes em Allstedt – como revela o caso do incêndio da capela em Malerbach –, e pela truculência dos senhores locais. Diante deste cenário, Müntzer decide organizar os cidadãos do lugar, que já tinham se armado para resistir às prováveis prisões em consequência dos inquéritos envolvendo a destruição da capela – em uma "Liga" para "defender o Evangelho". Assim sendo, concluir que tanto ele quanto Lutero exercessem tal influência a ponto de movimentar partidos antagônicos existentes naquela região, lançando-lhes em um conflito armado, é simplificar demasiadamente a complexidade das relações de poder no período.

Porém, há uma razão mais fundamental para que uma análise minuciosa das divergências entre Müntzer e Lutero não seja realizada aqui. Os estudos que procederam a comparação entre a

teologia de ambos os reformadores tenderam a assumir uma ou outra das seguintes alternativas: reafirmar as posições luteranas de antemão, atribuindo a Müntzer uma conduta reprovável que varia do oportunismo à loucura; ou desconsiderar a importante produção teológica de Lutero, seja anterior ou posterior aos eventos de maio de 1525, na qual o reformador de Wittenberg reformula seu próprio pensamento em alguns aspectos essenciais no que tange aos direitos dos camponeses e ao abuso de autoridade dos príncipes. Para os interesses deste capítulo, no entanto, é mais importante enfatizar como, já em sua "Carta aos Príncipes da Saxônia", a alcunha que Lutero impõe a Müntzer se transformará em um *topos* da historiografia posterior.[15]

Logo nos primeiros parágrafos de sua "Carta", Lutero complementa uma citação de Paulo aos coríntios – na qual o apóstolo adverte para a inevitabilidade do surgimento de seitas e até mesmo a necessidade de que isto ocorra para que sejam conhecidos os "aprovados" – com a seguinte designação de Müntzer e seu mais recente itinerário:

> Assim, depois que foi expulso [provavelmente de Zwickau, em 1521], o diabo vagou durante um ou dois anos por lugares ermos, à procura de sossego, sem, no entanto, encontrá-lo e se estabeleceu no principado de V.A.P, fez seu ninho em Allstedt e pretende lutar contra nós à sombra de nossa paz e proteção (LUTERO, 2016, p. 287-288).

Pouco tempo depois, em agosto de 1524, após Müntzer ter sido expulso de Allstedt e se dirigido à Mühlhausen, onde se oferecera como pregador e foi acolhido por Heinrich Pfeiffer – com quem manteria contato até o fim de sua vida –, Lutero escreveu uma breve carta aos membros do conselho daquela cidade, advertindo-lhes que tivessem muito cuidado com o "falso espírito de profeta que anda trajado como ovelha e por dentro é um lobo voraz" (LUTERO, 2016, p.

[15] Para as posições divergentes entre ambos os reformadores, especificamente no tocante à legitimidade da desobediência das autoridades ou à "rebeldia" (em alemão, *die Aufruhr*), confira a carta enviada por Müntzer em 18 de julho de 1523 à população de Stolberg, na qual ele orienta sobre como proceder diante da proibição contida no Mandato Imperial de Carlos V para que não se pregasse nem escrevesse de modo algum incitando a rebeldia (ThMA 2, n. 59, p. 173-184, ver notas 1 e 5). Nela já se manifesta a concepção de Müntzer a respeito dos abusos cometidos por qualquer autoridade local que pretendesse ser temida como Deus e impedisse a pregação autêntica do Evangelho. Para ele, a revolta era legítima nesses casos, diferentemente de Lutero, que não considerava a rebeldia justificada em hipótese alguma. Porém, ao invés do termo *Aufruhr*, Müntzer preferencialmente empregava *Empörung* para descrever uma revolta justificada. Nesta carta também aparece o termo "tiranos", que Müntzer aplica às autoridades seculares quase sem exceção. Todavia, não com uma conotação social, mas, principalmente, teológica. Para a hipótese que orienta esta pesquisa, é interessante observar as reservas que Müntzer expressa com relação ao zelo espiritual necessário para alcançar a fé verdadeira e, então, destronar os ímpios, ausente nos cidadãos de Stolberg: *So verneme ich, das jr gleich rhumretig seit vnd studiret nichts, seyt hinderlessig. Wan jr getrinckt, saget yr vil von der sache, wan jr nüchter seyt, forcht jr euch wie die memmen*. ["Pois fiquei sabendo que vocês são como os que se vangloriam e não estudam nada, sendo desleixados. Quando estão bêbados, falam muito sobre estas coisas, mas quando ficam sóbrios, temem como os cagões"] (ThMA 2, n. 59, p. 183).

302). Mesmo assim, Müntzer conseguiu se instalar em Mühlhausen e permanecer na cidade durante algum tempo, exercendo uma influência significativa, mesmo que passageira, sobre o conselho de administração local e, principalmente, entre os artesãos e mineradores da cidade. No entanto, a agitação cresceu e o conselho administrativo decidiu expulsá-lo de lá, juntamente com seu principal colaborador, Heinrich Pfeiffer, em setembro daquele mesmo ano.

Em maio de 1525, após Müntzer já ter retornado a Mühlhausen por uma reviravolta no poder político da cidade e diante da ebulição das revoltas camponesas na região da Turíngia, Lutero publicou seu famigerado texto "Contra as Hordas Assassinas e Salteadoras dos Camponeses". Invertendo sua avaliação sobre as reivindicações camponesas até aquele momento e assumindo uma postura radicalmente contrária aos movimentos insurgentes que se espalhavam pelo território alemão, Lutero manifestava sua conclusão de que "é pura coisa do diabo o que estão fazendo. Quem manda em Mühlhausen é o diabo-chefe, que não promove outra coisa do que assalto, assassinato e derramamento de sangue..." (LUTERO, 2016, p. 332).

A figura de Müntzer como "diabo-chefe" ou "arquidiabo de Mühlhausen" funcionará como um molde para as narrativas posteriores a respeito de sua vida e obra, pelo menos por aqueles que as leram pela tradição teológica luterana. Juntamente com esta alcunha, Lutero ainda reputava à Müntzer uma influência demasiadamente profunda entre os camponeses: "Já que esses camponeses e gente miserável se deixam seduzir e agem diferente daquilo que haviam falado, vou ter que, em primeiro lugar, escrever diferente deles e mostrar-lhes seu pecado..." (LUTERO, 2016, p. 332).

A recorrência da adjetivação de Müntzer nos textos de Lutero publicados na efervescência da revolta dos camponeses entre os anos 1524 e 1525 pode ser encontrada também em outros dois panfletos, surgidos meses após a trágica morte de Müntzer. O primeiro deles contém a assinatura do próprio Lutero e é intitulado "Uma terrível história e juízo de Deus sobre Thomas Müntzer" [*Eyn Schrecklich geschicht und gericht Gotes uber Thomas Můntzer*].[16] Aqui, Lutero assume uma motivação evidente e assumidamente pedagógica, ou seja, procura descrever os fatos catastróficos ocorridos na batalha de Frankenhausen como sendo manifestação do "juízo de Deus contra as doutrinas, os escritos e o sectarismo de Thomas Müntzer, o profeta assassino e sedento de sangue" (FISCHER, 1976, p.18)[17], no propósito de

[16] Todas as citações deste panfleto são retiradas da seguinte edição de Ludwig Fischer: *Die luterische Pamphleten gegen Thomas Müntzer*, 1976.
[17] *Diβs offenberlich gericht des ewigen Gottes und schrecklich gericht so er hatt lassen geben uber und widder die lere und schrifft und rotten Thomas Můntzer des mördischen und blut gyrigen propheten.*

> advertir, amedrontar (*schrecken*), admoestar todos aqueles que ainda agora promovem rebeldia e agitação; e para consolar e fortalecer todos aqueles que deveriam ver e sofrer semelhante aflição, para que percebam e sintam como Deus condena o espírito sectário e rebelde e está disposto a castigar com ira (FISCHER, 1976, p.18).[18]

O argumento de Lutero remonta às narrativas bíblicas que afirmam que um profeta só tem a sua legitimidade confirmada pelo cumprimento da sua profecia. Deste modo, no caso de Müntzer, vaticina Lutero: "Se Deus tivesse falado através dele, algo semelhante [ao massacre dos camponeses e à posterior execução do próprio Müntzer] não teria acontecido. Pois Deus não mente, mas, antes, permanece fiel à sua palavra" (FISCHER, 1976, p. 18).[19]

Assim sendo, para Lutero, o desencadear dos eventos de maio de 1525 era um claro sinal de que Müntzer fora um mentiroso que, "em nome de Deus, proclamara palavras diabólicas e fora guiado pelo diabo" (FISCHER, 1976, p. 18).[20] Para demonstrar como Müntzer, possesso pelo demônio, recusava-se a aceitar as iniciativas de pacificação dos conflitos tomadas pelos príncipes, Lutero anexa ao panfleto a troca de correspondência entre Müntzer, o duque Ersnt de Heldrungen, o conde Albrecht de Mansfeld e "os cristãos reunidos em Frankenhausen".

Em uma breve carta, os "cristãos reunidos em Frankenhausen" – assim se denominam aqueles que acamparam no monte onde ocorreu a batalha do dia 15 de maio – demonstravam estar de acordo com as propostas dos príncipes e dispostos a abandonar a rota de confronto. Porém, na opinião de Lutero, a influência de Müntzer impediu a conciliação e provocou o subsequente derramamento de sangue. Ainda segundo Lutero, os camponeses acreditaram que as palavras de Müntzer eram inspiradas pelo Espírito Santo e, por isso, "cinco mil perderam de uma só vez seus corpos e suas almas" (FISCHER, 1976, p. 24).[21] Portanto, mais uma vez se pode confirmar a imagem de Müntzer sendo construída por Lutero como um "possesso pelo demônio", "falso profeta", "espírito sectário", cuja influência sobre "o pobre povo" (*die armen Leute*) era tão profunda a ponto de dissuadi-los de um acordo com os príncipes e senhores da região.

---

[18] *(...) hab ich lassen ausgehen zu warnen, zu schrecken, zuvermanen alle die jenigen so itzt auffrur und unfrid treiben, und zu trost und stercke aller der so solchen jamer sehen und leyden můssen, auff das sie greyffen und fůllen, wie Gott die rottengeyster und auffrůrer verdampt und willens ist, mit zorn zu straffen.*

[19] *Hette Gott aber durch yhn geredt, solchs were nicht geschehen. Denn Gott leuget nicht, sondern hellt fest uber seym wort.*

[20] *(...) das er under Gottes namen, durch den teuffel geredt und gefahren hat.*

[21] *Auff disse hochprechtige wort des Můntzers haben sich die armen leute verlassen, und gemeynet der heylige geyst reddete durch Můntzer, sind also verfuret und leyder mehr denn 5. tausend auff eyn mal umb leyb und seele komen.*

Na verdade, nem mesmo o próprio Müntzer parece confiar tanto na lealdade dos camponeses reunidos em Frankenhausen, conforme indica sua carta ao povo de Mühlhausen às vésperas de sua morte. Ele se queixa do fato de os camponeses nunca terem se entregado completa e exclusivamente a Deus, permanecendo contaminados pela cobiça dos bens materiais. Não obstante, é importante observar um último aspecto do argumento de Lutero no panfleto em questão, pois contém indícios valiosos tanto para delimitar com mais precisão as reais preocupações do reformador de Wittenberg, quanto para dimensionar o papel e a relevância de Müntzer no movimento dos camponeses.

No final do panfleto, Lutero afirma que não se regozija com a morte dos revoltosos, mas torna a enfatizar a advertência a quem ainda insistia naquela postura: "(...) o que eu desejo muito é advertir todos os outros rebeldes e prevenir que não caiam no mesmo juízo da ira divina" (FISCHER, 1976, p.24).[22] O que chama a atenção nesta passagem é o intuito de Lutero em "prevenir" que outros grupos não tenham o mesmo destino de Müntzer e os camponeses abatidos em Frankenhausen. Deste modo, não é improvável que o próprio Lutero tivesse consciência de que o movimento dos camponeses transcendia significativamente a atuação do próprio Müntzer e continuava ativo mesmo após a sua condenação e execução exemplar.

Mesmo que reconhecesse em Müntzer o principal articulador do movimento de revolta camponês – o que não se comprova, pois, esta conclusão, da parte de Lutero, é sempre obliterada pela sua convicção de que Müntzer estava possuído pelo demônio, de quem obtinha seu poder sedutor – as últimas palavras de Lutero no panfleto parecem sugerir que a relevância de Müntzer para os rebeldes não era tão decisiva a ponto de demovê-los de sua conduta contestadora. Se esta hipótese estiver correta, as palavras de Lutero sugerem que Müntzer não era o líder máximo de camponeses rebeldes e passivamente influenciados, mas um dos principais agentes "tradutores" entre estes últimos e a elite governante e letrada de sua sociedade, no sentido que esta expressão adquire nas teses sobre as relações culturais em Aron Gurevich (1993).

Esta suspeita é reforçada pela ameaça representada pela doutrina e pregação de Müntzer a um dos pilares da teologia luterana: a obediência ao texto das Sagradas Escrituras. Esta pode ser a razão de Lutero justificar seu panfleto nos seguintes termos:

---

[22] *Sondern das ich gern wolte warnen alle andere auffrurer und verhůten, das sie nicht auch ynn gleich urteyl und zorn Gottes fallen.*

> Assim, também me alegro por Deus ter executado tal juízo e julgado a situação, de modo que podemos saber e reconhecer com segurança como o espírito sectário tem ensinado falsa e injustamente, que sua doutrina e pregação foram negados por Deus e por ele condenados. Isto serve para que a partir de agora se possa vigiar e conservar melhor corpo e alma por meio da correta palavra de Deus (FISCHER, 1976, p. 24-25).[23]

No último parágrafo do panfleto, Lutero é ainda mais incisivo e escreve, em tom de censura revestida de piedade, que o tempo da "pregação" se findou, restando aos cristãos o único recurso à "oração". Os camponeses haviam se tornado tão "obstinados" que, supostamente, não dariam mais nenhuma atenção à pregação ou a escritos. Evidentemente, a capitulação de Lutero diz respeito à *sua* pregação e aos *seus* escritos, por isso, na frase seguinte ele anuncia o fim do tempo da pregação. Tal censura é indiciária da permeabilidade que a pregação e os escritos – nessa ordem, provavelmente – de Müntzer gozavam entre os camponeses. Pois, como fica claro pelo conteúdo do panfleto, Müntzer conseguia pregar e escrever de um modo compreensível para as pessoas comuns. Por sua relevância para a hipótese defendida pela presente tese, vale a citação do texto de Lutero:

> Por fim, peço a todos os cristãos devotos que queiram ajudar orando seriamente a Deus, para que sua divina graça queira resistir ao diabo e afastar sua ira de nós. Pois os camponeses se tornaram tão profunda e duramente obstinados e insanos que não enxergam nem ouvem, e nenhuma pregação, nem escrito, tem algum efeito. Somente Deus pode ajudar, do contrário, pelo nosso agir e aconselhar, a miséria não terá fim. Não é mais tempo de pregar, mas de orar. A ira está desencadeada, nós temos que reagir com oração, como Aarão combateu o fogo com o incensário (FISCHER, 1976, p. 25).[24]

Partindo das considerações de Lutero, é possível redimensionar com mais precisão o papel de Müntzer na revolta dos camponeses. Não lhe cabem o papel de liderança principal, nem de louco desvairado e apocalíptico, mas, ao invés, de um pregador e escritor de panfletos que conseguia fazer circular conteúdos tanto entre príncipes, senhores e religiosos, como entre

---

[23] *So mus ich mich doch des ja frewen, das Gott eyn urteyl gefellet und die sache gerichtet hat, das wyr wissen und sicher bekennen můgen, wie die rotten geyst unrecht und felschlich geleret haben, das yhre lere und predigt Gott widder und von yhn verdampt ist. Das dienet dazu, das man sich hynfurt dafur huete, und leyb und seele durch das recht wort Gottes besser beware.*

[24] *Am ende bitte ich alle frome Christen, wollen doch helffen mit ersnt Gott bitten, das seyne Göttliche gnade wolte dem teuffel weren, und seynen zorn von uns wenden. Denn die baurn sind so tieff und hart verstockt und unsinnig worden, das sie widder sehen nach hören und hilfft keyn predigen, keyn schreyben. Got alleyne mus helffen, sonst wird durch unser thun und rad des jamern keine ende. Es ist nymer predigens, sondern bittens zeit, der zorn ist angangen, mit beten mussen wyr weren, wie Aaron mit dem reuchfas weret dem fewer.*

artesãos e camponeses, sendo apropriados por todos os grupos de acordo com a lógica hermenêutica pertinente a cada esfera cultural específica, isto é, de modo que seus textos não adquiriam os mesmos sentidos quando lidos pela cultura dominante da elite ou pela cultura subalterna e popular dos artesãos citadinos ou dos camponeses.

Outro panfleto publicado no mesmo ano é atribuído a Philip Melanchton. O título já revela sua intenção igualmente pedagógica, isto é, sua pretensão de apresentar um "exemplo", mais do que descrever fatos concretos: *Die Histori Thome Muntzers, des anfengers der Döringischen uffrur, seer nutzlich zulesen* [A história de Thomas Müntzer, o iniciador da rebelião turíngia, muito útil de se ler].[25] Apesar de não ser possível determinar com precisão a autoria do texto, não há dúvidas de que pertença ao círculo próximo de Lutero e expanda noções presentes no panfleto do próprio reformador mencionado acima.

O texto se inicia com a reafirmação da autoridade e legitimidade da pregação e doutrina de Lutero. Porém, logo após o reformador de Wittenberg ter iniciado seu projeto reformador, o diabo se apoderou de Thomas Müntzer, fazendo-lhe proclamar que toda autoridade – príncipes, condes, duques, senhores locais – deveria ser morta. Além disso, outros tópicos são incluídos no rol do programa "diabólico" de Müntzer, dentre os quais se destacam: a) todos os bens deveriam ser comuns; b) não deveriam mais existir príncipes ou reis; c) o amor cristão ordenaria que ninguém estivesse acima de outrem; e d) que todas as pessoas são livres e deveriam possuir tudo comumente.

Juntamente com a repetição das acusações contra Müntzer contidas no documento de sua "Confissão" obtida sob tortura, o panfleto acrescenta algumas avaliações importantes a seu respeito. Para o autor, Müntzer era "plenamente instruído nos escritos sagrados" (FISCHER, 1976, p.28).[26] Esta afirmação indica que o próprio Müntzer não era, definitivamente, um camponês, e nem sequer um pregador aventureiro ou oportunista. Pelo contrário, recebera uma boa instrução – quem sabe até mesmo a melhor disponível –, tendo capacidade de ler e interpretar corretamente os "escritos sagrados". É certo que a proximidade entre Müntzer e Lutero até 1521 era reconhecida por muita gente e inquestionável para os círculos mais próximos de ambos. Foi Lutero quem indicou Müntzer para substituir o pregador de Zwickau, Silvyus Egranus, durante a licença deste último, em 1520.

---

[25] Todas as citações deste panfleto foram extraídas da edição de Ludwig Fischer: *Die luterische Pamphleten gegen Thomas Müntzer* (1976).

[26] *(...) der hieβ Thomas Muntzer, der was ynn der heyligen schrifft woll gelert...*

Deste modo, atestar a boa formação de Müntzer e sua competência para manusear os "escritos sagrados" pode servir também ao propósito de preservar o núcleo da teologia luterana, pois, se, por um lado, era impossível atribuir os equívocos de Müntzer à sua ignorância ou aos rudimentos de sua cultura – ele era instruído, afinal! –, por outro lado, seus "desatinos" não deveriam ser reputados à instrução que recebera, nem aos "escritos sagrados" aos quais ele tinha acesso livre e direto. Ou seja, para o autor do panfleto, não era possível reputar à reforma luterana as fontes da motivação de Müntzer, o que fora certamente uma estratégia adotada pelos príncipes católicos que conduziram o interrogatório de Müntzer em Heldrungen. Aliás, a designação de Müntzer como um "mero luterano" sedimentou sua imagem entre os católicos desde então.[27]

Então, a que se deveria atribuir a responsabilidade pelo surgimento de alguém com pregação, doutrina e escritos semelhantes aos de Thomas Müntzer? A sugestão do autor do panfleto luterano é relativamente simples: ao "desvio" do próprio Müntzer, sob inspiração do demônio, do caminho indicado pelos "escritos sagrados". Eis o texto:

> Então ele [o diabo] possuiu alguém chamado Thomas Müntzer, que era plenamente instruído nos escritos sagrados, mas não permaneceu no caminho dos escritos sagrados, antes o diabo o seduziu e conduziu para fora destes escritos, de modo que ele começou a pregar não mais a partir do Evangelho, nem como o povo deveria se tornar obediente, mas a inventar doutrinas falsas e rebeldes, a partir de uma falsa compreensão dos escritos sagrados, de que toda autoridade deveria ser morta, e a partir de então todos os bens serem comuns; não deveria haver mais nenhum rei ou príncipe (...) que todos os homens são livres e que todos os bens devem ser possuídos comumente (FISCHER, 1976, p. 28).[28]

Fica evidente, portanto, que, para o autor do panfleto, a conduta reprovável de Müntzer não diz respeito ao seu desconhecimento dos "escritos sagrados", mas ao desvio de uma hermenêutica considerada normativa para aqueles escritos. É esta hermenêutica que será reputada à inspiração

---

[27] Como demonstra Joachim Fischer, em seu artigo intitulado "Thomas Müntzer: 500 anos. Sua imagem ontem e hoje" (1990, p. 4-5), afirmando que, a partir das narrativas de Johannes Cochlaeus (1479-1552), elaboradas principalmente a partir do contexto da Guerra dos Camponeses, a "imagem católica" de Müntzer seria sempre dependente e subordinada àquela de Lutero, "o herege por excelência". De acordo com Joaquim Fischer: "De Thomas Müntzer se dizia que só teria ampliado e concretizado os impulsos revolucionários implícitos na teologia de Lutero". Tal situação só seria alterada, pelo menos no Brasil, pelas perspectivas renovadas assumidas por Leonardo Boff, na década de 1980.

[28] *Darum hat er einem besessen, der hieß Thomas Müntzer, der was ynn heyligen schrifft woll gelert, blyb aber nicht auff der ban bey der heyligen schrifft, sondern der Teuffel nerret yhn unnd treyb yhn von der schrifft, das er sie anfieng nicht mher vom Evangelio zupredigen und wie die leute solten frum werden, sonder erdicht yhm auß falschen verstandt der heyligen schrifft falsche und uffrurige lere, das man alle Oberkeit solt todten und solte furterhyn alle gutter gemeyn seyn, keyn Furst, keyn Kunig mher seyn (...) das yederman frey sey und sey gemeynschafft aller gutter.*

ou sedução diabólica. Dito de outro modo, não é o conhecimento ou o acesso direto ao texto que configura o delito de Müntzer, mas o modo de interpretá-lo.

O panfleto segue mencionando os efeitos que tal interpretação dos "escritos sagrados" causavam entre o povo. Antes de abordar este tópico, porém, é importante observar o termo empregado pelo autor para se referir ao "povo": *der Pöfel*. Trata-se de um conceito relativamente amplo, abrangente, indistinto, uma grafia arcaica do termo *Pöbel*, que significa "povão", "ralé", podendo incluir muito mais do que apenas os camponeses, e exigindo que o leitor ou leitora contemporâneos tenham pelo menos o mínimo de paciência para lidar com uma polissemia quase inesgotável em torno dos conceitos correlatos. Todavia, não há dúvida de que apenas os camponeses, mas principalmente a população subalterna de trabalhados manuais e iletrados e quase todos aqueles que compartilham a esfera da cultura popular estejam incluídos aí.

Voltando ao panfleto, o autor menciona as imprecações de Müntzer contra aqueles que afirmavam só ser possível conhecer a Deus por meio dos "escritos", aos quais o próprio Müntzer denominava de "fariseus, que não conhecem a Deus correta e verdadeiramente, pelo contrário, leem os textos como cegos, e não encontram Deus neles" (FISCHER, 1976, p. 31).[29]

A insistência de Müntzer numa revelação divina direta, por meio de sonhos e visões, parece ter exercido uma importância central para a recepção de sua teologia nos diferentes círculos culturais de sua época. Enquanto a perspectiva luterana veiculada no panfleto considerava tal possibilidade uma espécie de fanatismo insano, decorrente da sedução diabólica; a "ralé" tinha uma reação bastante diferente. Nas palavras do autor:

> Tudo aquilo agradava muito à ralé, poder falar com Deus, ver sinais, pois a natureza humana é impertinente e tem ávido desejo de conhecer coisas grandiosas e ocultas. Esta glória também agradou ao povo rude, que imaginou ter se tornado mais santo e instruído do que todos os estudiosos (FISCHER, 1976, p. 31).[30]

Estas importantes passagens do panfleto precisam ser consideradas em sentido duplo: 1) por um lado, a reprovação "luterana" do uso que Müntzer faz dos "escritos sagrados"; 2) por outro,

---

[29] *(...) wer dawider redet, hieβ er Phariseer, die Got nicht recht und warlich kendten, sondern sehen ynn die schrifft wie blinden und finden doch Got nicht da.*

[30] *Solches alles gefiel dem Pöfel wol, das sie solten mit Got reden, zeichen sehen, denn menschliche natur ist furwitzig und hat lust grosse und heimliche ding zuerfaren. Auch thet der rhum dem groben volck woll, das sie weneten sie wurden heilig und gelerter dan all die studirten.*

o uso que a "ralé" fazia dos escritos, pregações e doutrinas do próprio Müntzer, haja vista que esta apropriação nunca é pura, nem desprovida dos filtros da cultura popular, como já escrevera Ginzburg (2006). Basta mencionar que o próprio Müntzer, escrevendo aos camponeses de Mühlhausen pouco antes de ser morto, também considerava que o desfecho da batalha ocorrida dias antes fosse castigo divino contra os camponeses de Frankenhausen, que estavam ainda demasiadamente apegados aos seus próprios interesses, ao invés de dedicados exclusivamente à purificação da Cristandade.[31]

Ainda no tocante à complexa relação entre Müntzer e a cultura religiosa popular, o próprio panfleto luterano fornece indícios interessantes de que o povo assimilava na pregação de Müntzer prioritariamente os conteúdos já disponíveis em sua religiosidade prévia. Por exemplo, durante a última pregação de Müntzer diante dos camponeses reunidos em Frankenhausen, enquanto ele insistia que era preciso confiar que Deus enviaria seu Espírito à frente de seu povo e derrotaria os exércitos dos príncipes, conta-se que um arco-íris surgiu no céu. De acordo com a narrativa do evento pelo autor do panfleto, o próprio Müntzer recorrera à aparição do arco-íris, afirmando se tratar de um sinal de que Deus estava ao lado dos camponeses e iria ajudá-los na batalha, pois na bandeira da "Liga dos Eleitos", que ele organizara em Allstedt, Mühlhausen e alguns outros lugares, também havia um arco-íris estampado (FISCHEN, 1976, p. 36-37).

Tão importante quanto a habilidade de Müntzer para associar o fenômeno natural ao conteúdo de sua pregação como confirmação da vontade divina – teriam os pregadores luteranos e o clero católico esta mesma habilidade? – foi o impacto desigual que o fenômeno e a pregação exerceram sobre os ouvintes camponeses. Diz o autor do panfleto que, assim que Müntzer encerrou sua pregação, houve um alvoroço e, mesmo sem qualquer estratégia ou comando, a maior parte dos camponeses estavam dispostos a levantar acampamento e lutar. Porém, mais interessante ainda é o comentário acrescido ao final desta narrativa. De acordo com ele, por "terem o mesmo espírito", os camponeses seguiram as palavras de Müntzer, "e se tornaram violentos não apenas pelo discurso de Thomas, mas foram persuadidos muito mais pelo arco-íris que apareceu enquanto Thomas discursava, pois eles carregavam um arco-íris em seu estandarte" (FISCHER, 1976, p. 36-37).[32]

---

[31] Esta carta foi redigida por Müntzer em 17 de maio de 1525, enquanto estava preso no castelo de Heldrungen. Diferentemente de sua "Confissão", há fortes indícios de que tenha sido autenticamente elaborada por ele, mesmo que alguns termos e expressões indiquem outro redator.

[32] *(...) unnd nicht allein von der rede Thome wutend wurden, sunder es bewegt sie vil mer der Regenbog der erschyn da Thomas redet, denn dweyl sie ein Regenbogen ynn yhren fenlyn furten.*

Conforme se verá no último capítulo, à imagem do arco-íris na bandeira, Müntzer associou o sentido bíblico da aliança entre Deus e a humanidade, conforme o relato do Livro de Gênesis, no contexto das narrativas do dilúvio, além de outra frase em latim, que transformava uma inscrição adotada por Frederico, o sábio, nas vestimentas de sua corte em uma espécie de convocação para os "eleitos". Todavia, é bastante provável que a religiosidade dos "homens comuns" atribuísse ao sinal apenas a coincidência simbólica e material entre o fenômeno natural e a estampa da bandeira. Esta apropriação parcial e mediada por "filtros" da cultura camponesa (GINZBURG, 2006, p.72) não é considerada pela pesquisa em torno da vida e pensamento de Müntzer, resultando em avaliações hiperbólicas em ambos os sentidos, isto é, desqualificando ou supervalorizando seu significado. É por isto que o recurso aos referenciais teóricos dedicados ao estudo da religiosidade camponesa e popular é indispensável para uma interpretação mais abrangente também da teologia de Müntzer.

Retornando ao panfleto, sua parte final reitera elementos constantes da "Confissão" de Müntzer, dentre os quais se destacam: o plano para estabelecer a si mesmo como principal governante de Allstedt e combater os príncipes não-cristãos – reputados por Müntzer na maioria das vezes como "tiranos" –, formando uma "liga" cujo propósito principal seria destruir o ordenamento do mundo, impondo um regimento cristão em seu lugar. Todas estas coisas, de acordo com o autor do panfleto, Müntzer considerava terem sido ordenadas a ele pelo próprio Deus (FISCHER, 1976, p. 31).

O panfleto menciona de passagem um elemento deveras importante para se dimensionar a amplitude das reivindicações de Müntzer. Trata-se da reforma litúrgica que ele efetuara em Allstedt, traduzindo a missa proferida em latim para o alemão. A numerosa audiência dos camponeses de toda região da cidade incomodou tanto os príncipes e governantes que eles chegaram a proibir a população vizinha de Allstedt de participar das celebrações, como já se mencionou anteriormente e para o que se voltará mais detidamente no último capítulo. O autor do panfleto faz referência, em linhas muito gerais, às "novidades" que podem ter atraído a "ralé leviana" (*dem leychtfertigen Pofel*): o fim dos rituais (*Cerimonien*) – aqui se deve ter em mente a celebração eucarística, em especial conforme era praticada pelo rito medieval; das litanias e das vestimentas (FISCHER, 1976, p. 31). Pode-se concluir, portanto, que as alterações visavam principalmente à simplificação e acessibilidade da liturgia para a população subalterna, ao invés de introduzirem elementos teológicos exógenos à tradição oficial, ou seja, tradução enquanto simplificação, como defendia Aaron Gurevich.

Tendo em vista a escassez de estudos sobre a reforma litúrgica de Müntzer e a centralidade que ela ocupa em sua relação com as camadas subalternas de sua sociedade, este tópico será detidamente analisado no capítulo da tese dedicado às obras de Müntzer. Por ora, é importante mencionar que, em quase todos os relatos dos eventos que precederam o fatídico maio de 1525, a proibição dos príncipes imposta à população que frequentava as celebrações de Allstedt parece ter sido um dos principais fatores que intensificaram a animosidade de Müntzer contra os "tiranos".

Em um estudo bem mais recente, e que deverá ser mais cuidadosamente analisado no devido momento, Friedemann Stengel (2011) reputa a este panfleto – que ele considera de autoria de Melanchton – dois efeitos importantes e duradouros para a historiografia de Müntzer. O primeiro deles é a expansão territorial das pretensões da "Liga dos Eleitos", originalmente organizada para resistir às arbitrariedades dos príncipes no caso da proibição de participar da missa em Allstedt, e que será considerada pelo autor do panfleto como ponto de partida para a transformação do mundo inteiro (FISCHER, 1976, p.32).[33] O segundo efeito é a insinuação de que Müntzer pregava a posse comum de todos os bens (*Gütergemeinschaft*) numa espécie de "antecipação" ou "esboço do comunismo" (ENGELS, 1975, p.56). No entanto, de acordo com Stengel, "o conceito de propriedade comum, seja comunitário ou 'territorial' – como em Hubmaier –, não se encontram em Müntzer" (STENGEL, 2011, p. 154).

De fato, o panfleto afirma categoricamente que Müntzer "ensinava que todos os bens deveriam ser comuns, como está escrito em Atos dos Apóstolos, que eles possuíam os bens em comum" (FISCHER, 1976, p. 32).[34] Além disso, acrescenta que a "ralé" ficou tão pervertida por aquela doutrina a ponto de "não desejarem mais trabalhar" (FISCHER, 1976, p. 33).[35] É preciso ler estas afirmações com bastante atenção. De um lado, diante da advertência de Stengel, é

[33] Diga-se, de passagem, que a partir da análise das fontes primárias de Müntzer, ambas as posições não se sustentam. Por um lado, é certo que Müntzer não pretendia que as "Ligas" fossem um instrumento universalmente válido para a realização do juízo divino sobre o mundo. Para ele, se algo era de fato necessário e insubstituível, isto era a experiência da fé autêntica. Por outro lado, em mais de uma ocasião em suas cartas, ele procura arregimentar lideranças de outros territórios para que se juntassem às "Ligas dos Eleitos", tais como testificam sua correspondência com Karlstadt e os cristãos de Orlamünde (ThMA 2, n. 84-87, p. 285-296), em um indício claro de que a estratégia não valeria apenas para Allstedt, como defende Stengel. Aos integrantes do movimento reformador na cidade de Sangerhausen, em uma carta de julho de 1524, Müntzer menciona inclusive que, naquele momento, "*meher dann 30 anschlege vnd vorbundtnis der ausserwelten gemacht sein*" [mais de 30 preparativos e coligações dos eleitos tinham sido feitas]. Todavia, estas "Ligas" representavam mais a adesão da população das cidades às suas ênfases teológicas sobre a fé autêntica do que estratégias para revolução social ou política por meios militares. Confira ThMA 2, n. 82, p. 279-280, ver nota 21.

[34] *Es leret auch das alle guter gemeyn solten sein, wie in Actis Apotolorum geschriben steet, das sie die guter zusamen gethon haben.*

[35] *Da mit macht er den Boffel so mutwillig, das sie nicht mer arbeiten wolten.*

necessário sopesar a vinculação de Müntzer a um conceito que não se encontra em seus escritos ou pregação. Diferentemente do que ocorrerá com a designação dele como um possuído pelo demônio, rejeitada com veemência pela historiografia marxista posterior, essa "acusação" de ensinar que tudo pertencia a todos será orgulhosamente assumida por esta corrente de interpretação de sua vida e obra. Ambas, porém, parecem não fazer jus ao modo como Müntzer viveu e aos textos que escreveu ou pregou.

Por outro lado, é preciso mais cautela ainda para avaliar o sentido daquilo que é dito a respeito dos camponeses, ou da "ralé", para ser fiel ao vocabulário do panfleto luterano. "Não desejar mais trabalhar" é uma reivindicação completamente ausente nos documentos que, talvez, mais se aproximassem desta parte da população, como, por exemplo, "Os Doze Artigos dos Camponeses da Suábia", datados de 1525 e elaborados na mesma atmosfera da pregação e articulações de Müntzer, apesar de não haver indícios suficientes para se concluir que ele tenha sido autor de tais artigos.[36] É muito mais provável, deste modo, que a acusação contida no panfleto tenha caráter difamatório e pretenda atingir os movimentos revoltosos cuja amplitude transcendia significativamente o escopo de atuação de Müntzer.

Outrossim, este trecho do panfleto também pode fundamentar a hipótese de que a interação entre Müntzer e a "ralé" não ocorresse de forma unidirecional, com aceitação irrestrita e passiva de ambas as partes. De acordo com o autor, o abandono do trabalho por parte dos camponeses seria seguido da exigência de que os príncipes e a camada mais abastada da população dispusessem seus bens para socorrer os que se encontrassem em necessidade. No caso da recusa daqueles em compartilhar suas posses, a destituição forçada dos bens, após seu julgamento pela comunidade, era admitida como recurso válido e fundamentado como "direito cristão" (*christilichem rechten*) (FISCHER, 1976, p. 33).

Ora, como conciliar, por um lado, a existência de pessoas abastadas, a quem se deveria recorrer em caso de necessidade de um integrante da comunidade, com o princípio da posse comunitária dos bens (*Gütergemeinschaft*), supostamente propalado por Müntzer? Por outro lado, assumindo desta vez a facticidade da acusação do panfleto contra os camponeses, como

[36] Há uma tradução dos " Doze Artigos" para o português, realizada pelo Prof. Dr. Lauri Emílio Wirth e publicada na coletânea de textos organizada por Roberto Zwetsch (2018), intitulada "Resgatando a Radicalidade da Reforma Protestante". Além disso, Wirth oferece, na mesma coletânea, algumas perspectivas para compreender o contexto das reivindicações do campesinato contidas naquele documento. Confira, respectivamente, o intervalo de páginas 98-103 e 104-112. Para uma análise mais detalhada da autoria de documentos contendo reivindicações dos camponeses, bem como da influência de Müntzer em sua elaboração, confira a obra de Tom Scott (1989), "*Thomas Müntzer: Theology and Revolution in the German Reformation*" [Thomas Müntzer: teologia e revolução na reforma alemã], p. 129-141.

conciliar o abandono do trabalho com a pregação de Müntzer, haja vista seus textos não conterem uma só referência a esta conduta? A não ser que o autor do panfleto, representante da cultura erudita, estivesse intencionalmente distorcendo afirmações feitas por Müntzer ao denunciar o conluio entre autoridades seculares e teólogos eruditos – principalmente luteranos – no tocante a manter o povo na ignorância, exaurindo suas forças no trabalho pela mera sobrevivência e, deste modo, impedindo-lhe de aprender a ler e acessar diretamente os escritos sagrados, conforme se lê em seu "Desnudamento da falsa fé", escrito em 1524:

> Pois, então, eles [os teólogos eruditos, *die schrifftgelerten*] iludiram tão grandemente o pobre e sedento povo de um modo que não é possível sequer narrar. Com todas as suas palavras e obras fazem com que o pobre homem não aprenda a ler diante da preocupação com o alimento, e pregam desavergonhadamente ao pobre homem que se deixe rapar e esfolar pelos tiranos. Quando, então, ele aprenderá a ler os escritos? Sim, caro Thomas, seu fanático, os eruditos devem ler os belos livros e o camponês deve ouvi-los, pois a fé vem pelo ouvir. Ah, sim, deste modo eles descobriram uma artimanha que estabeleceria atrocidades muito piores no lugar dos padres e monges, como não se viu desde o começo do mundo (ThMA 1, n. 7, p. 333).[37]

Novamente, este cenário parece sustentar a hipótese da presente pesquisa, segundo a qual Müntzer deveria ser compreendido como "agente cultural" (GUREVICH, 1993) fronteiriço entre a elite dominante e a população subalterna de sua época, sendo apropriado criticamente e a partir de filtros culturais distintos e peculiares por cada uma destas classes sociais. Não obstante, o fato é que a imagem de Müntzer e o sentido de sua vida e reflexão seriam determinados quase exclusivamente pelo conteúdo destes panfletos luteranos. Esta situação começa a ser lenta e gradativamente alterada apenas duzentos e setenta anos depois, quando, em dezembro de 1794, Georg Theodor Strobel publicará seu *Leben, Schriften und Lehren Thomä Müntzers des Urhebers des Bauernaufruhrs in Thüringen* [Vida, Escritos e Doutrinas de Thomas Müntzer, causador da revolta camponesa da Turíngia].

---

[37] *Da werden denn die armen dürfftigen leüt also hoch betrogen, das es kein zung genůg erzelen mag, mit allen worten vnd wercken machen sie es ya also, das der arm man nicht lesen lerne vorm bekümernuß der narung, vnd sie predigen vnuerschempt der arm man soll sich von den Tyrannen lassen schinden vnd schaben, wenn wil er denn lernen die schrifft lesen? Ja lieber Thoma du schwermest, die schrifftgelerten sollen schöne bücher lesen, vnd der paur sol jn zühören, denn der glaub kumpt durchs gehöre, Ach ya, da haben sie eyn feynen grifft funden, der wurde vil erger bůben na die stat der pfaffen vnd münch setzen denn vom anbegynn der welt geschehen ist.* É difícil alcançar uma tradução adequada para o adjetivo "*schwärmer*" em português, quando associado às doutrinas de Müntzer. Literalmente, o termo significa "entusiasmado", "exaltado", "com entusiasmo". Todas estas expressões, porém, atenuam o sentido aparentemente pretendido por Strobel que, se, por um lado, é bem menos difamatório do que aquele adotado por Lutero, por outro, não exclui o que hoje está mais próximo do fanatismo religioso.

2.2.2 A ampliação do interesse biográfico de Müntzer por Georg Theodor Strobel: de possuído pelo demônio ao "homem mal-afamado".

Logo no prefácio da referida obra, Strobel atribui "o derramamento do sangue de muitos homens" à doutrina fanática (*schwärmerischen Lehren*) ensinada por Müntzer (STROBEL, 1794, p. iv). Porém, se neste aspecto Strobel é ainda refém dos exageros perpetrados por suas fontes, ele parece ter bastante consciência de que seria preciso rever e problematizar a imagem de Müntzer predominante até os seus dias. Tal imagem, conforme explica, fora inteiramente emoldurada pelas informações transmitidas por Melanchton, considerado por ele como sendo autor do panfleto acima mencionado, *Die Histori Thome Müntzers, des anfengers der Döringischen uffrur* (STROBEL, 1794, p. iv).

Todavia, Strobel observa que, "isoladas, as informações de Melanchton contêm mais a história da revolta preparada por intermédio de Müntzer do que propriamente a história de sua própria vida [de Müntzer]" (STROBEL, 1794, p. v).[38] O enclausuramento de Müntzer no contexto da revolta teve por consequência, segundo Strobel, a omissão de qualquer informação substancial a respeito de seus "escritos raros e, em grande parte, extraviados" (STROBEL, 1794, p. v-vi).[39]

Deste modo, Strobel se propõe a preencher esta lacuna em torno da historiografia com uma obra que reunisse os relatos contemporâneos dos panfletos luteranos a respeito de Müntzer e trouxessem o máximo de informações que servissem para esclarecer o contexto de vida deste "homem mal-afamado" (*berüchtigten Mannes*) (STROBEL, 1794, p. vi). Além de informações biográficas mais abundantes, Strobel também pretendia reunir todos os registros sobre os escritos do próprio Müntzer.

De certa forma, o livro de Strobel atinge seus objetivos, ampliando as perspectivas sobre Müntzer para a pesquisa interessada em sua vida e pensamento durante os séculos 19 e 20. A obra está dividida em três partes: na primeira, ele se dedica à reconstrução biográfica de Müntzer, transcrevendo a versão latina do "Manifesto de Praga" (1521) e algumas correspondências do próprio Müntzer. Esta seção foi, sem dúvida, a mais privilegiada pelos pesquisadores do século seguinte, dentre os quais se destaca Wilhelm Zimmermann. Strobel começa levantando hipóteses a respeito de quem seria o pai de Müntzer, concluindo pela

---

[38] Allein diese Nachricht Melanchtons enthält mehr die Geschichte des durch Müntzern veranlaßten Aufruhrs, als die eigentliche Geschichte seines Lebens selbst.
[39] (...) und von seinen äusserst seltenen, und gröstentheils verlohren gegangenen Schriften.

possibilidade de ele ter sido enforcado pelos condes da cidade de Stolberg, onde Müntzer nascera, ainda durante sua infância.

Esta experiência fundamentaria uma perspectiva significativamente diversa das razões pelas quais Müntzer se envolvera com tamanha intensidade nos movimentos rebeldes de sua época. Ao invés de reputar o engajamento de Müntzer nas revoltas à possessão demoníaca, à maneira de Lutero e seus discípulos, a fonte de Strobel – que ele afirma ser um "livrinho de Lucas Geyersberg", publicado em agosto de 1562 – justifica seu comportamento à sede de vingança que passou a nutrir pelos governantes de Stolberg, por terem executado seu pai (STROBEL, 1794, p. 4).

O próprio Strobel, contudo, faz uma ressalva de que não seria possível concluir se tal disposição psicológica para se vingar "ocorreu primeiramente na revolta dos camponeses ou se já se manifestara anteriormente, contra outros desconhecidos por nós" (STROBEL, 1794, p. 4). Mas, o assassinato do pai pelos condes era referido para explicar a conduta "rebelde" de Müntzer. De acordo com Strobel, o próprio Lucas Geyersberg teria ouvido aquela versão "numa palestra do honrado senhor Philip Melanchton" (STROBEL, 1794, p. 4). Todavia, novamente Strobel é cauteloso quanto à facticidade do relato, acrescentando que "talvez todos estes ditos tenham sido inteiramente inventados, como era, infelizmente, bastante habitual para aquela época detratar os adversários" (STROBEL, 1794, p. 4).

Se o próprio Melanchton atenuara seu discurso em relação à Müntzer ou, então, de fato nunca tenha sido autor do panfleto que descreve este último como um possesso pelo demônio é um assunto que não interessa muito à presente pesquisa, por não afetar diretamente seu objeto. Mais importante do que isto é o fato de que as especulações de Strobel sobre o pai de Müntzer e os efeitos psicológicos que sua suposta execução pelos príncipes teriam causado nele encontraram ampla repercussão na pesquisa posterior, alcançando, de certa forma, as reflexões de Ernst Bloch, no início do século 20. Somente com a análise que Walter Elliger realizaria sobre as fontes consideravelmente mais numerosas a respeito da vida de Müntzer, incluindo sua correspondência com diferentes interlocutores, seria desfeito o mito em torno da figura de seu pai.[40]

[40] Para a discussão sobre a relação de Müntzer com seus pais e sobre a impossibilidade de se concluir qualquer coisa significativa a respeito de seu pai, veja Walter Elliger, *Thomas Müntzer: Leben und Werk*, p. 11-16. Para a avaliação que Elliger faz da narrativa de Bloch sobre o pai de Müntzer como "fantasiosa" [*phantasievolle Darstellung*], confira a p.16 da mesma obra. No tocante às fontes do próprio Müntzer, consta uma carta dele ao seu pai, datada do início de 1521, na qual reivindica seus direitos de herança sobre as posses da mãe que estavam

Ainda sobre a seção biográfica do livro de Strobel, é importante mencionar a referência ao impacto que a teologia de Müntzer teria tido sobre o "homem comum" [*der gemeine Mann*]. De acordo com Strobel: "Este tipo de Teologia, que fomenta especialmente uma prática cristã correta, de que os contemporâneos de então pouco ouviam, encontrou bastante aprovação em meio ao homem comum" (STROBEL, 1794, p. 11). Por isso, continua ele, "Müntzer fora, sobretudo, onde quer que ele pregasse, ouvido com prazer" (STROBEL, 1794, p. 11).[41]

Este fenômeno, de acordo com Strobel, tinha suas razões tanto na ênfase que Müntzer dava à mortificação da carne e às revelações imediatas de Deus às pessoas através de sonhos e visões, quanto no amor que o homem comum nutria pelas "novidades" (*Neuigkeiten*) (STROBEL, 1794, p. 13). Não obstante, é de se pensar até que ponto tais "novidades" não eram, na verdade, o ponto de contato entre a pregação de Müntzer sobre a fé cristã e a concepção de mundo prevalecente desde muito tempo na cultura e religiosidade subalternas. Retornarei a este tópico em outro momento.

Na segunda parte do livro, consagrada aos "Escritos", Strobel transcreve trechos das liturgias que Müntzer traduziu para o alemão e usou em suas celebrações em Allstedt, inserindo comentários sobre alguns aspectos já mencionados, no tocante ao impacto que causaram na população da cidade. Em seguida, transcreve o título e apresenta pequenos resumos dos escritos de Müntzer reunidos por ele. A lista é ampla e abrangente: *Protestation odder empietung* [Protesto ou Convocação][42]; *Von dem gedichteten glawben* [Sobre a fé fingida]; *Ausgedrückte emplössung des falschen Glaubens der ungetrewen welt* [Desnudamento expresso da falsa fé do mundo infiel]; *Auslegung des andern unterschyds Danielis dess propheten gepredigt auffen schlos zu Alstet* [Interpretação do segundo capítulo do profeta Daniel, proferida no Castelo de

sob o domínio de seu pai, agora viúvo. Müntzer o acusa de negar o direito a receber a parte que lhe cabia. Confira ThMA 2, n. 32, p. 79-80.

[41] Diese Art der Theologie, die besonders auf ein recht thätiges Christenthum drang, wovon die damaligen Zeitgenossen wenig hörten, fand unter dem gemeinen Mann vielen Beifall. Müntzer ward daher überall, wo er predigte, gern gehört.

[42] A tradução do título deste tratado de Müntzer é bastante difícil. A expressão *empietung* é a forma arcaica da palavra *Entbindung*, que pode significar "desobrigar", "liberar", mas também tem o sentido de "ajudar no parto" ou "dar à luz". Na edição publicada por Michael G. Baylor, *Revelation and Revolution: basic writings of Thomas Müntzer* [Revelação e Revolução: escritos básicos de Thomas Müntzer] (1993), optou-se pela primeira acepção da palavra *Entbindung* e o título do texto em inglês sugerido por Baylor é *Protestation or Offering* [Protesto ou Oferenda]. O termo *offering*, por sua vez, pode ser usado com o sentido de "Consagração", quando relacionado a um contexto religioso. Como o tratado de Müntzer enfatiza e critica o ritual do batismo, conforme era celebrado por católicos e luteranos, por esvaziar seu sentido de entrega consciente à fé cristã, estendendo-lhe indistintamente às crianças, creio que a tradução que mais se aproxima do conteúdo do texto seja, de fato, "Protesto ou Consagração". O título completo do tratado é: *Protestation odder empietung Tome Müntzers von Stolberg am Harz seelwarters zu Allstedt seine lere betreffende, unnd zum anfang von dem rechten Christen glawben, und der Tawffe.*

Allstedt][43]; *Hoch verursachte Schuzrede und antwort, widder das Gaistlose Sanfft lebende fleysch zu Wittenberg* [Pronunciamento de defesa altamente motivado e resposta contra a carne despida de espírito, a carne de vida folgada em Wittenberg][44]. Por fim, Strobel ainda inclui um texto que, de acordo com ele, Johannes Agricola de Eisleben dedicou ao futuro doutor Johann Bübel. Trata-se de uma explicação do Salmo 19 contida numa carta de Müntzer datada de 1524. A seção se encerra com um pequeno extrato da "Confissão" de Müntzer (STROBEL, 1794, p.154-176).

A terceira e última parte do livro de Strobel é dedicada ao que ele denomina "Doutrinas" de Müntzer. Porém, nesta seção, Strobel é quase completamente dependente de fontes secundárias, principalmente das referências feitas à Müntzer por Lutero, Melanchton, Spangenberg, Camerar e Franken, conforme ele mesmo enumera na introdução desta última parte (STROBEL, 1794, p.178). Também os tópicos doutrinários são elencados de um modo evidentemente arbitrário, elaborados de acordo com os temas que mais interessavam aos comentaristas de Müntzer que Strobel consultou, tais como: "a fé", "a palavra de Deus" e "o batismo" (STROBEL, 1794, p.178). Mesmo assim, é interessante notar como a seleção de Strobel se afasta explicitamente da expressão *Aufruhr* [rebeldia], privilegiando os aspectos doutrinários mais clássicos da reflexão teológica.

A obra de Strobel é um testemunho valioso da disponibilidade e acessibilidade de muitos textos de Müntzer – bem como sobre ele – no final do século 18. É provável que a sobrevivência destes textos tenha sido possível devida a alguns grupos anabatistas com os quais Müntzer interagiu ainda durante sua vida, sendo por eles influenciado e também exercendo alguma influência.[45] Contudo, tão importante quanto o percurso e a disponibilidade dos textos de

[43] Trata-se do conhecido *Die Fürstenpredigt* ou "Sermão aos Príncipes". Acima, transcrevi o título da versão em português desta prédica de Müntzer, oferecida por Luis Alberto De Boni (2000, p.185-204).
[44] Aqui também optei por transcrever o título da versão do texto em português apresentada por De Boni (2000, p.205-226).
[45] A este respeito, confira Abraham Friesen, *Thomas Müntzer and the Anabaptists* (1986, p.143-161). Para Friesen, quando se trata de avaliar a relação entre Müntzer e os Anabatistas, "ao invés de falar em termos de 'influências' como a maioria dos estudiosos tem feito, dever-se-ia falar em termos de pontos nos quais estas diferentes perspectivas [entre Müntzer e os Anabatistas], através de vários escritos e personalidades, tiveram contato, talvez até mesmo conflito, entre si" (FRIESEN, 1986, p.158). Para uma avaliação diferente, confira Georg Baring, *Hans Denck und Thomas Müntzer in Nürnberg 1524* (1959, p.145-181), onde se defende uma influência mútua entre ambos teólogos sobre diversos tópicos. Uma valiosa fonte primária que testemunha a relação entre Müntzer e os anabatistas suíços é a carta de Conrad Grebel, datada de 1524, na qual o líder anabatista atesta sua aprovação de algumas posições de Müntzer e critica outras com bastante veemência. Para uma versão da carta em espanhol, confirma John Howard Yoder (ed.), *Textos escogidos de la Reforma Radical* (2016, p.123-136). Confira a versão original em ThMA 2, n. 103, 1 e 2, p. 347-366).

Müntzer até os dias de Strobel é a sua renovada negligência por parte da historiografia crítica no século 19.

2.2.3 Müntzer como "herói revolucionário": o peso das obras de Wilhelm Zimmermann e Friedrich Engels.

Entre os anos de 1841 e 1843, Wilhelm Zimmermann escreveu sua obra monumental, *Der groβe Deutsche Bauernkrieg* [A Grande Guerra Camponesa Alemã]. Originalmente publicada em três volumes, a obra está dividida em seis livros e oferece um panorama bastante amplo sobre os movimentos de revolta que se espalharam pela Alemanha a partir dos séculos 14 e 15, e cujo ápice ocorreu na primeira metade do século 16. Apesar de sua grandiosidade, a obra de Zimmermann é bastante criticada, pelo fato de sua interpretação dos eventos históricos ser profundamente influenciada pela filosofia hegeliana (FRIESEN, 1974, p.177-178), o que provoca arbitrariedades e anacronismos na hermenêutica dos fatos e personalidades.

Este é certamente o caso da interpretação que Zimmermann oferece sobre a vida e o pensamento de Müntzer, bem como de sua influência nos eventos que marcaram a revolta dos camponeses entre os anos de 1523 e 1524. Zimmermann o insere no rol daqueles denominados como "Homens do Movimento" [*Männer der Bewegung*], os quais seriam os principais interlocutores e articuladores das reivindicações e estratégias políticas dos camponeses.

De acordo com ele, a procedência de tais "homens" era bastante diversa, abrangendo tanto eruditos quanto iletrados; pessoas de nobre nascimento e pessoas comuns (*gemeine Männer*) (ZIMMERMANN, 1982, p. 289). O meio do qual lançavam mão para divulgar as reivindicações de seus movimentos eram os panfletos (*die Flugschriften*). Suas estratégias também eram diversas e foram agrupadas por Zimmermann em três tipos: aqueles que articulavam suas estratégias a partir de conceitos e análises políticas; aqueles que adotavam uma conduta pautada exclusivamente pela inspiração religiosa; e, por fim, aqueles que amalgamavam convicções políticas e religiosas, com predominância destas últimas. Ainda de acordo com ele, nos três tipos havia "moderados" e "extremistas" (ZIMMERMANN, 1982, p. 289-290). Apesar de o autor não citar nomes representativos de nenhum destes tipos, é evidente que Müntzer estaria incluído no último deles.

Curiosamente, porém, Zimmermann não problematiza o esmaecimento das fronteiras sociais, fato do qual parece ter tido consciência, haja vista ter mencionado a composição heterogênea

dos “Homens do Movimento”, bem como seu recurso a um canal de comunicação peculiarmente privilegiado para a interlocução entre a cultura dominante e a cultura subalterna, como era o caso dos panfletos. Pelo contrário, insiste em uma dinâmica unidirecional, de cima para baixo, relegando aos camponeses apenas a possibilidade de escolher entre as diferentes “doutrinas” ensinadas pelos católicos-romanos, por Lutero e seus discípulos ou pelos tais “Homens do Movimento”. Note-se, por exemplo, suas considerações sobre a adesão dos camponeses a doutrinas diversas daquelas pregadas e escritas por Lutero:

> Igualmente, houve confusão e uma inadequada compreensão [por parte dos estudiosos da Reforma] do lado do povo; se ele acolhia as doutrinas evangélicas da liberdade cristã não meramente como libertação do jugo humano nas questões de fé, ou se também como liberdade dos serviços e trabalhos corporais forçados. Os escritos e as doutrinas de Lutero não foram mal compreendidos pelo homem comum; pelo contrário, foram corretamente compreendidos por ele as doutrinas de outros pregadores, os homens do movimento, que se afastavam de Lutero e o superavam, os quais expressa e claramente lhe ofereciam o alívio e a salvação do jugo conforme o novo evangelho da liberdade religiosa e burguesa, e explicavam que a servidão entre filhos do Pai era incompatível com as doutrinas de Cristo (ZIMMERMANN, 1982, p. 288).[46]

A ênfase veemente no fato de que o povo escolheu entre as doutrinas de Lutero e aquelas ensinadas pelos “homens do movimento”, preferindo estas últimas, pode até reconhecer certa autonomia por parte das pessoas comuns. Porém, ignora um aspecto essencial da interação entre a cultura dominante e a cultura subalterna, isto é, a região fronteiriça na qual os subalternos não apenas escolhem entre alternativas disponíveis na e oferecidas pela cultura dominante, mas, inversamente, se apropriam criticamente dos elementos presentes na cultura constitutiva de sua sociedade, a partir dos filtros de sua própria experiência cultural e religiosa. Dito de outro modo, os camponeses não apenas escolhiam entre Lutero ou a pregação dos “homens do movimento”, mas, principalmente, produziam sentidos que poderiam tanto combinar estas duas correntes, como acrescentar perspectivas ausentes em ambas.

---

[46] *Ebensowenig war es ein Mißverstand, ein Nichtrechtverstehen von seiten des Volkes, wenn dieses die evangelische Lehre von der christlichen Freiheit nicht bloß als Befreiung vom menschlichen Joch in Glaubenssachen aufnahm, sondern zugleich als Freiheit von den Diensten und Fronen der Leibeigenschaft. Nicht mißverstanden wurde von dem gemeinen Manne Luthers Schrift und Lehre, sondern richtig verstanden wurde von ihm die von Luther abweichende, über ihn hinausgehende Lehre der anderen Prediger, der Bewegungsmänner, welche ausdrücklich und klar dem nach Erleichterung und Erlösung Seufzenden das neue Evangelium der religiösen und bürgerlichen Freiheit boten und die Leibeigenschaft unter Kindern eines Vaters als unvereinbar mit der Christuslehre erklärten.*

A unilateralidade da leitura de Zimmermann fica ainda mais evidente quando ele menciona a função que supostamente teriam os panfletos: "Uma massa de panfletos preparou continuamente o povo, durante os anos de 1521 até 1524, na consciência revolucionária" (ZIMMERMANN, 1982, p. 288).[47] Esta concepção catequética dos panfletos diminui drasticamente, se não elimina por completo, o caráter polêmico, contestador e até mesmo – para empregar uma expressão cara a Mikhail Bakhtin (2010) – "carnavalesco" deste tipo de publicação. Obviamente, a superação desta concepção catequética em vista de uma análise mais adequada dos panfletos demanda uma abordagem teórica específica desta literatura no contexto do século 16, o que está para além das pretensões deste trabalho e demandaria a consulta de bibliografia exclusiva sobre o assunto. Porém, é importante deixar claro que a publicação de panfletos, a julgar pelo caso de Müntzer, parece ter servido tanto, ou até mais, para satisfazer o desejo de seus autores de serem ouvidos por uma audiência pública e ampla, do que exclusivamente educar o homem comum.

Müntzer ocupa um lugar central na obra de Zimmermann, sendo a principal referência do segundo livro dos três volumes. É possível afirmar, inclusive, que nenhuma outra personalidade mereceu tanta atenção dele durante todo seu relato. Logo no primeiro parágrafo da seção dedicada à vida e obra de Müntzer, Zimmermann afirma que, dentre as personagens históricas injustiçadas e, portanto, merecedoras de releituras reparadoras que fizessem emergir suas próprias vozes e seus próprios feitos, Thomas Müntzer "aparece como tipo por excelência" (ZIMMERMANN, 1982, p. 291-292). Imediatamente a seguir, Zimmermann dá sinais claros de que pretende iniciar esta reparação, afirmando que Müntzer foi "uma das mais corajosas e interessantes figuras do tempo da Reforma" (ZIMMERMANN, 1982, p. 292).

Não obstante, sua descrição da biografia de Müntzer é quase idêntica àquela elaborada por Strobel quase cinquenta anos antes. Abraham Friesen demonstra, além disso, que Zimmermann não apenas fora influenciado por Strobel, mas, de fato, plagiou grandes partes do livro deste último. Nas palavras de Friesen:

> Quanto aos fatos relacionados à vida de Müntzer (...) Zimmermann parece ter sido quase totalmente dependente do estudo de Strobel. Assim, enquanto outros plagiaram previamente Melanchton, agora Zimmermann plagiou partes de Strobel e pegou dele

[47] *Eine Masse Flugschriften bearbeitete fortwährend in den Jahren 1521 bis 1524 in revolutionärem Sinne das Volk.*

> a maior parte da evidência factual concernente à vida de Müntzer (FRIESEN, 1974, p.165).[48]

Se não acrescenta nada relevante aos fatos biográficos de Müntzer – a não ser as partes supostamente "floreadas" e "inventadas", a se julgar pela procedência da avaliação de Otto Merx – Zimmermann imprimirá dois rótulos bastante duradouros sobre o teólogo do século 16: o primeiro deles será a figura de um herói revolucionário, que atenderá mais às demandas de construir uma referência histórica para os movimentos revolucionários em voga nos dias de Zimmermann do que aos critérios de veracidade e facticidade historiográfica a respeito de Müntzer. Para ele, Müntzer seria uma espécie de "protorevolucionário" e "um espelho" de todos os movimentos contestadores que se seguiram na Europa e até mesmo na América do Norte: "Toda corrente de ideias dos séculos seguintes e dos novos tempos, à medida que seja política ou religiosamente revolucionária, encontra-se em Müntzer de um modo parcialmente anunciado ou claramente manifesto" (ZIMMERMANN, 1982, p. 20).

Paradoxalmente, porém, o segundo rótulo que Zimmermann colocará sobre Müntzer é exatamente aquele de um religioso entusiasmado, quase fanático, cuja imaturidade das análises políticas selariam tragicamente o destino da revolta dos camponeses. O menosprezo pela experiência ou inspiração religiosa em geral e de Müntzer, em particular, fica bastante evidente numa passagem em que Zimmermann pretende destacá-lo do grupo dos *Schwärmer* (entusiastas, fanáticos), "que só sonhavam e se entusiasmavam (*träumte und schwärmte*)" (ZIMMERMANN, 1982, p. 306). Diferentemente destes, Müntzer "certamente se enganara, mas também calculara e avaliara" a realidade para elaborar um plano de ação ousado. Todavia, continua Zimmermann, "seu coração estava completa e profundamente convencido da plausibilidade de seus planos; por essa causa e porque seu entendimento político ainda não estava maduro, ele se arriscou em algo que para suas forças e em seu tempo era demasiadamente grande" (ZIMMERMANN, 1982, p. 304-306).

---

[48] Friesen transcreve em duas colunas uma das seções que ele considera terem sido plagiadas. Em uma delas, apresenta o texto original de Strobel; na outra, a versão de Zimmermann, que é quase idêntica. Ainda há uma referência ao fato de Zimmermann ter acessado fontes primárias adicionais sobre Müntzer, contidas em um material reunido pelo arquivista de Mühlhausen, Stephan, e aproveitado essas fontes na publicação da segunda edição da obra. Todavia, Friesen insere um comentário de Otto Merx sobre o tipo de uso empregado por Zimmermann sobre o material de Stephan. Para Merx, o material adicional fora trabalhado "muito superficialmente" (*sehr oberflächlicher Weise verarbeitet*), além do fato de, para ele, Zimmermann "não temer florear a narrativa em alguns trechos, nem inventar completamente acontecimentos e fatos". Para a comparação de textos entre Strobel e Zimmermann, confira FRIESEN, 1974, p. 165, nota 8. Para a avaliação e comentário de Otto Merx, confira FRIESEN, 1974, p. 165, nota 7.

Um herói revolucionário precoce e um analista político imaturo. Apesar do flagrante anacronismo de Zimmermann na pretensão de ser possível traçar fronteiras tão precisas entre "político" e "religioso" no contexto da Alemanha do início do século 16 – como indicam seus três tipos de "Homens do movimento" – e da arbitrariedade hermenêutica na análise das fontes sobre Müntzer, sua obra determinará os rumos da pesquisa sobre o teólogo durante o século 19 e parte do século 20. Os efeitos da rotulação de Zimmermann podem ser sentidos na apropriação que Engels faz de suas perspectivas e na maneira como Müntzer seria retratado em peças de teatro, por exemplo, os dois últimos tópicos relevantes do percurso aqui descrito, antes de se avançar para a historiografia de Müntzer no século 20 e 21.

Em sua obra "As Guerras Camponesas da Alemanha", escrita em 1850, Engels assume a total dependência do trabalho de Zimmermann, mas inclui uma nota que indica sua completa aprovação das propostas deste último:

> A obra não pretende fornecer um material novo, fruto das minhas próprias investigações. Pelo contrário, todo o material que se refere às insurreições camponesas e a Thomas Müntzer foi recolhido em Zimmermann. Apesar das suas lacunas, o livro deste autor constitui a melhor compilação de dados aparecida até esta data (ENGELS, 1975, p. 9).

Não fazendo questão de esconder o tom panfletário, proselitista e, de certo modo, triunfalista em cada uma das páginas do livro, Engels manipula a biografia e alguns textos de Müntzer para defender uma tese bastante cara a si mesmo e ao movimento ao qual estava dedicado, a saber: que a burguesia era o campo de batalha a ser conquistado para que a revolução proletária tivesse êxito. Nas palavras dele, em avaliação retrospectiva dos movimentos ocorridos em diversas partes da Europa, dos quais a revolta dos camponeses do século 16 é um prenúncio: "A burguesia adquire a sua paulatina emancipação social ao preço da sua renúncia imediata a um Poder político próprio. O principal motivo que torna aceitável para a burguesia tal acordo não é, naturalmente, o seu medo do governo, mas o seu medo do proletariado" (ENGELS, 1975, p.25).

A partir daí, Engels faz com que a sociedade alemã do século 16 seja dividia em três "campos", com ideologias próprias e representações específicas: "o católico ou reacionário; o luterano, burguês reformista; e o revolucionário" (ENGELS, 1975, p. 49). Müntzer é devidamente apresentado como a "figura mais gloriosa" do terceiro campo, tendo sua influência sobre os "plebeus" amplificada tanto filosófica quanto geograficamente, pois, para Engels, "só na

Turíngia, sob influência direta de Müntzer e noutros sítios graças aos seus discípulos, a fração plebeia foi arrastada pela tempestade geral e o proletariado embrionário pôde momentaneamente se impor, e todos os outros elementos, em luta" (ENGELS, 1975, p. 44).

Em outro lugar, Engels chega a afirmar que Müntzer "reunia na sua mão os fios de todo o movimento [dos camponeses]" e, além disso, "a tendência extremista de Müntzer tinha ganho a massa da pequena burguesia", especialmente aquela situada em Mühlhausen, "que esperava com impaciência o dia em que ia fazer sentir aos orgulhosos patrícios os efeitos da sua superioridade numérica" (ENGELS, 1975, p. 141). Apesar das suposições de Engels no tocante ao escopo da influência de Müntzer não resistirem a uma análise mais cuidadosa das fontes sobre o reformador e de seus próprios escritos, ele parece estar certo quanto à heterogeneidade da composição dos interlocutores de Müntzer. É na fronteira entre a cultura dominante e a cultura subalterna, no ambiente citadino em que se chocam não apenas os interesses dos príncipes e dos camponeses, mas também destes últimos com as camadas mais empobrecidas das cidades, que Müntzer deve ser lido.

Mas, além da descrição heroica, os ecos do outro rótulo de Zimmermann também se fazem ouvir no livro de Engels. Explicando os motivos da derrota do movimento camponês na Turíngia, ele afirma: "Compreende-se o rápido fracasso deste movimento, as formas um pouco fantásticas que revestiu, a falta de rigor das suas reivindicações: não pôde encontrar uma base firme naquela época" (ENGELS, 1975, p.44).

Partindo do pressuposto de que aquelas "lutas de classe se realizaram sob o signo religioso", como se as reivindicações políticas dos camponeses estivessem revestidas por uma espécie de "capa" religiosa, Engels instala Müntzer no dilema de imaginar uma sociedade comunista, mas não ter os meios para efetivá-la. Nesta perspectiva, toda reflexão teológica de Müntzer é desqualificada e as motivações explicitadas por ele em seus próprios escritos são inteiramente distorcidas. Em passagens que se tornaram clássicas para a pesquisa posterior, Engels afirma:

> A sua doutrina teológica e filosófica não só atacava os princípios do catolicismo como ainda se voltava contra o cristianismo em geral. Sob as formas cristãs, Müntzer ensinava um panteísmo que tem uma estranha semelhança com as teorias especulativas modernas, avizinhando-se por vezes do ateísmo (ENGELS, 1975, p. 65).

Curiosamente, essa tendência ao panteísmo, certa mania de ver e ouvir Deus em tudo, também está bem mais próxima do que Ginzburg (2006, p. 107) chama de "materialismo elementar,

instintivo, de gerações e gerações de camponeses" do que das doutrinas pregadas e escritas por Müntzer. Aliás, esta é uma das características que Müntzer reprova com mais veemência entre o povo simples: sua teimosa conservação de superstições (*die Afterglauben*)! Quanto à suposição de ateísmo, os estudos de Lucien Febvre demonstram claramente se tratar de um anacronismo, como se viu no capítulo anterior. Além disso, as acusações mútuas entre Müntzer e seus adversários durante as polêmicas que travaram nos anos de 1523 a 1525 revelam que a desqualificação não passava pelo ateísmo, mas por modos de crer distintos daqueles considerados "corretos" ou "verdadeiros". Certo é, portanto, que nem Müntzer, muito menos seus interlocutores, podem ser classificados como ateus no sentido moderno pretendido por Engels.

Todavia, a distorção fica ainda mais evidente quando o assunto é o texto das Sagradas Escrituras e as doutrinas sobre o Espírito Santo.[49] As críticas de Müntzer à hermenêutica bíblica católica e luterana são transformadas por Engels em desprezo e racionalização. Para ele, o reformador alemão:

> Desprezava a Bíblia enquanto revelação única e infalível. A verdadeira revelação, a revelação viva é a razão humana que existiu e existe em todos os povos. Opor a Bíblia à razão significa matar o espírito com a letra. O Espírito Santo de que tanto fala a Bíblia não existe fora de nós; o Espírito Santo é a própria razão (ENGELS, 1975, p.65).

De fato, como já se mencionou no primeiro capítulo e ainda se discutirá no último, Müntzer não considerava a Bíblia como "única" ou "infalível" fonte da revelação divina. Na verdade, ele defendia com toda veemência que as Sagradas Escrituras se constituíam na "palavra exterior", cuja compreensão correta dependia de se ter ouvido a "palavra interior" de Deus nos próprios corações, conforme revelada pelo Espírito. Este mesmo Espírito, aliás, poderia ensinar a "correta fé cristã" para indivíduos das mais diferentes tradições, como se viu no primeiro capítulo, por ocasião das semelhanças entre Müntzer e Menocchio a este respeito. Tudo isto corrobora as teses de Engels. Não obstante, afirmar que "o Espírito Santo é a própria razão" inverte completamente o que era proposto na teologia de Müntzer. Para ele, inclusive, a voz do Espírito só se ouvia com clareza após se ter abandonado totalmente a segurança das elaborações

[49] A respeito da hermenêutica bíblica de Müntzer e da relação entre "Escritura" e "Espírito" em sua teologia, confira dois excelentes artigos: Hans-Jürgen GOERTZ, *"Lebendiges Wort" und "totes Ding": Zum Schriftverständnis Thomas Müntzer im Prager Manifest* (1976) e Helmar JUNGHANS, *Die Theologie Thomas Müntzers: Die Bibel als Spiegel der Zeit* (1991). Evidentemente, como demonstram ambos autores, a avaliação que Engels faz do valor das Escrituras para a teologia de Müntzer carece de qualquer fundamento.

racionais. Enquanto se confiasse na razão, não seria possível discernir se a voz ouvida era de Deus ou do próprio diabo.

No tocante à origem da fé, tópico central para a teologia de Müntzer, Engels procede do mesmo modo. Para ele, o reformador ensinara que "a fé é apenas o despertar da razão no homem; por isso, também os pagãos podem ter fé. A fé, a razão chamada à vida, diviniza e santifica o homem" (ENGELS, 1975, p. 65). Sobre o suposto apocalipcismo de Müntzer, a lógica de Engels prossegue:

> O céu não está para além da tumba, há que procurá-lo nesta vida; ao crente incumbe a missão de estabelecer este céu, o reino de Deus, aqui sobre a terra. Do mesmo modo, não há céu no além, tal como não existe o Inferno ou a condenação eterna. E o único diabo que existe é a cobiça e a concupiscência dos homens (ENGELS, 1975, p. 65).

E a situação não difere quando o assunto é Cristo ou os sacramentos. Diz o texto de Engels, sempre se pretendendo porta-voz de Müntzer: "Cristo foi um homem como nós, um profeta e um mestre cuja ceia era apenas uma refeição comemorativa, onde se toma o pão e o vinho sem nenhum adorno místico" (ENGELS, 1975, p. 65). E, para que não restasse dúvidas sobre a artificialidade da experiência religiosa de Müntzer, quando comparada com sua autêntica verve "revolucionária", Engels vaticina:

> Esta era a doutrina que Müntzer dissimulava sob a fraseologia cristã, por detrás da qual a nova filosofia teve de esconder-se durante algum tempo. Mas, através de seus escritos aparecem os seus princípios arqui-heréticos, e vê-se que o adorno bíblico lhe importava muito menos do que a certos discípulos de Hegel em tempos recentes; e, no entanto, separam-nos três séculos (ENGELS, 1975, p. 65-66).

O livro de Engels, portanto, revela menos cuidado no tratamento dos "escritos" de Müntzer do que lealdade à filosofia hegeliana e ao materialismo filosófico de Marx. Ele confunde a data de nascimento de Müntzer, ora atrasando, ora adiantando este evento – em si mesmo de datação bastante problemática; enviesa as narrativas sobre a morte do pai de Müntzer para que a crueldade da elite dominante seja ainda mais evidenciada; atribui-lhe a influência de Joachim de Fiore, a quem o próprio Müntzer manifesta admiração, mas nega explicitamente ter recebido inspiração direta; equivoca-se – ou age propositadamente? – até mesmo na citação de trechos e conceitos dos textos mais "famosos" de Müntzer, mesclando, por exemplo, passagens do "Sermão aos Príncipes" – que Engels afirma estar baseado no Novo Testamento (*berief sich*

dafür aufs Neue Testament)[50] – com conceitos e afirmações de "Desnudamento expresso da falsa fé do mundo infiel" e "Pronunciamento de defesa altamente motivado" (ENGELS, 1975, p. 67).

À filosofia racionalista e ateísta de Müntzer corresponderia, segundo Engels, seu programa político de "afinidades com o comunismo" (ENGELS, 1975, p. 66). No entanto, a concretização deste programa esbarraria decisivamente na "imaturidade". Com diferenças sutis de Zimmermann, porém, Engels reputa a "imaturidade" não às análises políticas pessoais de Müntzer – para ele também "tardias" e "confusas" – mas à própria geração à qual ele pertencia. A Alemanha do século 16 não estava pronta para as ideias revolucionárias de Müntzer, que se viu irremediavelmente perdido nas fronteiras do que poderia e deveria fazer. Nas palavras de Engels, o reformador

> Encontra-se, pois, necessariamente perante um dilema insolúvel; o que realmente *pode* fazer encontra-se em contradição com toda a sua atuação anterior, com os seus princípios e com os interesses imediatos de seu partido; e o que *deve* fazer não é realizável (ENGELS, 1975, p. 142-143).

A possibilidade, neste caso, seria a negociação de Müntzer com a nobreza de seus dias, o que ele decididamente se recusou a fazer até o último momento, quando, no sermão diante dos camponeses em Frankenhausen, afirmou com veemência não ser possível qualquer aliança com os "tiranos ímpios e infiéis". O que se deveria fazer, e Engels descreve como irrealizável, era a articulação de um inexistente proletariado para a tomada definitiva do poder. Portanto, Engels conclui que Müntzer se colocara numa "posição ambígua", na qual todos que a ocupam "estão irremediavelmente perdidos" (ENGELS, 1975, p. 143).

Müntzer seria, deste modo, uma figura "póstuma", pois "não só aquele movimento [dos camponeses], mas ainda o próprio século não estava maduro para a realização das ideias que o próprio Müntzer tinha começado a imaginar tardia e confusamente" (ENGELS, 1975, p. 143).[51] E, num último epíteto, Engels se refere a Müntzer como o "profeta da Revolução"

---

[50] Para as citações de Engels, baseei-me na edição portuguesa de sua obra, publicada em 1975. Porém, quando a relevância da passagem exigia a consulta ao original, recorri à edição Michael Holzinger de *Der Deutsche Bauernkrieg*, publicada pela Zeno.org. Disponível em http://www.zeno.org/Philosophie/M/Engels,+Friedrich/Der+deutsche+Bauernkrieg?hl=der+deutsche+bauernkrieg. Acesso em 03 ago 2022.

[51] Para uma discussão sobre a interação de Müntzer e sua "audiência" e da tensão entre "objetivamente possível" e "subjetivamente necessário", a partir desta avaliação de Engels, confira o belo texto de Henry DESROCHE, "Sociologia da Esperança" (1985, p.33-36 e 115-121).

(*Revolutionsprophet*), representante de uma classe social "que acabava de nascer e não estava, de modo algum, completamente formada nem podia subjugar e transformar toda a sociedade" (ENGELS, 1975, p. 143-144). É curioso observar que a obra de Engels situa Müntzer na fronteira de um novo mundo, mas desconsidera completamente o fato de que exatamente por existir neste "entretempo", a adequada compreensão do teólogo demandaria igualmente atenção aos seus vínculos com a mentalidade medieval. Uma tendência que será bastante comum, pelo menos até o final da primeira metade do século 20.

2.2.4 Excurso: Dos textos ao palco: a figura de Müntzer em duas peças de teatro do século 19.

A avaliação de Engels pavimentará uma perspectiva historiográfica duradoura sobre Müntzer, que atravessará o século 20 pelas mãos dos historiadores marxistas. Todavia, mesmo durante os dias de Engels, a figura de Müntzer já se plasmava na cultura alemã como uma personagem cujas motivações teriam sido justas e louváveis. Entretanto, a execução de seu plano teria sido desastrada e trágica. De acordo com Manfred Karnick (1984, p. 427), a experiência da Revolução Francesa e a distensão do poder social operaram uma transição da figura de Müntzer do "contexto predominantemente teológico para o político", tornando possível, assim, uma reavaliação positiva do papel histórico do reformador.

A partir de então, ainda segundo Karnick,

> Müntzer pôde, pela primeira vez, desde 1525, tornar-se apto para a literatura e, principalmente, para ser representado nas Belas Letras (*in der Schönen Literatur*) como alguém que mereça o esforço de ser compreendido, ou ainda apresentado como uma figura cuja avaliação é totalmente positiva (KARNICK, 1984, p. 427).

A análise de Karnick é importante por lançar luz ao ambiente cultural do qual a obra de Engels é mais um indício. Todavia, ao invés de revisitar fontes históricas ou acadêmicas sobre Müntzer[52], Karnick se debruça sobre a figura do reformador conforme consta em duas peças de teatro: *Thomas Münzer. Trauerspiel in fünf Akten* [Thomas Müntzer: tragédia em cinco atos], escrita por Robert Prölβ, em Leipzig, no ano de 1849; e *Thomas Münzer. Volks-Drama in vier*

[52] Confira, por outro lado, a cuidadosa discussão metodológica que Karnick apresenta no primeiro tópico de seu artigo (p. 423-426), onde afirma que o drama histórico "seleciona seleções, avalia prévias avaliações, coleta a partir de coletâneas e escreve, ora despreocupadamente, ora intencionalmente, como contemporâneo de seu presente" (p. 425). Trata-se, portanto, de uma revaloração do valor historicamente construído.

Aufzügen [Thomas Müntzer: Drama popular em quatro atos], de Hermann Rollett, publicada em Dresden, no ano de 1851.

A obra de Prölβ desapareceu na Alemanha, mas um exemplar fora encontrado na biblioteca da Universidade de Indiana, nos EUA. No tocante à peça escrita por Rollett, Karnick explica que ela foi proibida assim que publicada, causando problemas com a polícia para o autor (KARNICK, 1984, p. 422). Além disso, Karnick afirma que ambas estavam sobre forte influência da Revolução de março de 1848, na Alemanha, e que, também, nas duas, "a figura histórica de Thomas Müntzer, sob as condições da situação histórica de 1848, tornou-se uma figura do drama (*Dramenfigur*)" (KARNICK, 1984, p. 422).

No tocante ao recorte histórico, as duas peças representam a atividade de Müntzer entre o período de 1523 e 1525, enfatizando, deste modo, sua atuação na Guerra dos Camponeses. Karnick se fundamenta nos roteiros de Prölβ e Rollett para demonstrar como, no drama histórico sobre Müntzer, a recepção das narrativas históricas é decisivamente orientada pelo contexto presente dos autores, bem como demarca seus posicionamentos. Daí que a moldura na qual as personagens e os ambientes são construídos, bem como os fatos desencadeados, reflete a dramaturgia produzida em torno da figura de Lutero, idealizado pela sociedade burguesa anterior a 1848, e que deverá ser substituída pela figura heroica de Müntzer (KARNICK, 1984, p. 429).

Além do "surpreendente peso sobre as relações burguesas" de Müntzer, assim como sobre "seu relacionamento com sua esposa e família" (KARNICK, 1984, p. 429), duas coisas na análise de Karnick merecem ser observadas: a primeira é o decisivo protagonismo feminino na trama dos eventos, particularmente da esposa de Müntzer – "Ottilie", na peça de Prölβ; e "Martha", naquela de Rollett. A outra é a persistência de rótulos já sedimentados na historiografia, segundo os quais as ações de Müntzer deveriam ser compreendidas, ora pela possessão demoníaca (Prölβ), ora pela imaturidade política (Rollett). No entanto, apesar da manutenção dos rótulos, as tramas conferem a Müntzer um valor inquestionavelmente positivo, conforme se pode constatar por algumas passagens.

No caso da obra de Prölβ, a personagem de Müntzer se vê dividida entre a influência de duas mulheres. De um lado, a pura Ottilie, a esposa frágil e delicada, que adverte o marido intuitivamente quanto ao uso da violência. De outro, a "demoníaca, sombria e bronzeada Else" (*die dämonisch finstere braune Else*), que atiça Müntzer e o seduz ao uso da força e ao levante do povo. Karnick comenta que à medida que Müntzer se deixa levar pela influência de Else e

despreza os conselhos de Ottilie, "ele mesmo se perde, trazendo a catástrofe para si e loucura para Ottilie" (KARNICK, 1984, p. 430).

Karnick reproduz alguns trechos da peça nos quais a postura de Müntzer diante dos príncipes, enquanto ainda íntegro e consciente de si, contrasta profundamente com a confusa avaliação que faz da situação, quando se alça à liderança dos revoltosos em Mühlhausen, já sob influência da "voz" demoníaca de Else. No primeiro caso, Müntzer solicita a atenção dos príncipes para falar-lhes "de peito aberto", "de coração para coração" (*Herz zu Herzen sprechen*). Relembra aos príncipes sua vocação divina e pede que ouçam os clamores do povo:

> Não, não deixem que o belo sentimento, que
> Deus despertou em vós, se esvaia de vossos corações.
> Em nome de todos os irmãos oprimidos,
> De todas as partes do território alemão,
> Coloco-me diante de vós – oh, não deixem que passem inutilmente
> As raras horas santas diante de vós.
> Vocês sempre tiveram um coração atento ao povo – deixai-vos tocar
> Também agora pelo seu profundo lamento –
> Venham ao seu encontro! Coloquem-se em sua dianteira! (PRÖLβ *apud* KARNICK, 1984, p. 430).[53]

No entanto, no episódio de Mühlhausen, Müntzer começa a ouvir Else, que lhe incita: "Muito bem! Diga palavras astutas, como um pássaro que troca as penas. Aquilo que prometeste ao povo é uma isca que não poderá resistir! Logo ele será teu!" (KARNICK, 1984, p. 431). Müntzer reage à voz de Else, tentando resistir aos seus apelos, mas acaba cedendo e perdendo completamente o controle de sua "alma". Em completo devaneio, debate consigo mesmo sobre as causas do fracasso do movimento:

> Confesse – você mesmo baniu (o Espírito bom)!
> Quando você entregou ao acaso a sorte da humanidade,
> Para se manter em sua ira:
> Ali você o traiu! Houve uma ruptura
> Completamente irremediável com o seu Santíssimo!
> Oh, toda desgraça se abateu sobre mim
> E fosse minha alma imaculada,
> Eu permaneceria firme, como um Homem, em meu destino! (PRÖLβ *apud* KARNICK, 1984, p. 431).[54]

---

[53] *Nein, laβ dir nicht die schöne Regung, die*
Dir Gott geweckt, aus deinem Herzen reißen.
Im Namen aller unterdrückten Brüder,
So weit des deutschen Landes Knechtschaft reicht,
Steh' ich vor dir – o laβ nicht ungenützt
Die selten heil'ge Stunde dir verfließen.
Du hattest stets ein Herz für's Volk – laβ dich
Auch jetzt von seinem tiefen Jammer rühren –
Tritt zu ihm hin! Stell' dich na seine Spitze!

[54] *Gesteh' es dir – du selbst hast sie [die guten Geister] verbannt!*

Na peça de Prölβ, Müntzer só recupera sua consciência após a trágica derrota em Frankenhausen. Então, reconhece que estava sob domínio da diabólica Else, que "ardilosamente aprisionara a alma" dele, e amaldiçoa o espírito maligno. Na conclusão da peça, Karnick afirma que as palavras colocadas na boca de Müntzer refletem as convicções de Prölβ. Em uma espécie de autoavaliação combinada com admoestação, Müntzer reafirma enxergar com clareza as causas do lamento do povo – "a opressão de direitos humanos sagrados" (*Die Unterdrückung heiliger Menschenrechte*) – e recomenda que os "governantes terrenos" procurem se redimir desses crimes antes do dia do juízo, reconhecendo que *o que* ele desejava era bom, mas *o modo* como buscara concretizá-lo era equivocado e reprovável. Com isso, explica Karnick, "a reivindicação de liberdade seria fortalecida e o recurso à violência seria recriminado", além do que, e principalmente, as esperanças dos liberais de receber socorro de "monarcas esclarecidos" seria repercutida (KARNICK, 1984, p. 431-432).

No tocante à obra de Rollett, a abordagem é significativamente distinta. É verdade que, assim como em Prölβ, também Rollett investe sobremaneira na personagem de "Martha", cônjuge cheia de sabedoria, preocupação e cumplicidade para com Müntzer. No entanto, apesar de Rollett, tanto quanto Prölβ, integrar o grupo dos "vencidos" (*Geschlagenen*) na revolução de março de 1848, ele concede ao casal Müntzer e Martha o papel de porta-vozes da classe trabalhadora, ao invés de adotar a moldura liberal luterana de Prölβ.

Deste modo, explica Karnick, na peça de Rollett, "não é a contaminação e dilaceração da alma do herói que causam a catástrofe, mas a constelação política, que, em resumo, é descrita em termos de imaturidade do momento" (KARNICK, 1984, p. 433). O erro estratégico de Müntzer acontece quando ele, desprezando os conselhos de sua esposa "Martha", se deixa influenciar por Pfeiffer, "que pregava ódio e ativismo", ao invés de permanecer vinculado a Reinhart, "que ensinava amor e prudência" (KARNICK, 1984, p. 432-433). Seguindo Pfeiffer, Müntzer toma a direção de Eichsfeld precipitadamente, dividindo o poder das tropas camponesas e selando sua derrota.

Als du der Menschheit Heil dem Zufall preisgabst,
Um dich auf deiner Höher zu erhalten:
Da hast du sie verraten! 's war ein Bruch
Mit deinem Heiligsten, der ganz unheilbar!
O stürmte alles Unglück auf mich ein
Und meine Seele wäre makellos,
Ich stände mutig, wie ein Mann, im Schicksal!

Mesmo que, sempre de acordo com Karnick, seja bastante evidente o esquema "bem *versus* mal" na peça de Rollett, a ênfase não recai sobre o universo espiritual, mas exclusivamente sobre o campo da ação política. As demandas "extático-proféticas do Müntzer histórico são reduzidas a uma religiosidade imanente e esclarecida", que se apresenta em termos "da luta pela unidade do reino alemão contra a tirania e pelo bem e a liberdade do povo" (KARNICK, 1984, p. 433). O mesmo ocorre com a personagem de Martha, que, conhecendo a crueldade dos príncipes, não clama por misericórdia em favor do marido, mas, "numa contra-argumentação orgulhosa, ameaça os príncipes com o futuro, no qual seu filho, então, estará mais apto como herdeiro da luta pela justiça de Müntzer" (KARNICK, 1984, p. 433).

Diferentemente do que ocorre na peça de Prölβ, no último ato de Rollett, Müntzer não renega suas estratégias, distinguindo entre *o que* deseja e *o modo* que busca seus objetivos. Ao invés disso, de acordo com Karnick, "ele se vê como precoce, a partir de uma perspectiva futura", conforme suas palavras aos príncipes demonstram:

> O que estais aí falando sobre arrependimento! – eu não tenho nada de que me arrepender! – que eu empreendi algo grande, como se estivesse em condições de realizar, isto ficou claro para mim! Isto vos digo, porém: Com vossas armas enferrujadas, hoje aniquilais nossos corpos; contudo, nosso Espírito – o eterno Espírito da Liberdade – não podeis nunca assassinar! Virá um Dia da Vingança sobre vós... O espírito de Müntzer – seus cachos ensanguentados balançando – passará em advertência sobre a Alemanha – e voltará frequentemente – até que sua morte seja redimida – por meio da conquistada – liberdade do povo! (ROLLETT *apud* KARNICK, 1984, p. 434).[55]

Diante do exposto até aqui, é possível verificar como Müntzer passa a ser retratado, mesmo durante o fim de sua vida, mas principalmente a partir de sua morte, em perspectivas que arranjam fatos e fontes de acordo com as prioridades de quem narra sua vida e obra. Conforme Reinhard Junghans (1990; 2018) explica com minúcia e precisão, a recepção de Müntzer é sempre determinada pelos interesses presentes de quem escreve sobre ele. Essa constante prevalece mesmo em campos ideológicos antagônicos, como é o caso da historiografia de Müntzer elaborada por luteranos e católicos ou por historiadores e filósofos hegelianos e marxistas.

---

[55] *Was sprecht ihr da von Reue! – zu bereuen hab' ich nichts! – daβ ich Größeres unternommen, als ich auszuführen im Stande war, das ist mir klar geworden! Das sag' ich Euch aber: Mit euern rostigen Waffen metzelt ihr jetzt unsere Leiber nieder, doch unsern Geist – den ewigen Geist der Freiheit könnt ihr nimmer morden! Es wird ein Tag der Rache kommen über euch... Der Geist Müntzers wird – seine blutigen Locken schüttelnd – mahnend durch Deutschland gehen – und wird so oft wiederkehren – bis sein Tod gesühnt ist – durch die errungene – Freiheit des Volkes!*

Fischer (1976, p. xxii) já sinalizava o que Junghans demonstraria posteriormente, a saber, que uma mesma questão perpassa a recepção de Müntzer no decorrer da história, inquirindo sempre sobre "a relevância social de suas teorias para a situação presente". O que se inverte, de acordo com Fischer, é o "sinal de avaliação", posto já no início da resposta. O "arquidiabo de Mühlhausen" se transforma no "herói revolucionário", sem que haja qualquer alteração significativa no tratamento das fontes a seu respeito (FISCHER, 1976, p. xiv-xv). É a mudança do entorno presente que faz a inversão do sentido da personalidade histórica, deixando intocado aquilo que não lhe interessa ideologicamente, por mais autêntico e essencial que seja para a compreensão desta personalidade.

Pelo menos até o final do século 19, isso se verifica em expressões culturais tão distintas quanto a publicação de panfletos, obras acadêmicas e peças de teatro. No tocante a isso, é preciso concordar com Ernst Bloch, cuja obra será analisada na próxima seção: Müntzer é uma personalidade "apta à lenda" (BLOCH, 1973, p. 90).

2.3 Outras fontes. Novas releituras? Aspectos da reflexão sobre Müntzer no século 20.

2.3.1 Karl Holl e Ernst Bloch: molduras provisórias de um quadro em evolução.

No início do século 20, duas obras significativas propulsionaram a reflexão em torno de Müntzer. Em 1921, Ersnt Bloch publicava seu livro *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* [Thomas Müntzer como Teólogo da Revolução]. No ano seguinte, surgiria o texto de Karl Holl, *Luther und die Schwärmer* [Lutero e os Entusiastas], também dedicando um considerável espaço para a análise da teologia de Müntzer.

Apesar do foco da discussão de Holl permanecer na reflexão teológica do reformador de Wittenberg, o capítulo dedicado a Müntzer é bastante cuidadoso e se constitui no primeiro esforço de compreensão de sua vida e obra em uma perspectiva teológica, isto é, adequadamente distinta das detratações luteranas e católicas, de um lado, e das cores ideológicas das narrativas marxistas, de outro.[56] Fischer afirma, inclusive, que foi Holl quem iniciou a controvérsia sobre Müntzer entre os teólogos, enquanto a influência de Bloch predominaria entre historiadores,

[56] Note-se, porém, que Holl acaba por vincular Müntzer ao escopo da reforma luterana, como sendo um dos estudantes de Lutero. De acordo com E. M. V. M. Honée (1994, p. 66), a concepção inaugurada por Holl perduraria até mesmo "na extensa biografia elaborada por Walter Elliger, em 1975".

marxistas ou não (FISCHER, 1976, p. xiii). Essas duas vertentes hermenêuticas marcarão a bibliografia sobre Müntzer durante a primeira metade do século 20.

De fato, Holl restitui a importância e centralidade da motivação religiosa que orienta tanto o pensamento quanto a prática de Müntzer, elemento drasticamente mitigado pelas obras de Zimmermann e Engels. Neste sentido, Holl avança muito mais até do que o próprio Bloch, para quem, como se verá a seguir, a combinação entre mística e apocalíptica na teologia de Müntzer seria o fundamento de suas pautas revolucionárias. Mesmo com todo apreço à teologia luterana, após descrever os aspectos essenciais da teologia de Müntzer, Holl conclui que em nenhum momento se poderia rotular seus panfletos, escritos e liturgias como "produção de uma mente confusa" (HOLL, 1932, p. 433).

Todavia, ainda que se vinculasse a uma tradição religiosa que remontava a meados da Idade Média, Holl sugere que a teologia de Müntzer teria três características peculiares que o distinguiam daquela tradição. A primeira delas é sua concepção específica da "mística da cruz" (*Kreuzesmystik*). Neste tópico, Holl explica que a avaliação do sofrimento na teologia de Müntzer se assemelha consideravelmente às posições de Lutero, no sentido de que, para ambos, o sofrimento autoinfligido – como, por exemplo, na ascese da mística medieval – não tem valor algum. Deste modo, a "cruz" só é legítima e reveladora da presença divina se for enviada por Deus. Contudo, as posições de ambos se antagonizam quando o assunto é o sofrimento decorrente de causas sociais. Lutero tende a reconhecer nestes casos um elemento salvífico, ou seja, sofrer a exploração e as agruras de uma sociedade injusta com paciência, perseverança e confiança já consistiria numa experiência religiosa com a graça divina. Para Müntzer, o sofrimento autêntico – único capaz de propiciar autêntica revelação divina – só seria possível quando todas as causas externas de opressão fossem eliminadas (HOLL, 1932, p. 434).[57]

[57] Este tópico será devidamente considerado no desenvolvimento da pesquisa, quando se tratar da análise dos escritos do próprio Müntzer, projetada para o último capítulo. Sobre o tema do sofrimento em perspectiva teológica, confira o instrutivo livro de Dorothee Sölle, "Sofrimento" (1996, ver especialmente p. 127-155). Partindo da contraposição entre as categorias de "Cristo melífluo" – aquele aprendido nos textos, inclusive bíblicos, e cujo sacrifício particular dispensa do engajamento dos demais cristãos em obras exteriores – e "Cristo amargo" – aquele que se constitui no exemplo a ser seguido concretamente no mundo –, ambas recorrentes nos escritos de Müntzer, Sölle resume assim as posições do reformador: "Ser deiforme sem ser cristiforme é pretender aderir a um cristianismo sem sofrimento ou, o que é pior, deixar o sofrimento para os outros" (p. 137). Sobre a especificidade do sofrimento legítimo em Müntzer, Sölle explica: "O Cristo amargo não permite que o sofrimento social subsista como tal, não prega a aceitação, assim como não mistura bondade com tolerância contra a injustiça" (p. 139). Se, pois, pretender que o sacrifício de Cristo dispense do engajamento na superação da opressão social é acolher um Cristo "com sabor de mel" – para usar a expressão de Müntzer –, sujeitar-se passivamente a qualquer tipo de opressão social é tornar-se "mártir do diabo", conforme afirma em uma de suas cartas. Portanto, nem a teologia da graça de Lutero, nem a suposta apatia ou medo paralisante de muitos camponeses constituem alternativas válidas.

A segunda peculiaridade teológica de Müntzer, de acordo com Holl, seria sua convicção de que o conhecimento de Deus intensifica a consciência da eleição divina. Aqui, Müntzer não apenas se separaria da mística medieval e de Lutero, mas também iria além de Zwínglio e Calvino, no sentido de insistir na autorreferência a si e aos seus quando designava os eleitos como amigos de Deus (HOLL, 1932, p. 434).[58]

O terceiro e último aspecto distintivo da teologia de Müntzer, quando comparada com a tradição religiosa na qual Holl pretende inseri-lo, é a autonomia da experiência religiosa e a concepção de uma fé elaborada pela posse pessoal do Espírito. Sobre isto, Holl afirma que Müntzer não enfatiza apenas a reforma da tradição ou da Igreja, de resto já suficientemente problematizadas por Lutero. Para ele, importava que a fé se livrasse de quaisquer fontes externas, "procedendo puramente da relação imediata de Deus com os indivíduos" (HOLL, 1932, p. 434). Isso incluía a revaloração das próprias Escrituras Sagradas – tópico amplamente explorado na bibliografia subsequente sobre Müntzer – que passam a vigorar como testemunho primeiro de uma experiência de fé sempre e ainda disponível, que antecede o registro literário, e não mais como fonte primária de uma fé descrita e conformada com o texto.

No tocante ao objeto desta pesquisa, Holl apresenta intuições importantes, quando afirma que "esta forma de mística [de Müntzer] confirma seu poder de persuasão no interior daquela classe social da qual ele se apresentou como porta-voz desde o início" (HOLL, 1932, p. 434). Para Holl, o apelo popular da mística de Müntzer era consideravelmente maior do que o ensino bíblico promovido por Lutero, uma vez que o homem comum experimentava sua cruz e opressão cotidianamente, e estes elementos eram considerados por Müntzer como possibilidade de alcançar o conhecimento do Altíssimo, quando aliados à posse do Espírito, que não dependia do conhecimento dos textos sagrados.

Contudo, ainda mais importante é a observação de Holl a respeito do impacto que a mística de Müntzer teria tido sobre as classes instruídas (*die Gebildeten*). Para Holl, "o efeito da mística de Müntzer entre as classes instruídas é uma evidência de que a atual observação 'sociológica' não se aplica adequadamente à religião" (HOLL, 1932, p. 435).[59] Ou seja, mesmo sendo "porta-

[58] Sobre a insistência de Müntzer na possibilidade de se distinguir os "eleitos" dos "ímpios" antes do "Dia do Juízo" e na necessidade desta distinção para a purificação da Cristandade, há farta bibliografia. Para uma análise resumida do tema, remetemos aos trabalhos de SCOTT (1983, 1989), BAYLOR (1988) e MATHESON (1998).

[59] A crítica de Holl é diretamente dirigida à obra de Max Weber, especialmente à seção das "Classes e Religião" de "Economia e Sociedade", originalmente publicada sob o título *Grundriss der Sozialökonomik*. De acordo com Holl, a tentativa de oferecer uma sociologia religiosa com tal naturalidade deve necessariamente fracassar, haja vista que "toda Religião autêntica equaliza as diferenças entre as classes e os níveis sociais" (HOLL, 1932, p. 435. Veja nota 2).

voz" dos subalternos, Müntzer teria influenciado a cultura dominante. Há uma grande diferença, porém, no modo como a recepção de sua mística é avaliada por Holl em um ou noutro caso. O "homem comum" teria se identificado imediata e integralmente com a mística de Müntzer, seu "porta-voz". As classes instruídas, diferentemente, "filtravam" nos ensinamentos de Müntzer aquilo que pudesse comprovar ou reafirmar suas convicções prévias:

> Estes instruídos (...) esforçaram-se para desenvolver as perspectivas de Müntzer. No entanto, sem as novidades essenciais acrescentadas por elas. Todas estas pessoas instruídas extraíam muito mais dos livros – dos escritos dos místicos alemães, especialmente a *Theologia Deutsch*, ao lado principalmente do *De spiritu et litera* de Agostinho – do que da experiência imediata (HOLL, 1932, p. 435).

Deste modo, Holl observa acertadamente que os

> instruídos desfiguraram as características da mística de Müntzer em aspectos decisivos. Eles retiraram as perspectivas anteriores do caminho para Deus (*der Weg zu Gott*) presentes na mística medieval – tornar-se receptivo a Deus por meio da ascese, da mortificação das vontades terrenas e da opressão do Eu – e as misturaram inofensivamente com a doutrina da cruz de Müntzer (HOLL, 1932, p. 435).

Evidentemente, seria desejável que Holl apresentasse exemplos desta "desfiguração" da mística de Müntzer nos textos das "pessoas instruídas", o que ele infelizmente não faz em sua obra. Todavia, para os propósitos da atual pesquisa, é suficiente observar a desconsideração do fato de que o mesmo processo de "filtragem" e "desfiguração" pudesse ocorrer – e a hipótese deste trabalho é que de fato ocorre – entre os "homens comuns".

Mesmo reconhecendo a sensibilidade e argúcia de Holl no discernimento da influência de Müntzer entre os "instruídos", não é possível ignorar seu preconceito para com a cultura subalterna, que seria apenas "persuadida" pelos escritos e pregações de Müntzer. O que nos dias de Holl poderia ser classificado simplesmente como preconceito, se configura como equívoco metodológico após os avanços promovidos pelos estudos culturais. Certamente, o homem comum não extraía suas posições mais dos livros do que da experiência cotidiana, mas isso não significa que assimilasse passivamente tudo que lhe fosse dito, ou escrito, "de cima". Reconheça-se, porém, o mérito do teólogo e historiador luterano em perceber o trânsito de Müntzer entre os diferentes campos culturais de sua sociedade, além de sua sensibilidade para as "equalizações" sociais promovidas pela experiência religiosa.

Passemos, agora, às considerações sobre a obra seminal de Ernst Bloch sobre o reformador alemão. Apesar de enfatizar consideravelmente mais a relação entre Müntzer e os camponeses, Bloch também não se atenta para o aspecto mencionado no parágrafo anterior, isto é, a "leitura

desfigurante" (GINZBURG, 2006, p. 72) que o homem comum operaria a partir das páginas dos livros. Na verdade, o livro de Bloch se insere quase que completamente na tradição inaugurada por Zimmermann e definitivamente estabelecida por Engels. No entanto, com uma distinção digna de nota: para Bloch, a experiência religiosa de Müntzer é um elemento autêntico de sua pregação revolucionária – e não apenas a "capa" que reveste sua linguagem para torná-la compreensível aos seus contemporâneos. Porém, autenticidade não significa, ainda, adequação. Deste modo, Bloch conclui que

> Müntzer se enganou a respeito da própria força, também aparecendo alguns traços quixotescos na esteira da sua bazófia e na repetição de antigas inspirações, ao prometer ele recompensa aos seus em moeda do outro mundo: assim, no êxtase reflexivo da sua torta autorrepresentação enquanto Gideão, e ao pretender ser um novo Daniel, um novo Elias, um novo Moisés, conduzindo seu povo a Canaã, confiante numa força celeste inexistente, não mais animadora (BLOCH, 1973, p.96).

Como fica explícito, a experiência religiosa de Müntzer, na avaliação de Bloch, é simultaneamente autêntica e restritiva. Serve-lhe como elemento propulsor do protesto contra as injustas estruturas sociais de seu tempo, mas, ao mesmo tempo, bloqueia-lhe a consciência de uma apreensão total da realidade. Por isso, de acordo com Bloch, "muita coisa em Müntzer é apenas falada pela metade" (BLOCH, 1973, p. 176). Deste modo, ele só admite a elevação de Müntzer ao modelo do herói revolucionário conquanto se lhe compreenda como "mestre daquilo que tem que ter um fim":

> Se, portanto, Müntzer vem aqui a seguir como que arrolado, será apenas arrolada a tendência em que se movem suas amargas reminiscências, e somente porque aqui aparecerão mais nitidamente que num quadro sinótico os princípios em nome dos quais Müntzer fala e se apresenta, não apenas como combatente, mas como exegeta do espírito quiliasta (BLOCH, 1973, p. 177).

Bloch descreve a peculiaridade da experiência religiosa de Müntzer pela conjunção entre mística e apocalíptica. É exatamente esta conjunção que faz brotar a ação revolucionária: "Agora, a própria vida de Müntzer se converte em ação, na desesperada rebelião dos camponeses, na guerra por ele convocada e à qual coloriu e orientou espiritualmente, em significativa escala" (BLOCH, 1973, p. 43).

Não se trata, porém, de uma ação revolucionária que vise à criação de uma nova sociedade sem classes, mas, ao invés disso:

> Lutou-se, então, não só em prol de melhores dias, e sim procurando alcançar mesmo o fim de Todos os Dias, melhor dizendo: na apocalíptica propaganda da Ação; não para superar dificuldades terrestres, rumo a uma civilização eudemônica, ainda não

> construída, e sim em busca da sua desrealização, através do *irrompimento no Império quiliástico* (BLOCH, 1973, p. 57, grifos no original).

Eis, pois, a moldura na qual Bloch enquadra a vida e o pensamento de Müntzer. Seu livro se divide em duas partes. Na primeira, com enfoque mais "biográfico" – vale lembrar a crítica de Elliger sobre o aspecto "fantasioso" das fontes de Bloch sobre a biografia de Müntzer –, ele procura situar Müntzer no cenário social de sua época, contrastando fortemente seus escritos com aqueles de Martinho Lutero, e várias vezes assumindo que Müntzer tenha pertencido aos grupos anabatistas. Na segunda parte, Bloch procura analisar mais detidamente a "direção da prédica e teologia de Müntzer". Todavia, percorre um longo caminho, criticando as ênfases teológicas das principais vertentes das Reformas Protestantes como preparação do pano de fundo contra o qual Müntzer será apresentado. Como se viu no capítulo anterior, abordagens deste tipo desconsideram a identidade narrativa elaborada pelos luteranos no início da segunda metade do século 16 e, deste modo, ignoram a "crise de complexidade" que marcou as três primeiras décadas do século.

Em ambas as partes do livro, Bloch repete equívocos de intérpretes anteriores de Müntzer – por exemplo, ao fazê-lo mais dependente da teologia de Joachim de Fiore do que o próprio Müntzer admitia – e avança hipóteses bastante frágeis por consequência disso. Evidentemente, não seria correto imputar estas falhas à incapacidade analítica e interpretativa de Bloch. Pelo contrário, elas denotam o estado atual da pesquisa sobre Müntzer àquela altura, além da grande dificuldade de acessar as fontes históricas primárias sobre ele e a profunda diferença que as informações nelas contidas podem fazer para a pesquisa em torno do reformador.

No tocante ao objeto de pesquisa deste trabalho, é interessante observar que Bloch tende à unilateralidade na relação entre Müntzer e os camponeses, isto é, também deixando intocada a possibilidade de os próprios camponeses "filtrarem" a pregação e teologia de Müntzer, exercendo protagonismo na seleção de suas proposições. Isto fica claro quando Bloch afirma que "o Povo se sentia finalmente identificado e representado – por Müntzer – pelo grande comportamento grosseiro de Lutero; olhava, de agora em diante, o pasquim de Müntzer como expressão da sua mais última decepção e amargura – contra Lutero" (BLOCH, 1973, p. 40). Note-se, ainda, a permanência de uma concepção e avaliação da obra de Müntzer profundamente determinada pela teologia de Lutero. Ainda que esteja honestamente comprometido com a reflexão de Müntzer, Bloch falha no reconhecimento da autonomia de seus pensamentos e propostas "revolucionárias". Ou seja, Müntzer será entendido

principalmente enquanto opositor das posições luteranas, em uma simplificação já debatida anteriormente aqui.

Em uma passagem ainda mais significativa, Bloch afirma que

> os escritos de Müntzer se distinguem de todos os demais, de tal modo em força e em plena e inconfundível característica, no seu apelo, brilho e mais séria expressão que, apesar disto, não são novos intelectualmente, nem inéditos, e sim plenos de nítidas influências da germanidade popular, portanto bem além de mero reflexo da *geral luz espiritual do tempo* (BLOCH, 1973, p. 97, grifos no original).

Dificilmente se poderia contestar a exatidão desta análise de Bloch, uma vez que Müntzer tematiza permanentemente em seus textos a situação dos "homens comuns". Bloch também se atenta para o fato de que o sofrimento social ainda não é o bastante para efetuar a transformação interior promulgada por Müntzer como escuta direta da palavra interior, ou seja, a voz do Deus vivo. Isto é bastante evidente na seção dedicada a um tópico da teologia de Müntzer denominado "desnudamento" (*die Entblößung*), certamente a porção da obra mais sofisticada e criativa no que diz respeito à recepção que Bloch faz da teologia de Müntzer. Ali, ele descreve como a mística de Müntzer não está imediatamente disponível ao "povo comum", vítima das opressões sociais. Pelo contrário, é preciso denunciar e resistir ao sofrimento imposto exteriormente pela situação social como precondição para o sofrimento legítimo e "cristiforme" que habilitaria a alma para ouvir a palavra divina.

Conforme explica Bloch, com esta teologia e pregação Müntzer

> soerguia os dorsos curvados para que eles assim ficassem aptos a suportar a verdadeira carga. Se o povo também já caiu tanto que, feito ele próprio criatura, tenha que temer mais à criatura que ao próprio Deus, então sua loucura é inteiramente errônea, crer que também seus superiores tenham sido instruídos e ordenados por Deus (BLOCH, 1973, p. 179).

Portanto, conclui Bloch (1973, p.183): "O 'Cristo-amargo' de Müntzer institui unicamente um autodeprimir-se por amor do divino que está latente nos homens, nos cobiçosos de si e que, entretanto, nada de si têm". Antes da comunhão real e imediata com a revelação divina, "tem-se que destruir a fortaleza dos carrascos e dos torturadores, de outro modo não se pode ler as Escrituras e menos ainda se unificar a ela". De acordo com Bloch, superar o sofrimento socialmente imposto para que, somente então, a "tribulação" (*die Anfechtung*) legítima tenha lugar, passa a ser o centro da ação revolucionária de Müntzer. Nas palavras do autor: "Para isso, Müntzer prega política revolucionária, alimentada na mística como no seu *telos* absoluto: a liberdade exterior dá lugar ao desnudamento; a liberdade interior, porém, dá lugar a Deus"

(BLOCH, 1973, p. 183). É preciso reconhecer que Bloch foi o primeiro autor a enfatizar a importância deste tópico para a teologia e o projeto reformador de Müntzer. Ele exagera ao supor que Müntzer "prega política revolucionária", mas a análise das fontes primárias sobre o reformador corrobora o restante do que foi afirmado acima.

Caso Bloch tivesse atentado para o fato de que o "povo comum" ou a cultura popular ou subalterna nem sempre encampa projetos "revolucionários" – mesmo que propostos em nome dos próprios subalternos –, preferindo táticas de negociação que amenizem concreta e momentaneamente sua opressão, talvez concluísse que a combinação entre mística e apocalíptica em Müntzer não foi apenas a causa de seus fracassos militares, mas, principalmente, do fosso aberto entre ele e o "povo", que não o seguira até o fim do mundo ou da "revolução".

É preciso destacar a sugestiva expressão do filósofo ao mencionar as autoimagens de Müntzer como "autorrepresentação torta" de personagens bíblicas. Bloch não percebeu que é exatamente nessa "tortuosidade", na apropriação desajeitada de identidades consagradas, na poluição hermenêutica da teologia oficial, que Müntzer acessa a mentalidade e a religião popular, enquanto simultaneamente se distancia de seus pares eruditos. É preciso considerar, por exemplo, que uma tal "autorrepresentação torta" das personalidades bíblicas pudesse funcionar como estratégia eficiente para driblar a "censura prévia" da cultura popular e, deste modo, simultaneamente, desestabilizar a hermenêutica oficial a respeito daquelas personagens e fornecer ao povo novas perspectivas a partir de um "modelo" previamente conhecido.

Por outro lado, talvez não tenha sido seu ímpeto apocalíptico que causara tantas reservas por parte do povo no engajamento desejado por Müntzer no contexto da Guerra dos Camponeses, mas a natureza das ênfases apocalípticas e o radicalismo contidos em sua concepção do que o momento histórico exigia daqueles que estavam participando do drama apocalíptico em curso. A literatura apocalíptica e visionária, principalmente no que diz respeito às visões e viagens ao além-mundo, teve fortíssimo apelo popular durante a Idade Média, conforme explica Gurevich no capítulo que dedicou a este gênero na obra discutida anteriormente aqui (GUREVICH, 1993, p. 104-152). De acordo com ele, "as narrativas do além-mundo (*otherworldly narratives*) são um dos tipos mais populares e fascinantes da literatura medieval" (GUREVICH, 1993, p. 109). Todavia, o desfecho escatológico do mundo e da história representa um tópico de incongruência entre a tradição oficial e a cultura popular naquele período. A relevância destas noções para a hipótese defendida aqui justifica algumas breves considerações.

De acordo com Gurevich, “os teólogos desenvolveram dogmas sobre a escatologia e repetiram que o Juízo Final, pensado como fechamento da história terrestre, será concretizado ‘no fim dos tempos’”. Porém, a consciência do povo não se rendia a tais elaborações dogmáticas. Ao invés disso, “para o crente comum, era difícil imaginar uma retribuição em algum lugar indefinido, em um futuro distante” (GUREVICH, 1993, p. 138). Deste modo, paralelamente e paradoxalmente à escatologia eclesiástica oficial, marcada pelo destino coletivo e universal, a consciência popular mantinha uma espécie de “personalismo escatológico”, segundo o qual: “o destino da alma individual é decidido isoladamente do destino de outros indivíduos, tanto no tempo quanto na essência” (GUREVICH, 1993, p. 139).

Além disso, Cascudo acrescenta importantes considerações a respeito do modo como as profecias, que, ao lado das visões e viagens ao além-mundo, completam a literatura apocalíptica, exercem fascínio semelhante para a “Religião no Povo”. De acordo com ele:

> Para o Povo, a profecia é uma força compensadora do complexo contemporâneo, a exigência econômica superior ao sentido da estabilidade normal. Economia de consumo esmagando a Economia de Participação, tornando a concorrência o ritmo fisiológico da circulação social. O anúncio de castigos e prêmios num ambiente de catástrofe supera o terror da testemunha, talvez colocada entre os salvos e fartos. Toda a literatura política, crítica e propaganda, é um pregão prometedor do ressarcimento das preterições sofridas. As profecias são mudas nas fases de construção revolucionária. Acreditam que estão sendo *cumpridas* (CASCUDO, 2002, p. 450, itálico no original).

Por causa da complexa mentalidade do período, conforme discutido no capítulo anterior, é muito difícil situar adequadamente, seja Müntzer ou o “povo comum”, em uma ou outra das concepções escatológicas descritas por Gurevich. De um lado, há menções por diferentes autores e fontes sobre a forte influência que a combinação da pregação de Müntzer com o surgimento do arco-íris no céu exerceu sobre os rebelados em Frankenhausen. Isto pode indicar que o apelo para agir como sujeito coletivo detentor de promessas comuns – “os eleitos” – tivesse superado ali a concepção escatológica personalista descrita por Gurevich como estando majoritariamente presente na consciência popular. De outro, quando se leva em consideração a tônica do argumento usado por Müntzer para justificar a derrota naquela batalha, assim como sua consequente prisão e condenação, percebe-se claramente que, para ele, seu destino não estava atrelado ao dos rebeldes, nem à mercê das autoridades seculares. “Aprouve a Deus” conceder a ele um destino exclusivo, sacrificial, cujo sentido só poderia ser revelado pelo próprio Deus, no fim dos tempos. Note-se, portanto, a permuta dos sujeitos e das categorias,

além da combinação paradoxal de personalismo escatológico e escatologia coletiva presentes na argumentação de Müntzer.

Outrossim, é preciso contrabalançar as conclusões de Bloch a respeito das referências de Müntzer às "moedas de outro mundo", "o fim de todos os dias" e a "desrealização" do ordenamento social vigente pela "irrupção do Império quiliástico" com as considerações de Cascudo sobre a dinâmica da profecia na religião no povo e com as fontes primárias de Müntzer, no tocante à apocalíptica. Em suas traduções litúrgicas, Müntzer coloca em movimento um drama social inspirado em passagens do Livro dos Salmos. Com a escalada dos conflitos no ano de 1525, transpõe este drama litúrgico para o campo de batalha. Voltarei a isso no último capítulo.

Por ora, é preciso observar que a pregação de Müntzer se insere na lógica descrita por Cascudo, a saber: "torna a concorrência [entre "ímpios" e "eleitos"] no ritmo fisiológico da circulação social" e, além disso, fomenta a superação do medo dos rebelados pela insistente repetição de que estariam entre os "salvos e fartos", na expressão do autor brasileiro. Então, o que Müntzer interpretou como abandono da tarefa de purificação da Cristandade pela opção egoísta de buscar os próprios interesses, pode ter sido apenas o resultado da assimilação de sua pregação pela consciência popular, que, ao invés de uma tarefa, concebeu já o cumprimento de uma profecia.

Finalizando este tópico, não é exagero dizer que as obras de Holl e Bloch delimitam o campo de pesquisa sobre Müntzer durante a primeira metade do século 20. Consequentemente, os tópicos que ambos elegeram como dignos de atenção na teologia dele passaram a dominar o cenário da produção a respeito do tema. Uma valiosa exceção deste período é o artigo do musicólogo Ewald Jammers a respeito da tradução da liturgia da missa realizada por Müntzer em 1523, o qual será considerado a seguir.

2.3.2 Excurso: Revolução ou tradução? A produção litúrgica de Müntzer.

Jammers inicia suas considerações afirmando que, apesar da tradução da liturgia feita por Müntzer ter recebido uma posição peculiar na literatura cúltica, a ausência de estudos sobre seus mais diferentes aspectos perdurava até o momento da elaboração de seu próprio texto, publicado em janeiro de 1934. Na verdade, é possível estender esta lacuna até os dias atuais, haja vista que, com exceção da obra de Elliger (1976), pouquíssimas pesquisas se dedicaram profunda e cuidadosamente à análise do conteúdo e do significado deste corpo litúrgico para a

teologia e a prática de Müntzer.[60] De acordo com Jammers – com quem Elliger e Scott parecem concordar – a justificativa para esta ausência deve ser buscada dentre as seguintes probabilidades: *i*) na campanha empreendida por Lutero contra a publicação dos textos litúrgicos traduzidos, os quais ele considerava demasiadamente católicos; *ii*) na trágica morte de Müntzer e consequente banimento de qualquer escrito vinculado ao seu nome; e *iii*) no sucesso que outras produções litúrgicas encontraram entre os protestantes no decorrer dos anos (JAMMERS, 1934, p.121).

Para o autor, Müntzer de fato pode ser considerado "o mais conservador de todos os reformadores litúrgicos, especialmente no que se refere ao que ele assimila ou dá liberdade para permanecer ou ser excluído" destes textos (JAMMERS, 1934, p.121). Na comparação que faz entre a versão de Müntzer e a liturgia católica da Missa, o que se sobressai é a conservação da maior parte das seções litúrgicas e de todos os textos cantados.[61] Diante de tanta similaridade, as alterações ou omissões ganham importância. Dentre elas, inclui-se a consagração dos elementos eucarísticos, cujas palavras do ritual deveriam ser proferidas em público e não secretamente (JAMMERS, 1934, p.123).[62]

Se, por um lado, como explica Jammers, a musicalidade da Missa deveria ser considerada essencial e decisiva para Müntzer, por outro, as modificações que ele efetua parecem seguir o

---

[60] Outra louvável exceção é a biografia escrita por Tom Scott, na qual é possível encontrar interessantes reflexões sobre os propósitos de Müntzer com a tradução dos textos litúrgicos, bem como uma avaliação do lugar que tais textos ocupariam em seu projeto teológico reformador. Todavia, também nesta obra, o princípio orientador estabelecido por Scott para analisar vida e pensamento de Müntzer se sobrepõe à análise, fazendo com que o único trecho da liturgia citado seja o Salmo 140, que supostamente revelaria a tendência mística e apocalíptica da teologia müntzeriana. Cf. Tom SCOTT, *Thomas Müntzer: theology and revolution in the German Reformation*, 1989, p.50-57. Como foi afirmado, a importância das traduções dos textos litúrgicos realizada por Müntzer é ampla e inequivocamente reconhecida por quase todos os autores que se dedicaram à sua obra. Todavia, mesmo no caso de Elliger, não se dedica atenção proporcional às análises dessas fontes. Note-se, por exemplo, as afirmações de Roland H. BAINTON (1982, p. 8) sobre as traduções litúrgicas: "A obra de Müntzer fora altamente proficiente. Ele possuía um alemão vibrante e um latim docemente poético. Tinha um senso refinado de ritmo na prosa e de tonalidade na música. No tocante à precisão do sentido, ele estava em casa tanto no grego quanto no hebraico". E conclui: "Sua liturgia fizera mais para propagar suas ideias do que todas as suas invectivas irracionais". Apesar disso, o texto do artigo de Bainton é quase todo dominado por considerações sobre outras fontes, tais como o "Manifesto de Praga" e algumas cartas e registros sobre a constituição das Ligas.

[61] Não se engane, porém, quem apressadamente é levado a concordar com a designação de Jammers quanto ao "conservadorismo" litúrgico de Müntzer! Como Bainton indica com a mínima suficiência, a escolha dos termos vernaculares por Müntzer já denuncia suas influências ideológicas. Isso fica ainda mais evidente quando se comparam as escolhas de Müntzer com aquelas de Lutero, considerando as mesmas passagens. Veja Bainton, 1982, p. 8, com especial atenção à tabela anexada nas p. 14-15. Esta discussão também será assunto do quarto capítulo desta tese.

[62] Scott afirma, corretamente como se verá, que a prática de proferir o ritual eucarístico publicamente deve ser relacionada com a intenção de Müntzer de esvaziar o sentido mágico e supersticioso que a celebração poderia exercer sobre o povo e, com isto, torná-lo mais acessível (SCOTT, 1989, p.51). É importante levar em consideração, além disso, que a "acessibilidade" oferecida ao povo pela tradução da liturgia para o vernáculo também indica, reversamente, uma recusa de se amoldar à religiosidade cristã popular, afeita à concepção mágica dos sacramentos, o que torna o episódio ainda mais significativo para a atual pesquisa.

princípio da simplificação e da relação com as narrativas bíblicas: “Müntzer se revela conservador na seleção dos textos cantados (...) modificações só ocorriam a fim de evitar repetições de textos ou textos muito longos” (JAMMERS, 1934, p.123-124).

Em sua análise comparativa entre a liturgia traduzida por Müntzer e os modelos litúrgicos previamente disponíveis, Jammers agrupa as modificações realizadas por Müntzer em quatro aspectos: 1) mudanças de natureza melódica, que seguem mais a tradição do canto coral germânico do que romano; 2) mudanças de natureza gráfica ou rítmica, visando a simplificação dos tons por meio de notas musicais mais simples; 3) encurtamento dos textos cantados, evitando as longas citações dos coros gregorianos antigos; e 4) germanização dos textos latinos, numa complexa harmonização da estrutura silábica das frases, de modo que a métrica correspondesse às melodias tradicionais.

Para Jammers, as mudanças mais interessantes operadas por Müntzer ocorreram neste último tópico. Nos demais, as alterações seguem mais a lógica de ajustes para simplificar e viabilizar a celebração no idioma vernáculo. Portanto, o musicólogo conclui que, no que tange aos textos litúrgicos, “Müntzer não se distanciou daquilo que outros reformadores também realizaram. Além disso, ele reafirmou a liberdade neste aspecto, algo que, diga-se de passagem, ele prezava” (JAMMERS, 1934, p.127). A “liberdade” referida por Jammers aqui consiste no fato de Müntzer não pretender que suas liturgias se estabelecessem como normativas para as celebrações do culto cristão em qualquer lugar. Conforme se verá por ocasião das análises de suas liturgias no capítulo final deste trabalho, Müntzer tem uma profunda consciência de que a celebração do culto deve sempre considerar o entorno e situação cultural dos celebrantes.

Por fim, Jammers afirma que, no tocante à musicalidade, Müntzer fora bastante conservador, a ponto de nem mesmo Lutero ter tido motivos para se sentir desagradado a este respeito. Aliás, Jammers reputa à conjugação de conservadorismo musical e inovação linguística a causa principal das liturgias de Müntzer terem caído no desuso. Nas palavras do autor: “E assim, a natureza litúrgica e musical conservadora de Müntzer, sendo tão fortemente definida e tão pouco inovadora, revelou-se inibidora” (JAMMERS, 1934, p.128).

Diante do exposto, é interessante indagar pelas razões de um espírito supostamente tão revolucionário ter se mostrado, paradoxalmente, bastante conservador na elaboração das liturgias para a Missa. Para usar a expressão de Christopher Rowland (2015, p.421), é curioso observar como os experimentos litúrgicos de Müntzer “demonstram habilidade para articular um modelo de reforma que é inovador, sem ser totalmente iconoclasta”. Aliás, o próprio

Müntzer afirma ser exatamente esta sua intenção: introduzir alterações na celebração com suavidade, para minimizar reações desrespeitosas, mas, ao mesmo tempo, instruir o povo comum no que dizia respeito à fé cristã autêntica.

Novamente, uma fronteira se anuncia no pensamento e na prática de Müntzer: de um lado, a tradução dos textos litúrgicos para o vernáculo certamente proporcionou o envolvimento da população iletrada nas celebrações, aumentando sua participação tanto em quantidade quanto em intensidade; de outro, a conservação de grande parte da tradição litúrgica disponível também indica sua estratégia de preservar elementos mantidos pela teologia oficial e eclesiástica, mas amplamente aceitos pelo povo comum, tais como as melodias, numa lógica que reflete a dinâmica da transmissão e criação na cultura popular, conforme descrita pelos folcloristas. Assim, ao invés de revolução, talvez o termo mais adequado para designar a atividade de Müntzer neste campo seja, novamente, a "tradução", com todas as implicações que este termo adquiriu nos estudos culturais.

2.3.3 Teologia e Revolução: a dinâmica interna do desenvolvimento teológico de Müntzer, segundo Thomas Nipperdey.

A relação entre teologia e revolução na vida e obra de Müntzer é o tema de um artigo publicado em 1963 por Thomas Nipperdey. Neste texto, o autor procura demonstrar como a ação revolucionária de Müntzer deve ser lida como um desenvolvimento interno de sua reflexão teológica. Desta forma, Nipperdey busca suprir o que, em sua opinião, ainda era uma lacuna na pesquisa sobre Müntzer, a saber: a articulação de "teologia" e "revolução" na unidade de sua reflexão e prática (NIPPERDEY, 1963, p. 146). Para Nipperdey, duas linhas de pesquisa paralelas se estabeleceram: a primeira delas, apoiando-se sobre a obra de Holl, apresenta "o teólogo Müntzer como a potência mais forte do início do movimento anabatista na Reforma"; a segunda, prosseguindo na trilha aberta por Engels, mas consolidada principalmente pela obra de Bloch, enfatiza "o Müntzer revolucionário, a principal figura da guerra dos camponeses na Alemanha central" (NIPPERDEY, 1963, p. 145-146).

Todavia, Nipperdey considera indispensável que "teologia" e "revolução" não sejam compreendidas como dimensões isoladas no pensamento de Müntzer. Pelo contrário, esforça-se para demonstrar como o seu desenvolvimento teológico demanda ações que visam a transformação da realidade social e, portanto, são intensamente tingidas pela tonalidade

revolucionária. Apesar de Nipperdey (1963, p.148-149) esposar uma opinião excêntrica – e, como se verá posteriormente, insustentável – segundo a qual Müntzer deveria ser entendido como um "reformador de segunda geração" que "procura solucionar os problemas que advêm da reforma luterana", suas teses podem contribuir significativamente para o objeto da presente pesquisa. É isso que justifica uma consideração mais cuidadosa de seu texto.

De acordo com Nipperdey, a origem das atitudes revolucionárias de Müntzer deve ser buscada no modo como ele compreende a mística de Johannes Tauler (1300-1361), isto é, como uma "teologia do seguimento" de Cristo, na qual o seu sofrimento sacrificial é substituído pela noção de que ele sofrera para testemunhar sobre a origem autêntica da fé na existência humana. Ou seja, Cristo não sofreu por nós ou em nosso lugar, mas para indicar como deveríamos nós mesmos sofrer, caso desejássemos alcançar comunhão plena e verdadeira com Deus. Não obstante, o sofrimento autêntico não deve ainda ser confundido com a repetição dos sofrimentos de Cristo. Não se trata, pois, de procurar reviver as situações excruciantes suportadas pelo Filho de Deus. Como explica Nipperdey (1963, p. 159), na mística que Müntzer assimila de Tauler não há espaço para "a imitação dos devotos".

Assim, no lugar de uma conservação do passado como fonte de instrução para a vida beatificante, articula-se em Müntzer uma espécie de "teologia do Espírito" orientada pela "mística da Cruz", na qual a subjetividade é seriamente considerada. Isto se evidencia na ênfase recorrente que Müntzer dá à "Palavra interior", em contraste com o texto escriturístico. Estas posições resultam na convicção de que "o presente é o único tempo teológico adequado" (NIPPERDEY, 1963, p. 154), uma espécie de compreensão histórica na qual o presente é o "tempo escatológico" por excelência e Cristo um contemporâneo de todas as pessoas. Nas palavras do autor: "O homem se torna contemporâneo de Cristo. E as promessas escatológicas, as bem-aventuranças e o Reino de Deus não são apenas futuro, mas já estão presentes em nós" (NIPPERDEY1963, p. 163).

Nipperdey observa corretamente que, na perspectiva teológica assumida por Müntzer, Jesus Cristo não é um "modelo ideal" (*Vorbild*) a ser seguido, mas uma espécie de "inaugurador" ou "protótipo" (*Urbild*) de um modo de vida a ser adotado por cada pessoa individualmente. Trata-se, pois, de uma compreensão da fé marcada, no tocante ao tempo, "pela absoluta contemporaneidade" (*absolute Gegenwärtigkeit*), e, no que concerne à estrutura, por uma indispensável "pessoalidade" (*personale Struktur*) (NIPPERDEY, 1963, p. 155).

Ao lado destas duas características que marcam a compreensão da fé em Müntzer, Nipperdey também destaca sua tendência para reforçar um traço presente no desenvolvimento teológico do cristianismo dos primeiros séculos, especialmente no contexto dos teólogos e teólogas de fala grega. Trata-se da ênfase na divinização humana como atuação permanente do Espírito e como objetivo final do seguimento de Cristo.[63] Em Müntzer, este processo estaria essencialmente vinculado ao que Nipperdey descreve como "experiência da Cruz", sempre entendida como um tipo de sofrimento peculiar, subjetivo e pessoalmente assumido como tendo sido enviado por Deus:

> Positivamente falando, isto significa que: através da experiência da Cruz adequadamente realizada, o homem se torna irmão de Cristo; torna-se Filho de Deus. Assim como ele foi crucificado com Cristo, ele também é ressuscitado com Cristo; os crentes são "divinizados" (*vergottet*); eles devem "se tornar deuses" (*Götter werden*), para que "a vida terrena se direcione para o céu" (NIPPERDEY, 1963, p. 161).

Contudo, se a "experiência da Cruz" (*die Kreuzerfahrung*) não é adequadamente vivenciada pela imitação devocional dos sofrimentos de Cristo e menos ainda pela assimilação puramente intelectual dos conteúdos transmitidos sobre Cristo pelos textos bíblicos; também não ocorre por intermédio da mera exposição aos sofrimentos cotidianos consequentes de um ordenamento social opressor e injusto. Deste modo, por mais que a pregação de Müntzer pudesse exercer profunda atração entre os "homens comuns", haja vista que os sofrimentos que experimentavam diariamente podiam ser considerados como uma preparação para discernir a revelação divina sem necessidade de qualquer outra mediação, o próprio Müntzer considerava os sofrimentos desta natureza como mais um obstáculo a ser superado para que o "desnudamento" legítimo do ser humano diante de Deus pudesse acontecer, conforme já se observou nas reflexões de Bloch.

É daí que Nipperdey conclui que a mística de Müntzer não deve ser entendida como divinização da "natureza" humana. Não basta sofrer "naturalmente". A associação entre "contemporaneidade", "pessoalidade" e "divinização" em uma compreensão mística da fé

---

[63] Apesar da ocorrência deste tema já se verificar na teologia do período patrístico, por exemplo em Irineu de Lyon (130-c.202), Hans-Jürgen Goertz sugere que Müntzer tenha assimilado a ideia de "divinização" do ser humano da mística de Tauler e, principalmente, da obra bastante conhecida e influente em seus dias, de autoria problemática, intitulada *Theologia Deutsch* (Teologia Germânica). Goertz defende, inclusive, que este elemento místico deve ser aceito como principal articulador da unidade teológica do pensamento de Müntzer. Cf. Hans-Jürgen GOERTZ, *Innere und Äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, 1967, p.35-39. Para uma ocorrência explícita da temática nas fontes primárias sobre Müntzer, confira a tradução que ele fez da última estrofe do hino latino "*A solis ortus cardine*" para o período do Natal em suas liturgias para as celebrações semanais (*Deutsches Kirchentamt*): "*Des dancken wir dir vater got, dir son dir geyst ein ewiges guth, wilchs vns vorgötet durch seyn wort, yetzt vormenschet durch seyn gebut*" [Portanto, agradecemos a Deus Pai, ao Filho e ao Espírito, um bem eterno, o qual nos divinizou através de sua palavra, agora humanizada por meio de seu nascimento] (ThMA 1, n. 1, p. 64).

operada pelo Espírito conduz, necessariamente, ao que ele denomina de "objetivação da subjetividade", processo no qual "a santificação não é somente Experiência, mas também Tarefa; não apenas Indicativo, mas também Imperativo" (NIPPERDEY, 1963, p. 171). Ao invés de divinizar a natureza, é preciso remover todas as circunstâncias que não permitem ao ser humano libertar-se dos cuidados pela própria sobrevivência. E isto afeta decisivamente não só a relação de Müntzer com a cultura dominante de seus dias, mas também a sua relação com as camadas subalternas da sociedade. Como explica Nipperdey (1963, p. 174), citando a passagem do texto "Desnudamento da falsa fé" já mencionada anteriormente:

> A opressão econômica, "o esfolamento e exploração" (*Schinden und Schaben*) dos príncipes e senhores submetem o homem pobre, especialmente os camponeses, à "preocupação com o alimento" (*Bekümmernis der Nahrung*), ao cuidado com a mera satisfação das necessidades mais básicas. Ele [o camponês] não aprende a ler a Bíblia [...] e, por causa do sofrimento exterior (*äußere Leiden*), que ele experimenta ao respirar, é impedido de sentir o sofrimento consumidor da consciência (*dem verzehrenden Leiden des Gewissens*).

Portanto, a teologia mística de Müntzer propõe uma origem subjetiva da fé, marcada por um tipo específico de sofrimento de natureza existencial e psíquica, que afasta, a um só tempo, a concepção intelectual e erudita da origem da fé pela assimilação dos textos sagrados e o significado expiatório do sofrimento exterior, impondo a "objetivação da experiência subjetiva" como tarefa a ser executada pelos crentes no mundo. Por isso, ainda de acordo com Nipperdey, na teologia de Müntzer "a santificação da vida não se restringe às fronteiras da vida individual, mas abrange evidentemente os domínios social e político", de modo que "a configuração cristã da vida é configuração cristã do mundo" (NIPPERDEY, 1963, p. 173). Este processo é inescapável, pois, de acordo com Nipperdey, para Müntzer "há tão poucos cristãos no mundo porque a ordem social reinante é um obstáculo para o tornar-se cristão" (NIPPERDEY, 1963, p. 174).

Aqui já se anunciaria, para o autor, com bastante evidência, como a prática revolucionária de Müntzer pode ser entendida como um desenvolvimento interior de sua reflexão teológica, não carecendo de qualquer acréscimo teórico político ou econômico para justificá-la, e nem se vinculando essencialmente a uma causa externa, tal como a revolta camponesa, por exemplo. Duas conclusões importantes para a presente pesquisa decorrem das teses de Nipperdey: primeiro, que dificilmente se pode conceber Müntzer como representante absoluto de qualquer grupo social, quando se considera atentamente as peculiaridades de sua teologia mística; segundo, que mesmo uma concepção da origem da fé tão peculiar demanda um engajamento

universal, isto é, não exclui nem mesmo o mais pobre e explorado camponês da necessidade de "desnudar-se" de sua natureza.

Sobre este último tópico, vale recorrer novamente às palavras de Nipperdey (1963, p. 173-174): o mandamento para a cristianização do mundo, em Müntzer, "não se limita a um partido sectário, a um mundo excepcional dos eleitos, como posteriormente os anabatistas imaginaram, mas é universal". Destarte, teoricamente, nenhuma classe social está imediata ou essencialmente excluída *per se* da tarefa de transformar a realidade social a partir da experiência subjetiva da fé, conforme Müntzer a compreende.

Por fim, Nipperdey oferece perspectivas valiosas para se avaliar a relação entre Müntzer e os camponeses. De acordo com ele, Müntzer "idealiza a realidade" ao considerar a situação dos camponeses em seus dias e sobrepor sobre eles um ideal de conversão à fé cristã autêntica, conforme descrita acima. Isto porque, "a situação imediata dos camponeses da Alemanha central não sustenta de modo algum a tese de que se tornar cristãos era algo impossível para eles" (NIPPERDEY, 1963, p. 174), mesmo no interior do ordenamento social vigente. Para ele, é Müntzer quem faz dos problemas sociais um aspecto da alienação e transforma a revolução social e econômica em "fundamento e objetivo teológicos" (NIPPERDEY, 1963, p. 175). Apesar de não levar adiante as implicações desta intuição, Nipperdey parece vislumbrar corretamente o fato de Müntzer não se associar incondicionalmente ao "homem comum", deixando, por outro lado, intocadas as estratégias do próprio "homem comum" de filtrar na pregação de Müntzer aquilo que mais lhe convinha para seus próprios interesses.

Esta unilateralidade da análise de Nipperdey é manifesta quando ele afirma que a posição de Müntzer em relação ao povo é "ambivalente" (NIPPERDEY, 1963, p. 177). Aqui, novamente, a autoalienação decorrente de um ordenamento social opressor e uma igreja falsa – inclusive porque legitima tal ordenamento social – "criaram um povo rude e imaturo" (*ein grobes und unreifes Volk*) (NIPPERDEY, 1963, p. 178). Nipperdey também anota que, "diferentemente de Adreas Karlstadt [1486-1541] e Ulrich Hugwald [1496-1571], Müntzer nunca idealizou romanticamente os camponeses" (NIPPERDEY, 1963, p. 178). Contudo, é preciso atentar para o fato de que a avaliação de Müntzer no tocante à "rudeza" e "imaturidade" espiritual do povo comum, que ele inúmeras vezes reputava ao relaxamento do clero e à superficialidade da teologia erudita de Wittenberg, também era tributária de outras vertentes da tradição cristã oficial assumidas por ele, principalmente a profecia vetero-testamentária, a patrística e a historiografia de Eusébio de Cesareia.

Assim sendo, as conclusões de Müntzer sobre o povo comum se davam a partir da equiparação de duas vertentes oficiais da tradição teológica cristã. Todavia, é preciso considerar também, além do fato já mencionado por Nipperdey sobre a possibilidade de os camponeses se tornarem cristãos mesmo sem a transformação do ordenamento social vigente naquela sociedade, a plausibilidade de não se sentirem absolutamente faltosos no que concernia à sua prática religiosa, haja vista o exemplo de Menocchio. Deste modo, a avaliação de Müntzer sobre a "rudeza" espiritual dos homens comuns seria mais um indício de sua participação nas vertentes da tradição teológica cristã oficial – ainda que não majoritária em seus dias – do que o reflexo de uma condição aceita passivamente por aqueles sujeitos.

Aos próprios camponeses, porém, não é concedida a mesma autonomia para escolher sua pertença religiosa como Müntzer, por parte de Nipperdey. De acordo com ele, "uma vez que o povo rapidamente assimilou a pregação de Müntzer", pôde se constituir como representante dos "portadores do juízo", "os eleitos", e, deste modo, ingressar na "Liga" organizada por Müntzer em Allstedt, à qual Nipperdey classifica como "primeira forma de aliança reformadora" (NIPPERDEY, 1963, p. 178). Curiosamente, o autor revela ter consciência de que a motivação do povo ao aderir à pregação e ao programa teológico consequente de Müntzer não deve ser compreendida em termos marxistas, como luta classista: "O povo mais subalterno – para dizer o contrário dos marxistas – não se tornou portador de uma missão do fim da história (*Träger eines endgeschichtlichen Auftrags*) por causa de seus interesses de classe, mas sobretudo apesar deles" (NIPPERDEY, 1963, p. 178). Todavia, nenhuma palavra é dita sobre a parcialidade do povo em relação aos objetivos de Müntzer, mesmo que este último tenha explícita e recorrentemente indicado que o povo não compreendera sua pregação exatamente por preferir seus próprios interesses.

2.3.4 Não aos príncipes, não ao povo: o caráter fronteiriço da consciência vocacional de Müntzer em Thomas Elliger.

O caráter fronteiriço da teologia de Müntzer fica bem mais evidente quando se analisam as conclusões da obra de Walter Elliger a respeito do reformador. Logo no prefácio de seu volumoso livro intitulado *Thomas Müntzer: Leben und Werk* [Thomas Müntzer: vida e obra], lançado em 1975, ano da celebração dos 450 anos da morte de Müntzer, Elliger afirma que, após duas décadas de pesquisa e estudo sobre ele, pretendia oferecer uma avaliação "s*ine ira et*

studio" de sua vida e obra, considerando não apenas as fontes disponíveis a seu respeito, mas também seus próprios textos e escritos, citando-lhes literalmente (ELLIGER, 1976, p. V).

Porém, no esforço de libertar Müntzer daquilo que chamou de "falsificação marxista", Elliger acaba por se atrelar demasiadamente às perspectivas luteranas. Fischer parece ter razão, portanto, quando, um ano após a publicação do livro de Elliger, afirma que o trabalho não acrescenta nada de significativo à história da recepção da vida e teologia de Müntzer (FISCHER, 1976, p. xv).[64] O próprio Elliger não esconde seu luteranismo. Já na introdução do livro em pauta, afirma que considera Müntzer muito mais "um discípulo de Lutero do que um adepto da mística dominicana" e reforça as posições assumidas por Nipperdey, enfatizando ainda que, apesar do distanciamento inicial ter ocorrido por iniciativa de Müntzer, o rompimento definitivo entre ambos os reformadores foi uma decisão de Lutero (ELLIGER, 1976, p. 7)!

Mais importante ainda do que a influência luterana na perspectiva adotada por Elliger, é o peso que esta influência exerce sobre sua avaliação do desfecho da vida de Müntzer, na batalha de Frankenhausen. Mesmo após percorrer minuciosa e detalhadamente as diferentes fases da vida de Müntzer – abrangendo desde sua instrução acadêmica e atuação pastoral na juventude, até seus últimos momentos no castelo de Heldrungen e sua decapitação em Mühlhausen, passando pela sua profícua estadia em Allstedt, onde traduziu a liturgia da missa –, Elliger atribui a ele a maior parte da responsabilidade pelo massacre dos camponeses, destacando o "fanatismo" e a "loucura" de sua pregação junto a eles.[65] De qualquer modo, a obra de Elliger sinaliza para a possibilidade de um ponto de virada na pesquisa sobre Müntzer, principalmente em decorrência da acessibilidade das fontes a seu respeito, quadro significativamente ampliado com a publicação das edições críticas sobre as fontes primárias e das próprias obras dele, concluídas apenas em 2017.

Para a presente pesquisa, Elliger oferece boas intuições quando, na seção final da obra, dedica-se a analisar os textos que antecedem o julgamento e a decapitação de Müntzer, principalmente a carta enviada aos cidadãos de Mühlhausen. Destaca-se a afirmação de Müntzer nesta carta,

[64] Ver a nota 23 no livro de Fischer. Quanto ao fato da biografia de Elliger não ser tomada como "definitiva", exatamente porque muito tendenciosa para o lado do luteranismo, veja, dentre outros, SCOTT (1989), HONÉE (1994), GOERTZ (2003) e MATHESON (2012).

[65] Veja, especialmente, o intervalo entre as páginas 767 e 786, onde Elliger aborda especificamente o massacre em Frankenhausen. É importante observar que o autor chega até mesmo a isentar os príncipes da total responsabilidade pelo "banho de sangue" ocorrido em 15 de maio de 1525, atribuindo, como se disse, mais responsabilidade a Müntzer do que a eles (p.785-786).

segundo a qual "o povo não lhe entendera corretamente" (*das Volk hat mich nicht recht vorstanden*). Elliger chega à seguinte conclusão:

> Se entendo direito, Müntzer quer dizer com isso – e ele não poderia ser mais claro do que nesta carta – que o castigo de Deus sobre os camponeses em Frankenhausen de modo algum significa que Ele permaneça do lado dos príncipes e deseja que a soberania deles seja reconhecida por todos os tempos. Eles são e permanecem insuportáveis para Ele, enquanto não mudarem completamente, e verdadeiramente reconhecerem a Deus como único Senhor. Naquela ocasião, porém, o povo simplesmente demonstrou que também menosprezava a soberania de Deus no mundo tanto quanto os príncipes e que, assim como estes, também considerava primeiro seus próprios interesses (ELLIGER, 1976, p. 800).

A fronteira em que Müntzer se coloca já se delineia, portanto, na avaliação que Elliger faz de sua argumentação e interpretação teológica do desfecho da batalha travada no dia 15 de maio de 1525. Para ele, a interpretação de Müntzer acerca do evento está intimamente relacionada com sua consciência vocacional, ou seja, Müntzer se entendia sempre como um "funcionário de seu Senhor":

> Certamente não sem uma dose elevada de teimosa obstinação, [Müntzer] se entendia cada vez mais, com o passar do tempo, como sendo vocacionado para ser Servo de Deus, o qual a si mesmo se esvazia completamente e só se compreende como um funcionário de seu Senhor (ELLIGER, 1976, p. 803).

Deste modo, enquanto o "castigo divino" dos camponeses não representava a legitimação do direito, poder ou soberania dos príncipes, pois tanto uns quanto outros agiam na lógica restrita de seus próprios interesses, Müntzer via em sua própria prisão, condenação e iminente execução, "os estágios de uma paixão cristiformizante" (ELLIGER, 1976, p. 803). Assim como Nipperdey, Elliger também avalia os atos revolucionários de Müntzer como resultados consequentes do desenvolvimento de sua reflexão teológica: "O único que tem razão [no desfecho trágico de Frankenhausen] é Deus", deste modo, "o revolucionário em nome de Deus e sob sua missão não era nem 'um líder dos camponeses', nem um 'agitador social'" (ELLIGER, 1976, p. 805). Elliger explica que os ideais de Müntzer não eram,

> primeiramente, dirigidos por direitos humanos ou avanços sociais, mas pelo mandamento divino e por uma cristandade submissa a Deus e espiritualmente poderosa que, então, em obediência ao próprio Deus, daria forma e ordenamento adequados também às coisas deste mundo (ELLIGER, 1976, p. 805).

Em outra passagem, Elliger amplia um pouco mais a discussão a respeito da (in)compreensão, desta vez por parte dos senhores e príncipes, no tocante à avaliação teológica que Müntzer elabora e expressa em sua carta aos cidadãos de Mühlhausen sobre o fatídico evento de

Frankenhausen. O povo perdeu a chance dada por Deus de transformar a sociedade, porque se deixou conduzir mais pelos seus próprios interesses do que pelo mandamento divino. Deste modo, o autor afirma que, para Müntzer, "o prosseguimento da revolta, agora que os camponeses já não podiam mais contar com o sustento divino, só poderia conduzir a um derramamento de sangue irresponsável" (ELLIGER, 1976, p. 818). Assim sendo, a recomendação contida na carta para que os revoltosos buscassem o perdão e o favor dos príncipes não deve ser entendida como legitimação da autoridade destes últimos, mas como única alternativa adequada para se evitar outro banho de sangue inútil.

Todavia, continua Elliger, "os senhores e príncipes não puderam ou não desejaram entender que Müntzer de modo algum falava de 'seu' procedimento anterior", o que poderia indicar retratação, mas, ao invés disso, referia-se ao

> procedimento de Deus (...) que enxergava mais profundamente do que ele e via que os homens ainda não tinham alcançado a compreensão de que, em sua revolta, deveriam ter tido diante de si apenas a soberania de Deus e buscado verdadeiramente apenas o Seu senhorio exclusivo, tendo abandonado os interesses particulares com os quais haviam começado (ELLIGER, 1976, p. 818-819).

Portanto, o que poderia soar como retratação de uma conduta equivocada, deve ser entendido, de acordo com Elliger, como reafirmação de uma consciência vocacional peculiar e excepcional, para a qual a lógica soberana da divindade nunca poderia ser questionada, mesmo que isso significasse um completo isolamento de qualquer grupo social, ainda que conflitantes entre si. Dito de outro modo, na referida carta, ainda conforme Elliger (1976, p. 821):

> os príncipes foram uma última vez advertidos por Müntzer e não deveriam ter a ilusão de que Deus, por meio de seu "não" ao comportamento egoísta e interesseiro dos camponeses, teria dito um "sim" ao regimento contrário à vontade divina (*gottwidrig*) que eles sustentavam.

É o fato de sentir-se a serviço de um Deus que não profere "sim" a qualquer um dos grupos sociais de seu contexto que arrasta Müntzer a uma fronteira na qual nem os camponeses, nem os príncipes poderiam – desejariam? – acompanhá-lo. Apesar de insistir nesse ponto, Elliger em nenhum momento menciona esta dimensão fronteiriça da teologia müntzeriana. Se, por um lado, é possível admitir com tranquilidade que Müntzer não tenha sido, primeiramente, um líder dos camponeses inspirado por sonhos de aperfeiçoamento político, econômico e social; por outro, é necessário problematizar a afirmação de Elliger de que ele também não teria sido um "agitador social". O reconhecimento de que sua atuação social era decorrência do desenvolvimento interno de sua reflexão teológica não significa, necessariamente, que sua

teologia não se constituísse também numa espécie de mediação cultural polêmica, problemática e conflituosa, entre as elites e os subalternos de sua sociedade. Aliás, esta é a hipótese que orienta a presente pesquisa, e que só pode ser adequadamente demonstrada quando se recorre também a referenciais teóricos sobre a cultura popular e não apenas aos postulados da teologia erudita, seja católica ou luterana, como crivo da reflexão teológica de Müntzer.

2.3.5 As peculiaridades linguísticas de Müntzer: fronteiras estruturais e culturais.

Num breve artigo de 1975, Heinz Endermann se dedica à tarefa de suprir mais uma lacuna na pesquisa sobre Thomas Müntzer. Desta feita, também por ocasião do jubileu de 450 anos da morte do reformador, Endermann apresenta algumas considerações sobre o lugar de Müntzer no contexto linguístico da sociedade de sua época. Inicialmente, o autor afirma que "quem se empenha na pesquisa sobre a linguagem de Müntzer deve considerar, logo de início, que ele se situa nas fronteiras que os filólogos contemporâneos estabeleceram através de suas pesquisas" (ENDERMANN, 1975, p. 574). De acordo com ele,

> o poder de influência que Thomas Müntzer possuía em sua época e que permitiu que ele se tornasse o líder mais significativo dos movimentos camponeses revolucionários na Turíngia, em 1525, é resultado também de seu domínio da linguagem, que com frequência não fica atrás daquele de Lutero (ENDERMANN, 1975, p. 574).

A conexão entre domínio da linguagem e poder de influência que Endermann sugere, instiga outras perguntas sobre os canais de comunicação possíveis entre Müntzer e as classes sociais da Alemanha do século 16 e pode descortinar novos horizontes de pesquisa, por exemplo, sobre o uso que Müntzer faz dos meios de comunicação e o que este uso e os próprios meios representam para o povo, para o clero e para os príncipes e senhores. Também aí é possível antecipar uma conduta fronteiriça por parte do reformador.

Mesmo que ainda se revele demasiadamente apegada às teses de Engels sobre as motivações revolucionárias de Müntzer, a avaliação de Endermann parece acertada quando afirma que o meio para a transformação social e política, entendida por Müntzer como parte constitutiva de seu trabalho como reformador eclesiástico, é a língua alemã (ENDERMANN, 1975, p. 575). Além da acessibilidade que a tradução dos textos litúrgicos conferia às celebrações da missa realizadas por Müntzer em Allstedt, conforme já fora indicado anteriormente, quando se observou o artigo de Jammers sobre as liturgias, a valorização da língua alemã na substituição

do domínio exercido pelo latim, de acordo com Endermann, "é uma aspiração dos círculos mais avançados dos inícios da burguesia, tanto quanto do povo simples" (ENDERMANN, 1975, p. 575).

Apesar de Endermann não se interessar por este aspecto em sua análise, é relativamente fácil deduzir que os objetivos por traz desta aspiração comum que vincula Müntzer, os primeiros burgueses e o povo simples são múltiplos, variados e possivelmente até antagônicos. Como em outras características de sua reflexão teológica, portanto, aquilo que inicialmente aproxima Müntzer de alguns grupos sociais de sua época pode, simultaneamente, ser um fator de distanciamento entre ele e estes mesmos grupos, quando suas motivações distintas para o uso da língua são consideradas.

É curioso observar, ainda, a maneira como Müntzer emprega o conhecimento já disponível em seu tempo para atingir as finalidades que ele estabelece. De modo semelhante ao que fez com as estruturas da liturgia, também na tradução dos textos Müntzer não tende à inovação. Ao invés disso, Endermann explica que, apesar de conhecer os idiomas hebraico e grego – mesmo que de forma rudimentar, segundo ele –, em seu trabalho como tradutor Müntzer recorre ao texto latino da *Vulgata* e às porções já traduzidas da Bíblia alemã de Lutero.[66] Assim, conclui o autor, Müntzer não pretende de forma alguma fazer concorrência com Lutero: "a apropriação literal dos textos de Lutero em suas liturgias indica, antes disso, que Müntzer não considerava necessária uma nova tradução" (ENDERMANN, 1975, p. 577). Endermann ainda faz uma ressalva importante, indicando que esta apropriação não deve ser entendida como sinal de ignorância da parte de Müntzer. A partir de uma lista de livros contida nos espólios do reformador, ele sugere que "certamente o trabalho de germanização realizado por Müntzer desenvolveu-se de modo profundo e cuidadoso, superando desta forma muitos de seus contemporâneos" (ENDERMANN, 1975, p. 577).[67]

Qual seria, então, o lugar de Müntzer no contexto linguístico de sua sociedade? Para responder a esta questão, Endermann elabora uma exegese cuidadosa da carta que Müntzer envia aos "irmãos" em Erfurt, em 13 de maio de 1525, dois dias antes da batalha em Frankenhausen e cerca de quinze dias antes da execução do reformador.[68] Após analisar o uso e acentuação das

[66] É importante comparar as afirmações de Endermann a este respeito com as posições de Bainton (1982) sobre o mesmo assunto.
[67] A respeito da lista de livros de Müntzer mencionada por Endermann, confira ThMA 1, n. 33, p. 476-482. Algumas outras informações sobre a mesma lista serão acrescidas no último capítulo deste trabalho.
[68] Confira ThMA 2, n. 147, p. 476-479. Trata-se da última carta autografada pelo próprio Müntzer preservada dentre seus pertences.

vogais nos termos da carta, Endermann conclui que Müntzer transitava entre o *Althochdeutsch*, o *Mittelhochdeutsch* e o *Neuhochdeutsch* – estágios de desenvolvimento do idioma alemão em transição no período – com bastante propriedade. Ademais, Müntzer também conhece a grafia de palavras conforme seus usos nas regiões Norte e Sul do país, como, por exemplo, no uso do prefixo "*vor*" – como em "*vornommen*" – nas regiões Sul, ao invés de "*ver*", como nas variantes do Norte.[69] Endermann observa ainda que o uso do prefixo "*vor*" no sentido adotado por Müntzer é a prática constante na correspondência oficial do Sacro Império e das cidades imperiais desde 1520. Assim, conclui o autor: "Não é o caso de exaurir detalhadamente a linguagem de Müntzer em um único texto. Porém, a observação do vocalismo empregado por ele indica que, ao final de sua vida e obra, Müntzer se encontrava linguisticamente entre os mais elevados de seu tempo" (ENDERMANN, 1975, p. 580).

A conclusão de Endermann é que o estilo da escrita adotada por Müntzer revela um "esforço de que sua linguagem alcance prestígio em toda a nação" (ENDERMANN, 1975, p. 580). Para ele, "Müntzer se enquadra em determinada tradição linguística", que pode ser definida a partir de pequenas partes das formas que ele adota como sendo resquícios dos sentidos do *Mittelhochdeutsch* (ENDERMANN, 1975, p. 581). Portanto, também no tocante ao estilo linguístico, Müntzer é fronteiriço, seja no aspecto estrutural, demonstrando conhecer formas antigas e modernas, mas ainda preservando elaborações convencionais e eruditas; seja no âmbito cultural, demonstrando autonomia e suficiência para se comunicar com diferentes grupos. Conforme atestam as palavras finais de Endermann em seu artigo (1975, p. 581):

> Com isso, Thomas Müntzer representa o fluxo de uma época de transição linguística, tal como ela se apresenta no período das revoluções das primeiras burguesias, sem, contudo, possuir laços territoriais demasiadamente estreitos. Isto lhe assegurou sua eficiência para além de um círculo comunitário restrito.

2.3.6 Müntzer 500 anos depois: as publicações do final da década de 1980

[69] No alemão contemporâneo, é possível encontrar as duas grafias. Porém, com significados distintos: *vornehmen* é a forma do indicativo do verbo "desempenhar", "fazer, realizar", "repreender"; enquanto *vernehmen* é a forma do indicativo do verbo "ficar sabendo, ouvir dizer", "ouvir". A frase de Müntzer é a seguinte: "*Wyr haben vornommen ewre bestendyge liebe und ewre frewdygen wandel zur warheyt...*" [Temos ouvido de vosso amor constante e vossa alegre conversão à verdade...] (ThMA 2, n. 147, p. 477). Portanto, o uso do particípio passado *vornommen* no contexto da frase permite entender que se trata do verbo *vernehmen*, cuja forma do particípio passado contemporânea é *vernommen*. Esta ocorrência pode ilustrar as variações entre Norte e Sul indicadas por Endermann.

Durante a década de 1980, o volume de publicações sobre a vida e o pensamento de Thomas Müntzer recebeu um considerável acréscimo de livros e artigos, por parte de diferentes autores, situados em contextos geográficos diversos e a partir de abordagens mais diversificadas também.[70] Um dos principais destaques da reflexão sobre ele neste contexto foi a publicação de suas principais obras para o inglês.

Em 1988, o teólogo e historiador neozelandês Peter Matheson publicava sua obra intitulada *The Collected Works of Thomas Müntzer* [Coletânea das obras de Thomas Müntzer], reunindo os principais panfletos e pequenos tratados de Müntzer, bem como seus sermões e boa parte de suas liturgias e correspondência pessoal. Antes de cada seção e, também, no início de cada um dos textos e documentos, Matheson acresenta breves comentários introdutórios buscando contextualizá-los no tocante ao desenvolvimento teológico de Müntzer e aos fatos sociais que lhes são contemporâneos. A obra de Matheson ainda é um importante referencial, não apenas para leitores que não conhecem o difícil idioma falado e escrito por Müntzer, mas, inclusive, para os próprios editores de seus escritos no que veio a ser o primeiro volume da coletânea de suas obras.

Em 1993, foi a vez do historiador norte-americano Michael G. Baylor publicar sua própria edição de textos de Müntzer, intitulada *Revelation and Revolution: basic writings of Thomas Müntzer* [Revelação e Revolução: escritos básicos de Thomas Müntzer]. Nesta obra, que além dos textos teológicos e litúrgicos também contém algumas cartas do reformador, Baylor apresenta considerações introdutórias sobre os principais textos de Müntzer. Como o título da coletânea sugere, Baylor adota a relação entre a hermenêutica bíblico-teológica de Müntzer e suas práticas revolucionárias como chave de leitura para sua vida e obra. É importante observar que, no tocante à hermenêutica de Müntzer, a ênfase de Baylor recai sobre a combinação entre mística e apocalíptica, conjugadas no termo "*Revelation*", que no idioma do autor possibilita traduzir tanto o processo de revelação divina quanto o livro do "Apocalipse de São João".

De acordo com Baylor, o nexo característico e distintivo da teologia de Müntzer se manifesta em sua compreensão da "revelação escriturística" em contraste com as "revelações pessoais", ressalvando que Müntzer "valorizava as Escrituras pela evidência que elas ofereciam a respeito do tratamento de Deus no tocante aos eleitos" (BAYLOR, 1993, p.11). Nas palavras do historiador:

[70] Veja, por exemplo, a avaliação feita por Matheson (2012, p. 98-101) sobre as contribuições significativas e também os efeitos ambíguos que o fatídico ano de 1989 ocasionou na pesquisa sobre Müntzer.

> O ponto de contraste entre o livro – a Bíblia – e a experiência não era que as Escrituras são falsas, embora seja um traço da originalidade de Müntzer o fato de ele ter levantado essa possibilidade. Ele valorizava a Bíblia, quando corretamente usada, e via suas evidências como um critério para testar a autenticidade das revelações pessoais. Müntzer se opunha à perspectiva de que a revelação divina estivesse confinada às Escrituras e o que decorria disto: que alguém fosse dependente das Escrituras como a única autoridade em matéria de fé. Se Lutero, em nome da "Escritura somente" (*sola scriptura*), desafiou posições tradicionais acerca da autoridade do magistério da igreja romana, o apelo de Müntzer por uma "fé experimentada" rompe mais profundamente as posições tradicionais sobre assuntos relativos à autoridade religiosa (BAYLOR, 1993, p. 17).

Observe-se, portanto, que Baylor defende a tese de que Müntzer se opõe mais ao uso que se fazia dos textos do que ao conteúdo das narrativas bíblicas. Dito de outro modo, suas críticas foram quase exclusivamente dirigidas à normatividade hermenêutica dos textos bíblicos, enquanto valorizavam, por outro lado, as possibilidades existenciais descortinadas pelo seu conteúdo. A este respeito, o teólogo luterano Helmar Junghans (1991) apresenta outra hipótese muito interessante, que justifica uma breve digressão das contribuições de Baylor.

De acordo com Junghans, no tipo de teologia elaborada por Müntzer, a Bíblia exerce a função de "espelhamento da realidade contemporânea", de modo a fornecer ao reformador um quadro de referência ético-moral para avaliação dos agentes sociais, bem como dos eventos de sua época em pelo menos quatro aspectos: 1) no tocante à consciência que Müntzer tinha de si mesmo; 2) para a sua descrição dos teólogos; 3) para advertir seus próprios seguidores; e 4) para sua compreensão da guerra dos camponeses (JUNGHANS, 1991, p. 117-120).

Para Junghans, o estilo teológico de Müntzer, no tocante às narrativas bíblicas, é bastante claro:

> Por um lado, Müntzer não elaborou sua teologia a partir da exegese cuidadosa de livros bíblicos inteiros, como os reformadores, mas, ao invés disso, utilizou a Bíblia para confirmar suas críticas, suas reivindicações e sua consciência vocacional. Por outro lado, ele não elaborou suas propostas sem a Bíblia, a qual ele raramente invocava para se proteger, mas, pelo contrário, a partir de um vasto conhecimento bíblico, descobriu falhas concretas e potenciais no desenvolvimento da teologia e da piedade, as quais confrontou decididamente. Ele espelhou seu contexto na Bíblia. E porque não se atentou para a situação específica referida nos textos, pôde relacionar aqueles textos com quaisquer situações (JUNGHANS, 1991, p. 116).

Essa liberdade exegética é fartamente verificada nas fontes primárias sobre Müntzer e também observada por Ginzburg como traço característico do agenciamento da cultura escrita e oral por parte da religiosidade popular camponesa. Não se pretende equiparar o modo de leitura que Müntzer fazia dos textos bíblicos com aquele adotado pelo moleiro analisado por Ginzburg. Uma tal equiparação seria equivocada, no mínimo, por desconsiderar os diferentes níveis de formação entre Müntzer e Menocchio. Enquanto este último possuía um acesso limitado e

restrito aos livros e uma capacidade de leitura significativamente rudimentar, se comparada aos padrões da cultura dominante da época, Müntzer não apenas dispunha de mais acesso aos textos como também demonstra certa erudição e, mais importante, consegue escrever numa linguagem de amplo alcance e publicar os próprios textos, conforme se disse mais detalhadamente no capítulo anterior.[71]

Mesmo assim, é preciso levar seriamente em conta aquilo que Ginzburg denomina de "choque entre a página impressa e a cultura oral", evento de elevada potência semântica produtiva, para não incorrer na posição também equivocada de imaginar que os textos e a pregação de Müntzer fossem acriticamente assimilados pelos camponeses. Diante disso, mais uma vez, parece ser mais adequado compreender o próprio Müntzer como um agente cultural, mesmo que num nível diferente daquele observado por Ginzburg em Menocchio.

Assumindo as narrativas bíblicas como moldura que espelham o seu cotidiano, Müntzer está em condições de sobrepor aos papéis sociais de seu tempo, o sentido moral das personagens bíblicas, fazendo com que as fronteiras culturais, políticas e econômicas de sua sociedade ficassem significativamente esmaecidas. Contudo, é preciso observar que esta sobreposição das narrativas bíblicas sobre o *status quo* da sociedade não era exclusivamente aplicada a um ou outro grupo por parte de Müntzer, no sentido de representar apenas o fundamento de uma revolução social na qual os camponeses seriam poupados de quaisquer críticas. Conforme explica Junghans (1991, p. 119): "Com isto [ou seja, pela sua hermenêutica], Müntzer se tornou muito independente e teve também seu próprio método, que não acometia apenas o clero, mas a todos, inclusive seus próprios seguidores".

Assim, se por um lado os príncipes não correspondiam às suas funções, quando avaliados a partir de modelos bíblicos, também os camponeses deixavam muito a desejar no tocante ao que era esperado dos "eleitos". A alegada "independência" hermenêutica referida por Junghans pode ter evoluído até o completo isolamento de Müntzer, resultando numa autocompreensão vocacional que o impediu de se vincular profundamente com quaisquer outros grupos de sua sociedade, conforme já indicava Elliger.

Torna-se, portanto, imprescindível a consideração de Müntzer não apenas no tocante ao conteúdo teológico de seus escritos ou ao teor revolucionário de suas ações, mas também no

[71] Michael G. Baylor (1989, p. 534, ver nota 10) sugere, a partir de estudos sobre a cultura letrada na Alemanha do século 16, que Müntzer poderia ser enquadrado no seleto grupo de indivíduos que, além da capacidade de ler no vernáculo, tinha acesso e competência no latim, o que seria o caso de menos de 1% da população do país naquele período.

que concerne ao contexto cultural em que ambas dimensões se articulam. Em um artigo publicado em 1989, Baylor avança nessa direção, demonstrando que os escritos de Müntzer constituem um forte indício de que a diferença entre "cultura de elite ou dominante" e "cultura popular ou subalterna" já está vigente e pode ser verificada mesmo no início da modernidade. Além disso, o historiador afirma que seria possível, inclusive, adotar o termo "cultura popular" para além das suspeitas metodológicas de que se trate de um conceito elaborado por elites para subordinar as classes inferiores no início do período moderno, pois, como testificam os escritos de Müntzer, o termo pode "ser concebido de maneiras explicitamente emancipatórias" (BAYLOR, 1989, p. 532).

De acordo com Baylor, "Müntzer não permanece na fronteira entre culturas no sentido de ser um mediador semi-letrado (*semi-literate*) ou um demolidor (*broker*) destas fronteiras, ao modo de Menocchio, o moleiro de Friuli de Carlo Ginzburg" (BAYLOR, 1989, p. 524-525). Ao invés disso, o historiador prefere conceber Müntzer como uma prova segura das "oportunidades para a mobilidade cultural que existiam na Alemanha do início do século 16" (BAYLOR, 1989, p. 525). Nas palavras de Baylor (1989, p. 525): "Müntzer se tornou um crítico cáustico da religiosidade da elite e um representante de vanguarda da revolução", especialmente no sentido de "superar as posições estabelecidas das elites governantes da ordem social, tanto clérigas quanto leigas". E o autor conclui: "É neste sentido, como membro de um mundo cultural que reivindicava um mundo completamente diferente – que Müntzer permanecia na fronteira entre as culturas".

Baylor é categórico ao afirmar que não há dúvidas de que Müntzer tenha sido oriundo das fileiras dos "homens comuns" (*commoners*), mesmo que não pertencesse às camadas mais baixas desta população. Todavia, como suas obras indicam que tenha recebido uma formação bastante refinada para os padrões da época, conclui o historiador:

> Apesar de uma educação que o concedera acesso à cultura erudita em seus níveis mais elevados, Müntzer se recusou a identificar-se com a cultura clerical e latinista (*Latinate*), na qual havia sido treinado. Ao invés disso, num tempo de conflito crescente entre as classes subordinadas e as elites dominantes, ele assumiu a causa das ordens inferiores (BAYLOR, 1989, p. 525).

Não obstante o engajamento de Müntzer com a causa dos subalternos – dentre os quais Baylor sugere, acertadamente, por sinal, que os mais próximos de Müntzer sejam os pequenos artesãos e comerciantes citadinos, e não tanto os camponeses –, Baylor ressalta que seria inadequado concluir que Müntzer fosse uma espécie de "anti-intelectual". Para ele, a crítica do reformador

se concentrava no modo como a cultura de uma elite religiosa se conjugava com governantes leigos letrados para garantir a permanência de privilégios socioeconômicos. Conforme explica Baylor, a postura de Müntzer não era contrária ao ensino formal em si, mas "uma oposição ao que ele enxergava como arrogância, avareza e cooperação acomodada com os governantes leigos por parte dos intelectuais burocráticos que dominavam o contexto da alta cultura" (BAYLOR, 1989, p. 529). Na introdução à coletânea dos escritos de Müntzer que traduziu para o inglês, Baylor faz uma afirmação complementar ao assunto:

> Müntzer não era um anti-intelectual no sentido de se opor ao ensino. Na verdade, sua crítica aos teólogos profissionais (*mandarin theologians*) se relacionava ao fracasso deles em educar os homens simples e à propagação de uma fé que reforçava o analfabetismo (*illiteracy*) destes homens (BAYLOR, 1993, p. 35).

Quando Baylor sublinha a expansão do escopo da crítica de Müntzer, a partir dos textos de 1523, que passariam a incluir também Lutero e os reformadores alinhados com o projeto reformador de Wittenberg, fica evidente que Müntzer tentou concretizar em Allstedt um programa reformador alternativo àquele protagonizado por Lutero, enfatizando significativamente a autonomia do povo simples:

> Em Allstedt, uma comunidade com cerca de duas mil e quinhentas pessoas, incluindo aquelas que habitavam os vilarejos ao redor, Müntzer tentou construir o que Carl Hinrichs chamou de uma "anti-Wittenberg", ou seja, um modelo de igreja reformada diametralmente oposto ao que estava sendo desenvolvido em Wittenberg por Lutero e seus associados (BAYLOR, 1993, p. 20).

Dentre as principais diferenças do modelo de Allstedt em relação a Wittenberg, Baylor insiste que este último estava fundado na universidade, isto é, "o Evangelho deveria ser levado aos leigos por ministros ordenados, que pregavam do modo como tinham sido ensinados por teólogos profissionais" (BAYLOR, 1993, p. 20). Em Allstedt, pelo contrário,

> as competências literárias também deveriam ser ensinadas aos homens simples e leigos, em vez de torná-los dependentes de uma elite erudita (...) Em resumo, havia aspectos igualitários ou democráticos, bem como participativos no modelo de Allstedt que estavam ausentes daquele de Wittenberg (BAYLOR, 1993, p. 20).

Por fim, no tocante à relação entre Müntzer e a religiosidade popular, Baylor sugere que se trata de uma dinâmica "mais complexa e ambígua" do que aquela verificada no caso da cultura religiosa da elite (BAYLOR, 1989, p. 529). Para ele, "Müntzer se via como alguém cuja missão profética incluía a reforma da cultura religiosa popular e a educação dos homens simples numa

perspectiva mais profunda do significado da fé cristã" (BAYLOR, 1989, p. 530). Observa, ainda, que, desde seus primeiros escritos, tais como o "Manifesto de Praga", Müntzer critica aspectos essenciais da religiosidade popular como sendo "superstição", "magia" e "idolatria" (BAYLOR, 1989, p. 530).

O autor explica, entretanto, que diferente das críticas advindas da cultura dominante, Müntzer reputava a situação da religiosidade popular como consequência da decadência da religiosidade do clero e das elites. Nas palavras do historiador:

> Por diversas razões, porém, seria equivocado conceber Müntzer simplesmente como outro representante elitista de uma reforma da cultura popular – um rival de outros líderes reformadores (ou contrarreformadores) dentre as elites, mas que buscasse, como eles, impor as normas da elite cultural sobre a vida religiosa popular. Primeiramente, Müntzer definia "superstição" popular ou "idolatria pagã" em termos muitos distintos daqueles usados por outros líderes clericais. Porém, mais importante do que isso, ele considerava tais coisas como o produto da influência clerical, ao invés de sua ausência (BAYLOR, 1989, p. 531).

Pelo exposto, fica claro que a importância de considerar o pensamento e a obra de Müntzer sobre o pano de fundo de seu contexto cultural imediato passou a ser finalmente reconhecida. As hipóteses esboçadas por Baylor a este respeito deverão servir como diretrizes para a atual pesquisa, haja vista estarem diretamente relacionadas com o seu objeto. Não obstante, Baylor parece não atentar para o que Bakhtin (2010) denominou de "circularidade cultural", e nem mesmo ao modo como Ginzburg aplica este conceito à análise que faz da vida de Menocchio.

Portanto, suas análises ainda ficam reféns de um esquema bipartido de "cultura dominante" *versus* "cultura popular", a partir do qual o protagonismo de Müntzer é excessivamente destacado, em detrimento da análise de como os homens simples – de quem o reformador pretendia ser porta-voz ou, nas palavras de Baylor, "representante" – resistiam a ser representados por quem quer que seja, preferindo também demarcar suas próprias fronteiras. Provavelmente, este efeito tenha sido provocado em Baylor pela sua assimilação das teses de Antonio Gramsci sobre a "hegemonia cultural", conforme suas próprias palavras revelam: "As análises de Müntzer dos efeitos debilitantes desta dominação ideológica sobre a cultura popular, incluindo as dificuldades na mobilização política dos homens simples que resultavam dela, também apresenta paralelos extraordinários com Gramsci" (BAYLOR, 1989, p. 529).

Se tivesse atentado para as teses de Bakhtin, ou mesmo lido corretamente a apropriação que Ginzburg fez delas ao analisar a religião de Menocchio, Baylor talvez considerasse uma terceira fronteira possivelmente presente na reflexão e nos escritos de Müntzer, ao lado das críticas ao

clero romano e luterano, bem como aos príncipes e governantes civis, a saber: as estratégias adotadas pelos próprios homens simples na assimilação parcial de sua pregação em função de pautas prioritárias bastante próprias.

Assim como Baylor, o teólogo e historiador neozelandês Peter Matheson também considerou seriamente as interações culturais de Müntzer e seus impactos para a teologia e os textos do reformador. Num artigo publicado em 1991, Matheson se dedica a analisar o suposto perfil de uma audiência tanto desejada por Müntzer quanto devotada a ele. Para ele, Müntzer avançou significativamente na direção do apelo a uma ainda informe "opinião pública". Perambulando por diferentes cidades, Müntzer teria feito do mundo inteiro a sua audiência. Além disso, afirma Matheson, "tal como [Johann] Reuchlin [1455-1522], Müntzer é um dos primeiros a denunciar a censura do livro impresso, esta ferramenta nova, perigosa e estimulante para se criar uma audiência universal" (MATHESON, 1991, p. 186).

Em outro artigo, publicado em 1989, Matheson vincula o uso que Müntzer faz da imprensa ao seu desejo de ter suas posições analisadas por um tribunal imparcial. Deste modo, a imprensa se constituiria para ele numa espécie de novo fórum (MATHESON, 1989, p. 604). Como se pode constatar pela leitura das fontes primárias, Müntzer fez uso consciente da imprensa como este "novo fórum", especialmente quando lhe foi negada a possibilidade de prestar contas de sua fé perante uma audiência "neutra", ou ainda quando ele entendia ser o caso de denunciar os abusos de poder dos senhores locais nas proibições impostas aos seus súditos de participarem das celebrações em Allstedt.

Juntamente com o zelo editorial, Matheson enumera outros quatro modos privilegiados por Müntzer para endereçar suas ideias e, desta forma, configurar uma audiência. Primeiramente, Müntzer foi um "pregador efetivo e impactante", que reunia populações de diversas regiões para ouvi-lo. Adicionalmente, ele teria agrupado seus companheiros em grupos menores, "visando à instrução, estudo das escrituras e interpretação de sonhos", formando assim uma "microaudiência" – as "ligas". Em terceiro lugar, Matheson inclui o tom pedagógico das traduções da missa e das liturgias realizadas por Müntzer, que teriam efeito persuasivo sobre os hesitantes que porventura participassem das celebrações. Por fim, as cartas cuidadosamente preservadas por Müntzer e remetidas tanto a amigos quanto a autoridades civis, geralmente contendo sua assinatura de "servo de Deus", devem ser lidas, de acordo com Matheson, "como asserções públicas e ministeriais destinadas à ampla audiência, e não apenas como correspondência privada" (MATHESON, 1991, p.187-188).

O teólogo neozelandês também destaca os pequenos tratados escritos por Müntzer como indicativos de seu interesse em forjar uma audiência ampla e variada. O que se reveste de importância fundamental para a presente pesquisa, no entanto, é a afirmação de Matheson, segundo a qual:

> Em todas estas formas de comunicação, uma nova linguagem é articulada, forjada no mundo da cozinha, da oficina, da fazenda. Ela se inspira na experiência carnavalesca da cultura oral, tanto quanto em uma nova leitura das escrituras e do misticismo popular. A imagem substitui a lógica; o acesso intuitivo à verdade tende a escamotear as análises. A palavra amarga da verdade é uma convocação à ação. A trombeta, a bandeira, o tambor – a Guerra dos Camponeses – não estão distantes (MATHESON, 1991, p. 189).

A pregação e os escritos de Müntzer, de acordo com Matheson, constituiriam uma nova linguagem que, por sua vez, habilitariam e consolidariam uma nova audiência. Os elementos constitutivos da nova linguagem de Müntzer seriam sua ênfase no "misticismo popular" – que Matheson não conceitua nem descreve com detalhes; "uma visão apocalíptica da história", que determinaria a chave hermenêutica dos eventos sociais da época; e uma solidariedade com as causas do "homem comum". Tais elementos teriam conduzido Müntzer à "tentativa heroica de cunhar uma nova linguagem de modo que o homem comum pudesse se identificar com os modelos bíblicos" (MATHESON, 1991, p. 195). Mais do que meramente entender os profetas ou evangelistas, importava para Müntzer que artesãos e camponeses se tornassem como eles, sempre lembrando o que fora dito por Nipperdey: nunca se tornarem seguidores das ideias ou da fé dos profetas e evangelistas, mas repetirem suas vidas.

Escrevendo sobre o tema da linguagem adotada por Müntzer, especialmente a partir da análise do panfleto intitulado "Defesa altamente motivada e resposta à carne sem espírito e de vida mansa de Wittenberg" [*Hochverursachte Schutzrede*], publicado por Müntzer para rebater as acusações de Lutero, em 1524, Matheson sublinha o caráter "rico e variado" da linguagem do reformador, contendo "mais de 1500 termos e caracterizada por um imaginário excepcionalmente poderoso" (MATHESON, 1989, p. 604). E continua, afirmando que:

> Em parte, pelo menos, a caricatura verbal [presente no panfleto de Müntzer] é reminiscente de Rabelais, ou do realismo implacável da arte contemporânea de Jörg Ratgeb. Emprega a linguagem da cultura popular, do mundo de cabeça pra baixo do carnaval, *die verkehrte Welt*, num desfile espetacular de impressões, esquetes, máscaras que desvelam as mentiras, tiranias e autoindulgência de um mundo hipócrita (MATHESON, 1989, p. 604).

Deste modo, é possível compreender que Müntzer não apenas adota a carnavalização da cultura popular como referencial linguístico, mas também a transforma em critério hermenêutico do texto escriturístico. Consequentemente, um camponês iletrado poderia acessar mais genuinamente a revelação divina do que o clero romano versado em latim, ou até mesmo Lutero, o "Papa de papel", uma vez que a condição de vida dos camponeses propiciaria, para Matheson, a experiência existencial de sofrimento estabelecida por Müntzer como precondição para ouvir a voz de Deus diretamente na própria alma e o vocabulário da "praça pública" o habilitava a compreender o desmascaramento efetuado por Müntzer.

A partir da reflexão sobre os aspectos da nova linguagem de Müntzer, Matheson sugere que ele "cria uma audiência imaginária magnífica" (MATHESON, 1991, p. 196), mas reconhece que esta dinâmica é comum a qualquer escritor ou orador. Nunca se prega ou escreve para uma audiência meramente presente, como já ensinavam Jakobson e Bogatyrev, discutidos no primeiro capítulo. Assim sendo, Matheson busca caracterizar a distinção imaginativa de Müntzer no tocante à sua audiência. Para o neozelandês, a pregação e os textos de Müntzer denotam suas pretensões universalistas. Ele se dirige aos "pobres e humildes de espírito em cada nação". E Matheson conclui: "Sua audiência é apocalíptica" (MATHESON, 1991, p. 190).

Portanto, as distinções culturais e sociais tradicionais não prevaleceriam no discurso e nos textos de Müntzer. A publicação dos textos adquire contornos escatológicos: "Tudo deve ser publicado e testemunhado pelas pessoas comuns" (MATHESON, 1991, p. 193), pois "toda audiência está sob juízo e, simultaneamente, contém em si mesma o júri, os 'amigos de Deus'" (MATHESON, 1991, p. 191). A partir das considerações do autor, fica evidente que a acusação contra Müntzer por defender que "tudo pertencia a todos" (*omnia sunt communia*) pode até ter sido um argumento exagerado pelos seus acusadores, no tocante aos bens materiais, todavia, concernente aos bens culturais, ela é bastante evidenciada em seus escritos de diferentes naturezas.

Mesmo assim, a conclusão de que Müntzer tenha sido um comunicador absolutamente democrático ou um propagador indiferente dos bens culturais de sua época seria obviamente equivocada. O próprio Matheson demonstra que, por mais que sua linguagem "não conheça fronteiras sociais ou culturais" (MATHESON, 1991, p. 190), Müntzer também era consideravelmente "possessivo" em relação à sua audiência, de modo que "qualquer dúvida, crítica ou referência a outras autoridades seria considerada por ele como traição" (MATHESON, 1991, p. 195-196).

Outrossim, de acordo com Matheson, Müntzer não estaria aberto ao diálogo, nem mesmo com os camponeses! Ou seja, ele não esperava convencer sua audiência, mas, antes disso, dividi-la entre "eleitos" e "condenados", "amigos de Deus" e "tiranos incrédulos". Por isso, explica o teólogo neozelandês: "Sempre parece existir um movimento duplo. Alguns descobrirão em seu exemplo e testemunho [de Müntzer] a trilha para adentrar nos desertos de seus próprios corações" (MATHESON, 1991, p. 191). Quem assim procedesse, daria sinais de sua "eleição". Outros, porém, continua Matheson, "recuariam, experimentando suas palavras como intimidação e perseguição" (MATHESON, 1991, p. 191-192). Estes seriam os "tiranos" ou seus asseclas religiosos. Assim, conclui Matheson, "as mesmas palavras que são conforto para os aflitos, aterrorizarão 'as ralés de vira-casacas dos ímpios' e as colocarão em fuga" (MATHESON, 1991, p. 192).

Ao invés da instrução, do diálogo ou do convencimento pela argumentação, Matheson descreve a concepção que Müntzer teria da vocação genuína dos pregadores, no geral, e dele mesmo, em particular, nos seguintes termos: "(...) a tarefa do pregador não é entreter sua audiência, nem pronunciar palavras num tom aceitável aos ouvintes, mas separar e polarizar" (MATHESON, 1991, p. 192). Então, mesmo que Matheson não faça tal observação, é perfeitamente possível concluir que a pregação de Müntzer está carregada de ambiguidades, pois, enquanto dilui fronteiras sociais e culturais, erige outras, de natureza teológica. No tocante à hipótese da pesquisa atual, é necessário considerar como a religiosidade popular dos artesãos e camponeses poderia se beneficiar do primeiro aspecto, ao mesmo tempo em que rejeitar a radicalidade do segundo.

Por focar sua atenção nos escritos do próprio Müntzer, Matheson não aprofunda suas reflexões sobre a dinâmica da apropriação cultural por "filtros" presentes na cultura popular, nem aos movimentos circulares entre a cultura dominante e cultura subalterna, destacados por Ginzburg e Bakhtin, respectivamente. Matheson até demonstra estar mais consciente do protagonismo cultural dos homens simples do que os demais estudiosos de Müntzer que o antecederam. Ele está atento, por exemplo, ao fato de que "ouvir ou ler não são processos passivos" e que os modos privilegiados por Müntzer, tais como sermões, liturgias, livros impressos "não são mais do que catalisadores para o engajamento e a transformação pessoal", tanto quanto as palavras das Escrituras (MATHESON, 1991, p. 191).

No artigo dedicado à linguagem adotada por Müntzer na "Defesa altamente motivada...", Matheson inclusive menciona Rabelais e o carnaval medieval, indicando que o reformador teria assimilado princípios encontrados ali para "forjar uma nova linguagem para o povo comum",

cuja novidade, para o historiador neozelandês, estaria, parcialmente, no fato de que tal linguagem resiste a definições simplificadoras, como se tratasse apenas de uma "linguagem política" ou "predominantemente religiosa" (MATHESON, 1989, p. 605).

É preciso, pois, compreender o esforço linguístico de Müntzer também sobre o pano de fundo de seu constante agenciamento cultural. Seus pequenos tratados teológicos e seus panfletos precisam ser lidos concomitantemente à luz de suas traduções litúrgicas que, como se viu anteriormente, inovam pela simplificação, mas mantêm intactos outros elementos tradicionais. Assim, continuando com Matheson (1989, p. 614-615), se, por um lado, a linguagem dos panfletos é provocadora, "apresentando ao leitor uma cavalgada de imagens drásticas e bizarras", empregando termos que frequentemente "têm a força do *graffiti*, sempre a linguagem do *outsider*, afiada, impactante e cruel"; por outro, os escritos de Müntzer "também são o testamento do povo simples", ou seja, "por trás do *grafitti* se encontram as liturgias de Allstedt, a linguagem simples e triunfante da oração, as expectativas compartilhadas dos eleitos".

Destarte, o objeto da presente pesquisa não pretende corrigir as perspectivas de Matheson, não apenas por considerá-las acertadas, mas, principalmente, porque elas podem ser corroboradas nas próprias fontes e escritos de Müntzer. No entanto, devem ser complementadas com a devida atenção às dinâmicas culturais próprias da religiosidade popular, recorrendo a referenciais teóricos não considerados por ele – mesmo citando Rabelais e o carnaval, Matheson sequer menciona Bakhtin ou qualquer teórico que tenha se dedicado a estas temáticas! Deste modo, espera-se lançar luz às circunstâncias nas quais o esforço comunicativo, linguístico e editorial que marcam os diferentes escritos de Müntzer podem ter sido recebidos por grupos subalternos, tais como artesãos e camponeses.

Mais duas obras merecem destaque no cenário da pesquisa sobre Müntzer no final dos anos 1980 e início dos anos 1990. Trata-se das contribuições do teólogo Reinhard Junghans e do historiador Tom Scott.

Em 1989, Scott publicava sua obra intitulada "*Thomas Müntzer: Theology and Revolution in the German Reformation*" [Thomas Müntzer: teologia e revolução na reforma alemã]. Trata-se da primeira – e até hoje a única – biografia de Müntzer publicada no idioma anglo-saxão. Por mais que não apresente inovações consideráveis em relação às obras anteriormente publicadas em alemão por diferentes autores, as ênfases postas por Scott indicam as alterações no cenário da pesquisa sobre o reformador, bem como oferecem pistas para os principais tópicos

escolhidos pelos pesquisadores do pensamento de Müntzer no período em que o livro fora publicado.

Tais ênfases podem ser resumidas numa afirmação de Scott quando trata do período da vida de Müntzer compreendido entre sua estadia em Zwickau e posteriormente em Praga, nos primeiros anos da década de 1520. Para o historiador, Müntzer parece compor um mosaico teológico sobre o qual é capaz de transitar com destreza:

> O fundamento místico de sua teologia, baseado na leitura exaustiva dos místicos alemães e aprofundado por seus contatos pessoais em Braunschweig e Zwickau, é estabelecido numa moldura intelectual derivada de seu estudo humanista dos autores clássicos e dotados de uma urgência histórica pelos seus empréstimos dos apocalipcismos (SCOTT, 1989, p.39).

Quando o amálgama de misticismo, humanismo e apocalipcismo encontra a desconfiança do *status quo* social e cultural, conforme descritos por Baylor e Matheson, o avanço para condutas revolucionárias se torna quase inevitável. Mesmo assim, Scott adverte para o risco de rotular a reflexão teológica de Müntzer apressadamente, com base em qualquer um dos adjetivos listados acima. De acordo com ele, "a dinâmica da mente de Müntzer – intuitiva, alegórica e visionária – de fato impede o rigor e coerência excessivos" (SCOTT, 1989, p. 39). Assim sendo, parece que o método mais indicado para avaliar a reflexão e os textos do reformador seja considerar seus trânsitos, mais do que suas permanências, ou, para frisar o que já fora dito anteriormente, atentar mais para as fronteiras que ele cruza ininterruptamente do que para as definições identitárias mais rígidas que lhe foram impostas posteriormente.

Scott também se dedica mais demoradamente às análises do período que Müntzer atuou como pastor em Allstedt, especialmente às circunstâncias que motivaram a articulação da "Liga dos Eleitos" e o significado que ela teria para a sua teologia como um todo. Para ele, o epicentro das crises entre Müntzer e as autoridades locais daquela cidade deve ser buscado nas motivações e desdobramentos do saque e posterior incêndio à capela de Mallerbach, em 1523, protagonizado pelos camponeses.

Dentre os principais antecedentes do evento, Scott destaca a exaltação dos ânimos decorrente das pregações de Müntzer e, principalmente, a ampla repercussão que suas missas em alemão estavam tendo na região de Allstedt, situada na vizinhança do condado de Mansfeld e do território saxônico governado por Frederico, o Sábio, região cujos interesses políticos divergentes por si mesmos acrescentavam um elemento de efervescência nas já acirradas discussões religiosas entre governantes católicos e luteranos. Scott parece pesar a mão contra

Müntzer na avaliação que faz de seu envolvimento no episódio. De acordo com ele, mesmo que o vigia da capela tivesse inocentado Müntzer em seu depoimento sobre o caso – sem ter motivos para tanto, conforme o próprio Scott conclui – o envolvimento de Müntzer permanece inquestionável e decisivo, ainda que "incerto":

> (...) se é incerto que Müntzer estivesse diretamente implicado no incêndio, não se pode negar que ele tenha encorajado a iconoclastia, testemunhado o incêndio, e posteriormente não tivesse se dissociado de modo algum do ato criminoso. Neste sentido, ele foi tão culpado quanto os perpetradores (SCOTT, 1989, p.65-66).

Seria possível interpor diversas críticas à conclusão de Scott sobre o episódio do incêndio da capela de Mallerbach. Como se verá mais à frente, suas conclusões não encontram respaldo nas fontes históricas sobre Müntzer, nem no inquérito desenvolvido exclusivamente para apurar as causas e responsáveis pelo incêndio da capela. Certamente, o episódio fez aumentar a tensão significativamente no contexto já bastante conturbado da cidade, mas o protagonismo de Müntzer, ou mesmo seu envolvimento direto neste evento, é descartado pelas próprias autoridades seculares.[72] Para os objetivos da presente pesquisa, contudo, é suficiente mencionar que a conduta de Müntzer diante do caso talvez não diferisse significativamente dos demais reformadores, inclusive os luteranos. A crítica e condenação aos objetos de culto como relíquias e imagens de santos e santas é um tópico facilmente encontrado na literatura e pregação de reformadores do período. "Encorajar a iconoclastia", portanto, é uma acusação generalista. O fato de testemunhar o incêndio e não se dissociar do grupo responsável por ele pode ser lido por diferentes perspectivas. Primeiramente, Scott prefere enxergar nisso um indício da influência de Müntzer sobre os camponeses e, portanto, de sua omissão em impedir ou condenar o incêndio.

Todavia, essa pressuposição pode ser fruto de um exagero na avaliação da importância de Müntzer para as estratégias camponesas. Essa possibilidade já foi levantada anteriormente aqui mais de uma vez e é um dos corolários da hipótese da pesquisa. E o próprio Scott parece estar ciente disso, conforme atestam suas avaliações subsequentes a respeito dos eventos imediatamente anteriores a maio de 1525. Antes de considerá-las, porém, é importante registrar

[72] A este respeito, confira os documentos relativos ao processo de investigação do incêndio anexados às correspondências de Müntzer, em ThMA 2, p. 509-532. A única menção a Müntzer é feita por Hans Zeiß, que escreve ao príncipe-eleitor pedindo-lhe que realizasse uma audiência pública para Müntzer expor suas doutrinas "perante os eruditos" (*vor den gelartten*), de modo que se decidisse se "sua doutrina era correta para ser observada ou se deveria ser combatida de algum modo" (*... ist sein lere recht vnd mit nicht zu widerfechten, darob zu halten*) (ThMA 2, p. 529).

que, em alguns momentos de seu relato, Scott parece titubear entre a assimilação de perspectivas luteranas na pesquisa de Müntzer e o reconhecimento de que tais perspectivas não se sustentam diante de uma análise mais acurada dos textos e dos principais eventos da vida do reformador.

Por exemplo, ao comentar o apelo de Müntzer por um julgamento público das acusações feitas contra ele por Lutero – pano de fundo do panfleto intitulado "Defesa altamente motivada..." –, Scott vê nas reivindicações de Müntzer uma incitação à rebelião! Além disso, acrescenta que o conteúdo dos textos escritos por Müntzer contra seu acusador podem estar eivados de autocomiseração. Nas palavras do autor:

> Durante toda sua diatribe, Müntzer apresenta uma incansável obsessão por Lutero, "aquele corvo insidioso", que se torna um verdadeiro bicho-papão. É quase como se ele estivesse sofrendo de um complexo de inferioridade diante de um antagonista que ele sabia que seria vencedor no final. Toques de autocomiseração se manifestam... (SCOTT, 1989, p. 107).

Segue-se a este trecho uma citação do próprio Müntzer se queixando – com razão – do fato de ter sido transformado por Lutero em um "mero diabo" perante os olhos do povo simples. Porém, próximo à conclusão da obra, Scott concede que as acusações de Lutero de fato tinham causado um efeito considerável na opinião das pessoas sobre Müntzer, mesmo após a sua morte. Para ele, o exagero no tocante ao protagonismo de Müntzer na Guerra dos Camponeses – do qual também não consegue escapar, como demonstrado acima – se deve também à "lenda" criada em torno dele pelo próprio Lutero:

> Muito daquela lenda foi originalmente inspirado por Lutero, que se apropriou de diversas cartas de Müntzer no calor das hostilidades para ilustrar "A história chocante e o julgamento de Deus sobre Thomas Müntzer", publicada pouco tempo após a captura de Müntzer, em maio de 1525, com o propósito de desqualificar e anatematizar suas crenças (SCOTT, 1989, p. 152).

Apesar destas possíveis incongruências, a obra de Scott oferece diretrizes importantes para os propósitos desta pesquisa. Dentre elas, destaca-se a avaliação que faz sobre os equívocos estratégicos na atuação de Müntzer em Mühlhausen, durante sua estadia na cidade às vésperas da batalha de Frankenhausen, e que selaram seu destino neste último evento. O historiador indica três equívocos principais: 1) Müntzer não conseguiu reunir a oposição popular sob sua proposta de rebelião religiosa radical; 2) A agitação promovida por Müntzer não fora suficiente para derrubar de vez o combalido conselho municipal de administração da cidade; 3) Os

seguidores mais pobres de Müntzer e Pfeiffer não foram capazes de forjar um vínculo comum com os camponeses mais dependentes de Mühlhausen, apesar da intimidação (SCOTT, 1989, p. 121).[73]

Além desses aspectos mais localizados em Mühlhausen, Scott expande sua avaliação sobre a relação entre Müntzer e os camponeses no último capítulo do livro, oferecendo um panorama considerado permanentemente no decorrer da pesquisa aqui realizada:

> (...) os laços entre a revolução teológica de Müntzer e a massa das aspirações camponesas eram intermitentes, frágeis e fortuitos. No final das contas, os rebeldes enxergaram muito bem que a ideologia religiosa de Müntzer era inadequada para sua causa: ela supria uma moldura para a rebelião organizada através das Ligas cristãs, mas não poderia oferecer qualquer programa detalhado para ser adotado por aquelas ligas (SCOTT, 1989, p. 174).

Scott repisa uma trilha repetidamente percorrida na pesquisa sobre Müntzer que antecede sua obra, a saber: não há qualquer proposta de governo discernível nos textos de Müntzer que substituísse a destituição dos príncipes e governantes "tiranos". Daí a justificativa de Scott para sua tese de que Müntzer seria, antes de tudo, um apocalíptico. É fundamental, no entanto, acolher criticamente as afirmações de Scott sobre o relacionamento de Müntzer com os camponeses.[74] Se avaliadas com atenção, as suposições dele sobre a ausência de diretrizes políticas claras ou, para citar sua expressão, "um programa de governo detalhado" para as Ligas ter sido a causa do afrouxamento dos laços entre os homens comuns, ou ainda do não

---

[73] Neste quesito, as conclusões de Scott encontram respaldo nas fontes históricas sobre Müntzer. Na segunda quinzena de março de 1525, o oficial de Langensalza, Sittich von Berlepsch, informa o duque George da Saxônia sobre a participação de Müntzer e Pfeiffer nas agitações ocorridas em Mühlhausen naquele mês, por ocasião da instalação de um novo Conselho Administrativo na cidade. De acordo com o relato do oficial, Müntzer teria proposto que os cidadãos (*die gemeyne*) escolhessem, sob juramento, se queriam se integrar ao seu grupo, "imaginando que seu bando se tornaria o maior" (*Vormeynt, seyn hawff solt der grost worden seyn*). Porém, diante da argumentação do comandante da cidade, que procurava dissuadi-los da rebelião, "os cidadãos não juraram e retornaram insatisfeitos para a cidade" (*Daruff hat die gemeyne desmals nit schweren wollen, sindt alßo mit unlust widder in die stadt gezogen*) (ThMA 3, n. 134, p. 213-214).

[74] Num artigo de 1983, *"The 'Volksreformation' of Thomas Müntzer in Allstedt and Mühlhausen"*, Scott já apresentara estas mesmas hipóteses, nos seguintes termos: "A crítica das estratégias equivocadas de Müntzer às vésperas da Batalha de Frankenhausen se equivocam no julgamento da função de Müntzer como um líder revolucionário. Seus esforços para criar uma aliança popular ampla fracassaram, no fim das contas, precisamente porque estavam fundamentados numa ideologia religiosa que ignorava as circunstâncias objetivas subjacentes da revolta na Alemanha central. Müntzer nunca traduziu sua visão escatológica num programa político prático que poderia ter sido bem-sucedido em transcender e reconciliar os interesses específicos e divergentes dos camponeses, do povo das cidades e dos mineiros: ele 'não possuía uma teoria da sociedade'" (SCOTT, 1983, p. 211). A meu ver, as afirmações de Scott ecoam a longa tradição marxista de reputar ao elemento religioso das propostas de Müntzer a causa principal de seu fracasso. Com uma importante diferença: para Scott, não foi o povo que falhou em compreender o teólogo, mas o próprio Müntzer que não teria entendido o povo (SCOTT, 1983, p. 213). A mera pretensão de solucionar os desencontros mútuos, favorecendo um lado ou outro, já é equivocada, porque pressupõe fronteiras fortemente demarcadas num território ainda intensamente disputado e movediço como a primeira metade do século 16.

engajamento deles – principalmente dos camponeses – no projeto "revolucionário" de Müntzer, está impregnada de anacronismo e, mais uma vez, carecem de respaldo nas fontes primárias.

Conforme já se mencionou anteriormente, é correto pressupor que as diferentes culturas regionais tenham estabelecido prioridades particulares e distintas entre os diferentes grupos de "camponeses" ou no "povo comum" que, portanto, poderiam resistir a uma coligação mais ampla. Não é à toa que Müntzer se empenha a convencer seus seguidores de diferentes localidades a se juntarem aos rebeldes em Frankenhausen, sem obter o sucesso que ele imaginava quando prometeu ajuda a eles.[75] Isso pode ser verificado em suas cartas à comunidade de Orlamünde (ThMA 2, n. 85 e 87, p. 286, 292-296); aos antigos membros da Liga em Allstedt (ThMA 2, n. 109 e 114, p. 387-390, 403-415); além da já citada carta à comunidade de Erfurt (ThMA 2, n. 147, p. 476-479).

Ademais, as "Ligas" sob influência de Müntzer não eram compostas majoritariamente por camponeses, mas pelas classes trabalhadoras e empobrecidas das cidades, sendo este, inclusive, um dos elementos de discórdia para com as reivindicações mais particulares dos próprios camponeses. Isto sem contar a participação intensamente dúbia de alguns senhores locais nas articulações promovidas por Müntzer na região de Mühlhausen, os quais lhe prometem enviar tropas e armamentos, mas, às vésperas da batalha de Frankenhausen, apresentam variadas justificativas para não cumprirem o prometido.[76] Diante deste cenário, não é possível concluir o que pesou mais na desarticulação militar dos rebeldes, inclusive do grupo efetivamente liderado por Müntzer.

Certo é, porém, que a ausência de um programa para as "Ligas" é facilmente justificada pela alegação de seus propósitos, conforme se verá com mais detalhes no último capítulo, a saber:

---

[75] Confira a carta de Müntzer à comunidade de Frankenhausen, datada em 29 de abril de 1525. Nela, ele responde ao pedido de reforços armados feito pelos rebeldes nos seguintes termos: "Tomamos conhecimento do escrito de vocês, para que nós enviássemos até vocês duzentos servos. Mandamos a vocês não apenas este pequeno bando, mas muito mais todos, todos, tantos quanto dos nossos quiserem ir até vocês..." (*Wyer haben ewr screiben vernommen, das wyr euch zweyhundert knechte solten schicken. Sagen wyr euch nit alleine solchen kleynen hauffen euch zuzuschicken, sundern vil meher alle, alle, so vil vnßer, wollen czu euch kommen...*) (ThMA 2, n. 117, p. 426).

[76] A este respeito, confira a troca de cartas entre Müntzer e os condes Ernst von Hohnstein-Klettenberg e Günther XL. von Schwarzburg-Blankenburg, em ThMA 2, n. 119; 121-126; 140 e 143, p. 428-429; 430-434; 455 e 460. É importante comparar esta correspondência entre Müntzer e os condes com a acareação entre o duque George da Saxônia e o representante do conde Botho von Stolberg e o conde Ernst V. von Hohnstein-Klettenberg sobre a participação destes últimos nas ligas de Müntzer. O conde Graf XL. von Schwarzburg-Blankenburg também é mencionado no protocolo que registra o depoimento dos condes. Confira ThMA 3, n. 143, p. 224-227. As fontes sugerem que, de fato, os condes flertaram com as propostas de Müntzer. Todavia, retrocederam diante da articulação das forças do duque George da Saxônia, alegando que o apoio prometido a Müntzer – que não é possível concluir se foi realmente enviado – era apenas uma estratégia para atrasar a movimentação das tropas de Mühlhausen.

que não tinham a pretensão de revogar o ordenamento social na iminência do advento de um império celestial, mas, pelo contrário, implantar ou, melhor dizendo, fazer cumprir a determinação apostólica para que os governantes defendessem os "eleitos" dos "ímpios", conforme a hermenêutica de Müntzer de Romanos 13. Além disso, um dos tópicos da desavença entre Müntzer e os camponeses de Frankenhausen deve ser buscado exatamente na radicalidade da teologia de Müntzer quando ao desapego das questões mundanas, principalmente do interesse pelas posses materiais.

De resto, as conclusões de Scott sobre este tópico são consideravelmente mais sofisticadas que os primeiros estudos dedicados a ele, tais como aqueles de Holl e Bloch, descritos anteriormente. Como se pode constatar no seguinte trecho:

> Somente a população mais empobrecida das cidades, aqueles cujas reivindicações e clamores menos refletiam as relações sociais e econômicas articuladas com as relações de produção, pode ser considerada como tendo abraçado a visão essencialmente amorfa de Müntzer numa medida plena. O campesinato, pelo contrário, permaneceu um aliado difícil, tanto para sua mentalidade como para suas aspirações. O apoio maciço com o qual Müntzer contava nunca se materializou (SCOTT, 1989, p. 174-175).

Mesmo que não avance no rumo das intuições esboçadas no último capítulo do livro, preferindo reafirmar classificações já tradicionais a respeito da natureza da teologia de Müntzer – por exemplo, defendendo que ao invés de "revolucionária", ela deveria ser compreendida como "mística" e "apocalíptica", com predominância para este último elemento –, Scott estabelece definitivamente a suspeita no tocante à liderança de Müntzer sobre os camponeses, reconhecendo inclusive a autonomia deles para discernir as incongruências entre a visão religiosa do reformador e seus interesses mais imediatos. Restam intocados, no entanto, aspectos mais decisivos desta relação, tais como a interação entre a cultura dominante e a cultura popular, especialmente no que concirna à religião.

É muito improvável a tese de Scott, segundo a qual os camponeses teriam rejeitado o apocalipcismo de Müntzer e adotado apenas as "formas" militares das Ligas para agir durante a revolta. Parece-me mais adequado manter a possibilidade de tanto o suposto apocalipcismo quanto as estratégias militares terem sido crítica e seletivamente apropriadas pelo "homem simples".

Também no ano de 1989, Reinhard Junghans publicará sua tese de doutorado sobre a recepção da teologia de Müntzer no contexto do Terceiro Reich. Com o título, *Thomas-Müntzer-*

Rezeption während des "Dritten Reiches" [A recepção de Thomas Müntzer durante o "Terceiro Reich"], a tese apresenta uma pesquisa exaustiva das mais diferentes expressões literárias do período que, de uma forma ou outra, invocavam a figura do reformador – abrangendo desde pronunciamentos oficiais do governo até livros didáticos usados nos mais diferentes níveis escolares, passando pelos materiais de divulgação ideológico-partidária.

De acordo com Junghans,

> o teólogo Müntzer era um exemplo muito propício para a análise da escrita da história (*Geschichtsschreibung*) no Estado Nacional-socialista, pois, na história da recepção de Müntzer, questões motivadas por visões de mundo (*weltanschauliche Fragen*) quase sempre permanecem como pano de fundo (JUNGHANS, 1989, p.19).

Portanto, Junghans adverte para o fato de as inúmeras publicações sobre Müntzer sempre apresentarem *mais* ou *menos* do que uma análise imparcial de seus escritos e sua biografia. De certa forma, a tese defendida pelo teólogo é a confirmação de uma suspeita muitas vezes manifesta na pesquisa sobre Müntzer a partir da segunda metade do século 20, a saber: os sentidos de sua vida e seus textos são frequentemente amoldados pelo interesse de quem lida com eles no presente. Nas palavras do autor:

> A partir do material analisado – que apesar de todo esforço não representa a totalidade do conteúdo existente – tornou-se possível apresentar as correlações entre os interesses imediatos dos autores e suas declarações sobre Müntzer no amplo escopo da sociedade, nas quais os autores se ocuparam mais ou menos intensivamente com a história (JUNGHANS, 1989, p. 19).

Ou seja, Junghans detecta que o conteúdo publicado sobre Müntzer no período do Terceiro Reich serve principalmente aos interesses dos grupos que agenciavam este conteúdo, mais do que à abordagem genuinamente acadêmica de sua vida e obra. O mesmo autor publicará os resultados de sua tese – teoricamente ancorados nas teorias da recepção de Gadamer – complementados com uma análise semelhante da recepção dos textos e da teologia de Lutero, no ano de 2018, sob o título *Geschichte als Argumentationsfeld für die Gegenwart* [História como campo de argumentação para o presente]. Logo na introdução, Junghans se apropria das teses de Gadamer e enfatiza a inexistência de um "original" que pudesse ser imparcialmente restaurado por pesquisas desinteressadas. Isso vale para Müntzer, Lutero ou para qualquer conteúdo histórico: "O sujeito ativo é, nesta perspectiva, o recipiente, o leitor, o pesquisador e muito menos o autor e sua obra" (JUNGHANS, 2018, p. 12).

Especificamente no tocante à recepção de Müntzer, Junghans sugere que o interesse imediato dos autores que escreveram sobre ele após a Primeira Guerra foi determinante para o curso da pesquisa posterior. Por um lado, "Heinrich Boehmer e Karl Holl não se ocuparam intensivamente com a teologia de Müntzer", pois tinham uma ideia sobre a história da igreja que deixava este tema novamente "órfão" (JUNGHANS, 2018, p. 15). Por outro, Bloch enviesou sua hermenêutica da vida e obra do reformador a partir da noção contemporânea de comunismo, sem atentar para o fato de que "Müntzer não era o fiador mais adequado" para oferecer respostas sobre este tópico, uma vez que "a questão social se tornou elementar para a sobrevivência apenas após a industrialização" e, sendo assim, seria anacrônica para os dias de Müntzer (JUNGHANS, 2018, p. 15).

A seção do livro de Junghans dedicada a Müntzer oferece uma vasta e cuidadosa descrição do percurso da pesquisa sobre o reformador no século 20, relacionando não apenas os principais autores, mas também o modo pelo qual seus trabalhos o caracterizaram, operando um crescente interesse por seu significado. Por exemplo, a vinculação entre Müntzer e o comunismo estabelecida por Kautsky; a relação entre quiliasmo e economia destacada por Bloch; a crítica de Holl ao fato de a teologia de Müntzer ser sempre relegada a segundo plano pelas abordagens comunistas; e a ampliação da imagem revolucionária de Müntzer realizada pelo historiador russo Smirin, que emolduraria a recepção de Müntzer na República Democrática Alemã (JUNGHANS, 2018, p. 173-181).

A partir da minuciosa pesquisa de Junghans, fica evidente que tanto o caráter revolucionário de Müntzer – exaltado por historiadores marxistas –, quanto a desqualificação de sua reflexão teológica por supostamente instigar a violência e a rebeldia popular através de ênfases místicas e apocalípticas típicas do fanatismo religioso – um traço característico entre os teólogos católicos e luteranos –, são fruto de uma hermenêutica exageradamente marcada por ideologias contemporâneas aos pesquisadores.[77] Seja a apresentação de um Müntzer democrático, herói popular e revolucionário; ou sua designação como autoritário, violento e inimigo da ordem social, em ambos os casos o interesse imediato dos autores prevalece sobre o dado histórico. Conforme o próprio Junghans indica no final do livro, este cenário certamente poderia ser

[77] Para outro balanço das perspectivas assumidas pelos estudiosos de Müntzer durante a década de 1990, veja E.M.V.M. HONÉE (1994), "*The Radical German Reformer Thomas Müntzer (c.1489-1525): the Impacto f Mystical and Apocalyptical Traditions on his Theological Thought"*. Neste artigo, Honée defende a hipótese de que Müntzer teria combinado duas tradições medievais – o misticismo de Tauler e a apocalíptica "pseudo-joaquimita" – sobre um fundamento pneumatológico no qual o Espírito atuaria tanto na revelação da Palavra divina quando na consciência histórica. Para o autor, a dupla influência da mística e da apocalíptica sobre a reflexão teológica de Müntzer já era um consenso estabelecido entre seus pesquisadores (HONÉE, 1994, p. 69).

alterado por novas pesquisas das fontes sobre Müntzer publicadas na primeira década dos anos 2000 (JUNGHANS, 2018, p.199-200). Curiosamente, Junghans prefere não realizar esta tarefa de revisão e proposição de novas teses, o que não diminui sua valiosa contribuição no mapeamento das publicações sobre Müntzer até a data de sua pesquisa, em 1989.

De certa forma, o trabalho proposto aqui pretende continuar o percurso interrompido por Junghans: retomar as fontes sobre Müntzer, tendo em vista todas as críticas e advertências anteriormente indicadas, mas defendendo a hipótese de que uma compreensão mais adequada do significado de sua vida e teologia precisam levar em conta sua interação com as fronteiras da religião popular e da cultura no século 16.

2.4 Síntese

Como se vê, a pesquisa em torno da vida e obra de Müntzer representa mais do que a mera preservação de sua memória e o prolongamento de suas reflexões teológicas. De certa forma, a historiografia a seu respeito registra os entraves ideológicos transcorridos desde sua morte, mas que já estavam presentes em seus próprios dias, ainda que de modo incipiente em alguns aspectos. Em determinados momentos, estes entraves são tão intensos que, prescindindo das fontes históricas, reelaboram a memória do reformador de tal modo a satisfazer às demandas da agenda do presente. Invocação patronal, mais do que resgate histórico. É sempre bom repetir, porém, que foi assim que Müntzer chegou até nós. Por vezes como demônio, outras como herói; ora destinatário de reprovações contundentes, ora combustível ou comburente de inquietações sociopolíticas; sua presença e seu legado permaneceram assim, em constante disputa.

Rebeldes e teimosas, parece que sua vida e reflexão resistem ao enquadramento de qualquer tipo. Talvez, daí proceda o fascínio que sempre exerceu em gerações diferentes de pesquisadores, em si mesmos significativamente heterogêneos, apesar de quase sempre arrastados pelo caudal das duas principais tradições hermenêuticas que se consolidaram a seu respeito: uma vertente nitidamente luterana, que privilegiou sua teologia; e outra marcadamente marxista, exaltando sua atuação política contestadora.

Curiosamente, o teólogo que reivindicava o direito de “ouvir a palavra de um Deus que fala”, ao mesmo tempo em que não abria mão de falar, ele mesmo, de muitas formas, por diversos meios, a todas as pessoas, suscitou uma corrente de pesquisadores mais ansiosos por falar sobre ele – ou sobre si mesmos sob a máscara dele – do que lhe ouvir propriamente. Mesmo que quase

sempre “disponíveis”, a reunião de fontes a seu respeito, bem como de seus escritos mais diversos, precisou esperar quase cinco séculos para ser publicada, num projeto editorial que se estendeu por aproximadamente três décadas.

Procurei descrever o percurso historiográfico e as tradições interpretativas que se constituíram ao redor da vida e obra do reformador até o final do século 20, a partir de publicações que tiveram alguma influência para os rumos de sua pesquisa e apropriação de seu legado. Optei por acrescentar ao fluxo majoritário destas publicações, alguns excursos que lançam luzes nos cantos nem sempre explorados de sua reflexão. Porém, ainda é preciso avançar um pouco mais. A produção sobre Müntzer nos últimos 20 anos é muito importante na preparação da abordagem de seus próprios textos, seja por se tratar de estudos mais bem informados sobre as fontes, seja pela permanência dos mesmos silêncios entre os que se propõem falar a seu respeito. Por isso, os últimos 20 anos também merecem se constituir num novo capítulo da presente pesquisa.

3 Místico, apocalíptico, revolucionário? As fontes e ênfases da pesquisa mais recente sobre Thomas Müntzer.

3.1 Considerações iniciais

Não há dúvida de que o evento mais significativo para a pesquisa sobre Müntzer nos últimos anos tenha sido a publicação da coletânea de seus escritos, liturgias e correspondências, e das fontes documentais a seu respeito, tais como os registros e atas dos conselhos administrativos das cidades nas quais ele viveu e atuou de alguma forma.

Intitulado originalmente "*Thomas-Müntzer-Ausgabe: kritische Gesamtausgabe*", o projeto editorial das fontes históricas sobre Müntzer foi sendo executado ao longo de trinta anos. Iniciado em 1984, tendo em vista a celebração do jubileu dos quinhentos anos do nascimento do reformador, que ocorreria em 1989, o projeto sofreu percalços de diferentes naturezas.[78] Os textos em questão foram publicados em três volumes e integram uma coleção muito mais ampla de fontes e pesquisas sobre a história da Saxônia. A conclusão da coletânea ocorreu apenas em 2017, quando finalmente veio a público o volume inicialmente pensado para ser o primeiro, sob o título *Thomas Müntzer: Schriften, Manuskripte und Notizen* (*Thomas Müntzer:* escritos, manuscritos e notas).

Como é de se esperar em eventos desta natureza, a edição crítica das fontes e textos do reformador possibilitou releituras, revisões, nuances e correções no trabalho historiográfico realizado sobre ele até então. Na verdade, como se notará pelo percurso apresentado abaixo, uma tendência revisionista acabou preponderando nas publicações das últimas décadas. Evidentemente, cada uma delas possui seu valor. Todavia, temas inexplorados pelos pesquisadores de outrora continuam sem receber a merecida atenção. Dentre eles, o que se constitui no objeto desta pesquisa, a saber, a relação entre Müntzer e a cultura e religião popular.

Se, porventura, o caminho percorrido até aqui parecer demasiadamente longo, é preciso ter em mente as polêmicas disputas imbricadas na historiografia sobre Müntzer ao longo dos séculos e o modo como afetaram a recepção e até mesmo o acesso às suas fontes históricas. O uso propagandístico e ambivalente de sua imagem pode despistar até mesmo pesquisadores

[78] A este respeito, veja Matheson (2012, p.99-100), bem como o prefácio de Helmar Junghans ao terceiro volume da edição crítica (ThMA 3, p.15-27), publicado em 2004.

experientes, e o esforço exigido para discernir o conteúdo publicado e disponível sobre ele não é pequeno, ainda mais quando se pretende fazer avançar, mesmo que modestamente, tudo que já fora dito. Por fim, estes capítulos iniciais, preparatórios e descritivos, poderão servir de atalho para pesquisadores futuros na América Latina e, especialmente, no Brasil, onde um balanço mais cuidadoso dos tópicos abordados aqui ainda não existia.

Percorro, assim, trecho mais longo do que – assim espero – será necessário aos que virão depois de mim. A seleção apresentada abaixo – é, obviamente, impossível uma abordagem exaustiva – compreende três recensões elaboradas por alguns dos principais estudiosos de Müntzer: Hans-Jürgen Goertz (2003), Helmar Junghans (2004) e Peter Matheson (2012).

Dentre os diversos artigos e obras analisadas abaixo, destaca-se a análise de Günter Vogler sobre o conteúdo – de acordo com ele ainda pouco conhecido – de uma coleção de cem imagens sobre os anabatistas, desenhadas à pena e publicadas na Holanda, em 1720. Os primeiros quatorze desenhos descrevem cenas de Müntzer e do contexto da Guerra dos Camponeses. Todo este conteúdo deve ser apresentado sempre em diálogo com o objeto desta pesquisa, procurando demonstrar não apenas as tendências mais atuais nos estudos sobre Müntzer, como também a lacuna no que concerne à sua relação com a cultura e religião popular.

3.2 Recensões, revisões e novas ênfases: as publicações sobre Müntzer na virada do milênio.

Por ocasião da virada do segundo para o terceiro milênio, Hans-Jürgen Goertz empreendeu uma revisão bibliográfica dos textos que tratavam diretamente da vida e obra de Müntzer, estendendo sua análise entre 1990 e 2003. Seu ponto de partida fora a indagação pelos rumos da pesquisa sobre o reformador na virada do milênio: seriam as novas publicações apenas "ecos" da pesquisa anterior sobre o mesmo tema, ou representariam, de fato, "a irrupção de uma nova abordagem desta figura 'incomum' da história alemã?" (GOERTZ, 2003, p. 1).

Após considerar as contribuições, bem como as limitações presentes nas pesquisas de mais de vinte autores, Goertz apresenta as seguintes conclusões: primeiro, que o interesse por Müntzer continuava bastante intenso e profícuo, apesar de ter diminuído significativamente após a queda do Muro de Berlim[79]; segundo, que a permanência de temas já tratados com certa frequência

[79] Goertz (2003, p. 1) relembra que "Müntzer fora tratado como 'alta conjuntura' (*Hochkonjunktur*)" no contexto da Guerra Fria, sendo que a disputa ideológica em torno de sua figura desencadeou uma quantidade significativa de publicações a seu respeito, especialmente na Alemanha Oriental. Esta avaliação coincide com aquela

pela pesquisa anterior indicava um movimento de revisão, correção, aprofundamento e complementação naquele estágio dos estudos sobre Müntzer; por fim, que o produtivo consenso de que a Teologia seria a chave para as obras e os atos de Müntzer havia se consolidado e deveria ser mantido no horizonte dos futuros pesquisadores (GOERTZ, 2003, p. 24-25).

Por intermédio das análises de Goertz, é possível acessar informações e conteúdos relativos aos mais diferentes tópicos do estudo sobre Müntzer, desde considerações sobre suas obras litúrgicas – como é o caso da obra de Artur Göser, que compara as ênfases da tradução de Müntzer e Lutero para o hino "*Veni redemptor gentium*", de Ambrósio, indicando nas escolhas de cada um dos reformadores os elementos socioideológicos presentes também em seus trabalhos litúrgicos (GOERTZ, 2003, p. 9-11) –, até os rumos distintos tomados pela pesquisa sobre Müntzer e Karlstadt, a partir da obra de William W. McNiel no fim dos anos 1990, passando por estudos realizados sobre os tópicos do reino de Deus, apocalíptica e linguística em relação com os textos do reformador do século 16.

Nos comentários de Goertz transparece a consciência de alguns autores sobre o fato de os interesses de Müntzer e dos camponeses não coincidirem completa ou essencialmente. Na verdade, esta suspeita já se encontra nas obras de Scott (1983, 1989), para quem a principal razão das divergências entre o reformador e os camponeses residia na ausência de um "programa" de organização social alternativo, que implementasse as transformações utopicamente fomentadas pelas "Ligas" formadas por Müntzer em Allstedt e Mühlhausen.

Aprofundando as suspeitas de Scott, mas enfatizando o elemento teológico, Uwe Arndt afirma que

> os camponeses aspiravam alcançar interesses materiais com sua revolta, os quais eles fundamentavam teologicamente (por exemplo, com o auxílio do direito divino). Müntzer pretendia alcançar, nesta revolta, principalmente interesses políticos teologicamente motivados, que ele também fundamentara socialmente (ARNDT *apud* GOERTZ, 2003, p. 17).

Na mesma direção prossegue o argumento do jurista Tobias Quilisch, em sua tese doutoral sobre história do Direito, na qual a participação e as motivações de Müntzer na revolta dos camponeses é amplamente considerada. Para ele, as exigências materiais dos camponeses encontraram ressonância na concepção das Ligas organizadas por Müntzer, o que propiciou uma aliança entre o reformador e os revoltosos: "Os que estavam exclusivamente aliançados

apresentada por Armin Kohnle e Eike Wolgast, no prefácio que escreveram para o primeiro volume da edição crítica das obras de Müntzer (ThMA 1, p. vii.).

em Deus (*Die allein an Gott Gebundenen*) exigiam, em conformidade com a vontade divina, uma participação livre e individualmente configurada tanto nos bens terrenos quanto nos poderes mundanos" (QUILISCH *apud* GOERTZ, 2003, p. 19).

Deste modo, para Quilisch, os objetivos das Ligas eram coincidentes com o núcleo das exigências camponesas. O problema, conforme explica Goertz (2003, p. 19), é que o cerne dos objetivos das Ligas era distinto, pois estava revestido da concepção mística da santidade, que Müntzer concebia social e politicamente em termos de aliançamento (*im Bundesgedanken*).

Nota-se, pois – e a meu ver corretamente –, o entrelaçamento entre teologia e agitação social que marcara a relação entre Müntzer e os camponeses, sem fundir completamente os interesses de cada uma das partes. Não obstante, é necessário reparar, também, a tendência de conceder apenas a um dos lados, motivações que se alternam entre os polos teológicos e políticos, mas que são quase autoexcludentes. Ou seja, não se atenta suficientemente para o fato de que, subjacentes aos interesses materiais dos camponeses, possam influir concepções e motivações religiosas igualmente poderosas, mesmo que distintas daquelas assumidas textualmente pela teologia de Müntzer.

É o que Goertz detecta na última publicação do período que se dispôs a analisar, de autoria de Günter Vogler. De acordo com ele, a avaliação de Vogler sobre a participação de Müntzer nas revoltas camponesas da Turíngia é correta, mas marcada pela unilateralidade. Vogler contrasta as motivações de Müntzer e dos camponeses em termos de "visão" e "realidade". Enquanto o reformador teria se movido por "interesses teológicos visionários de instaurar um ordenamento fraterno no mundo", os camponeses agiam pelos "interesses realistas de alcançar a concretização de suas reivindicações concretas e comunais no tocante à organização social, política e econômica" (GOERTZ, 2003, p. 24).

É provável que, como explica Goertz, "uma mesma onda pudesse ter fundido os diferentes interesses", bem como "uma fissura entre eles tenha sido aberta quando Müntzer concebera o evento da Guerra dos Camponeses em uma perspectiva cômico-apocalíptica (*apokalyptisch-komische Perspektive*)". Não obstante, continua Goertz, "seria igualmente possível pensar que mesmo interesses realistas que pretendam superar determinada situação não estão destituídos de visão" (GOERTZ, 2003, p. 24).

Não se trata, assim, de contrapor motivações teológicas e políticas de uns e outros, mas observar que concepções religiosas nunca são puras e, quando convergem para o campo compartilhado da existência comum, especialmente em contextos sociais efervescentes como é o caso dos anos

da revolta camponesa no século 16, tendem a ter suas fronteiras ainda mais esmaecidas. Este fato propicia agenciamentos, alianças, instrumentalizações do arcabouço cultural e religioso disponível bastante fortuitas e interesseiras. Diminuída a tensão, independentemente do desfecho dessas frágeis coligações, a vizinhança cultural e religiosa se clarifica e os agentes podem reelaborar suas avaliações. Ainda no castelo de Heldrungen, Müntzer reafirma sua suspeita de que os camponeses jamais se entregaram completamente aos chamados divinos proclamados por ele. Mesmo que tenham se atirado às lanças em Frankenhausen...

Todavia, esta afirmação ainda é muito precoce e o percurso que pode lhe dar sustentação é, ao mesmo tempo, longo e instigante. Isto porque a abordagem adequada e cuidadosa da cultura e religião popular, que descortinaria um pouco mais as complexas relações entre Müntzer e os camponeses, é indispensável tanto quanto trabalhosa, mas igualmente fascinante. Aliás, o descuido na abordagem adequada da cultura e religião do "homem comum" foi exatamente o aspecto mais criticado por Goertz na obra "*Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo comune*", de autoria do filósofo italiano Tommaso La Rocca, publicada em 1990.

De acordo com Goertz (2003, p. 5), o pesquisador italiano "não discutiu o conceito de cultura popular em relação com a pesquisa contemporânea sobre o tema, mas, ao invés disso, esforçou-se por demonstrar como o povo deveria ser adequadamente compreendido a partir deste conceito". Deste modo, continua o historiador alemão, La Rocca "não contemplou a tradição cultural dos usos e costumes, bem como as ideias e hábitos que eram, em parte, de natureza pré-cristã e, possivelmente, impactaram o pensamento de Müntzer" (GOERTZ, 2003, p. 5).

Curiosamente, mesmo que a consciência da relação entre Müntzer e a religião popular já tenha se manifestado por ocasião da publicação do texto de Goertz, portanto há quase vinte anos, a lacuna na pesquisa permanece aberta. Boas contribuições para desfazer este hiato poderão advir dos resultados dos trabalhos de linguistas sobre as obras de Müntzer. Ainda de acordo com Goertz (2003, p. 7), a pesquisa linguística pode auxiliar muito na correção dos grandes paradigmas orientadores dos estudos sobre Müntzer, ao "sensibilizar para o uso da língua e tematizar tópicos essenciais (*die Schwerpunkte*) de Müntzer".

Como exemplo das correções decorrentes da melhor compreensão linguística dos textos do reformador, Goertz cita: a crítica da posição segundo a qual Müntzer teria desejado estabelecer uma "comunidade socialista" no século 16; e o desfazimento da imagem de Müntzer como "revolucionário a serviço do povo oprimido" (GOERTZ, 2003, p. 7). Na verdade, como o historiador afirma na conclusão de suas análises, o desnudamento das acepções

"revolucionárias" do vocabulário adotado na história da interpretação de Müntzer e o descarte das "sucatas da historiografia" (*die Schrotthaufen der Historiographie*) a seu respeito são precondições para o avanço da exploração de novos horizontes presentes em sua teologia (GOERTZ, 2003, p. 25). Os elementos que Goertz considerava indispensáveis para este progresso encontram-se, finalmente, ao alcance dos pesquisadores e pesquisadoras, a saber, uma edição crítica das obras do reformador e de fontes primárias a seu respeito.

3.3 A publicação das fontes e a tônica das pesquisas sobre Müntzer na primeira década dos anos 2000.

Em 2004, o volume da ThMA dedicado às fontes históricas sobre Müntzer veio à público. Justificando a decisão por publicar primeiro o que estava projetado como último volume, Helmar Junghans afirma que os dois editores responsáveis pelas fontes – Wieland Held e Siegfried Hoyer – estavam mais adiantados em seus trabalhos, além do que seria uma vantagem para os responsáveis pelas edições dos outros dois volumes, poderem se referir às informações contidas nas fontes, cientes de que os leitores poderiam acessá-las (ThMA 3, p. 26).

No entanto, mais do que justificar a decisão editorial no prefácio da obra, Junghans defende a relevância da publicação das fontes sobre Müntzer e faz referência às diferentes abordagens que poderiam se beneficiar de seu conteúdo. Para ele, o fato de os próprios reformadores terem se referido constantemente a Müntzer em seus mais diferentes escritos, correspondências e conversações, vinculando-lhe essencialmente à revolta dos camponeses e imprimindo-lhe a pecha de "agitador possuído pelo diabo" – como no caso dos panfletos de Lutero e Melanchton abordados no capítulo anterior – constitui-se numa das principais justificativas para a publicação de uma edição crítica sobre Müntzer.

Contudo, além das contribuições às pesquisas em torno de Lutero e Melanchton, uma edição crítica e suficientemente comentada da obra de Müntzer seria bastante válida também para a pesquisa sobre o cenário político da Alemanha do século 16, uma vez que referências ao reformador alemão sempre estiveram presentes nas disputas pelo poder, não apenas até sua execução, mas também posteriormente, como demonstra Junghans, citando o argumento do príncipe-eleitor Maurício da Saxônia que, numa publicação de 25 de abril de 1549, defende-se da acusação de ter traído o Imperador durante a Guerra de Esmalcalda, acusando seu detrator de estar possuído pelo "espírito de Müntzer" (*als Müntzerische Geister*), que se deslocara do

povo comum e estava, agora, tentando atormentar o Imperador e os príncipes-eleitores (ThMA 3, p. 16).

Junghans lista outros campos de pesquisa para os quais as fontes sobre Müntzer poderiam interessar e oferecer contribuições, dentre os quais: 1) a pesquisa sobre as formas literárias e sobre o contexto linguístico do período, uma vez que Müntzer participa e é referenciado em quase todos os tipos de publicações – desde correspondências até diálogos imaginários, passando por peças de teatro; e 2) a pesquisa sobre liturgia e a hinologia protestantes, uma vez que Müntzer traduziu e publicou versões para a missa alemã que se tornaram bastante influentes e até hoje são utilizadas (ThMA 3, p. 16-17). Note-se, pois, que o campo de pesquisa sobre a cultura e religião popular no século 16, apesar de não mencionada na lista de Junghans, também pode ser grandemente beneficiado pela edição crítica das obras de Müntzer, haja vista o fato de as páginas do reformador serem palco do encontro dos diferentes nichos culturais de sua época.

Em seguida, Junghans dedica seu prefácio à descrição dos diferentes momentos da pesquisa sobre Müntzer, indicando autores e obras decisivas para a história da recepção de sua vida e obra. Como boa parte deste percurso fora apresentada com mais detalhes no capítulo anterior deste trabalho, aqui é suficiente atentar para o aspecto multifacetado dos textos de Müntzer e para as possibilidades abertas pela publicação das fontes sobre ele. O caráter fronteiriço de sua reflexão teológica também pode contribuir para fazer avançar pesquisas sobre a religião e a cultura popular em seu contexto, tópico que, como se acabou de afirmar, não foi contemplado por Junghans.

Em um ensaio publicado em 2012, Peter Matheson passa em revista as principais obras dedicadas à vida e ao pensamento de Müntzer em língua alemã, que vieram a público na primeira década do terceiro milênio. Matheson apresenta nada menos que dezoito títulos, por diferentes autores, que se vinculam à pesquisa sobre Müntzer.[80] O foco de seu interesse, porém, recai sobre os dois volumes então publicados da ThMA. Matheson sugere que aquele material poderia reabrir debates, além de revigorar e aperfeiçoar a pesquisa sobre Müntzer que, segundo o neozelandês, experimentava uma espécie de "fechamento", após a publicação do artigo de Emmet McLaughlin, de 2004, sobre o apocalipcismo de Müntzer (MATHESON, 2012, p. 99-100).[81]

[80] Para uma lista bibliográfica atualizada, útil e significativamente completa sobre diversos aspectos da vida e obra de Müntzer, veja https://www.andydrummond.net/muentzer/muentzerbiblioselect.html. Acesso em 04 ago 2022.
[81] No tocante ao artigo de R. Emmet McLaughlin, é importante observar que, além de negar o reiterado apocalipcismo de Müntzer e propor sua categorização a partir dos modelos da profecia bíblica, McLaughlin

De modo semelhante ao que Goertz fizera com as publicações entre 1990 e 2003, o ensaio de Matheson oferece pistas seguras e permite constatar que a busca por precisão e refinamento nas pesquisas sobre Müntzer ainda deixa intocada a questão de sua relação com a cultura e religião popular de sua sociedade.

Matheson faz referência a duas obras, no entanto, nas quais o tema se anuncia, ainda que de forma marginal. A primeira delas é de autoria do historiador Günter Vogler que, segundo Matheson, corrige aqueles que tendem a apresentar Müntzer como uma liderança incontestável dos camponeses. Partindo das conclusões de Vogler, o autor afirma que Müntzer habitara cerca de cinquenta cidades durante seu curto período de vida e "dirigira-se quase exclusivamente aos citadinos [*town-dwellers*] e seus Conselhos – isto é, ao círculo burguês (*bürgerliche Kreise*) – apesar de, obviamente, as fronteiras entre a cidade e o meio rural serem porosas naquela época" (MATHESON, 2012, p. 106).

A segunda obra resenhada por Matheson é de autoria do também historiador Eike Wolgast, publicada em 2006, sob o título "*Der gemeine Mann bei Thomas Müntzer – und danach*" [O homem comum em Thomas Müntzer e depois]. De acordo com Matheson, Wolgast constata que, após a Guerra dos Camponeses, a figura de Müntzer passou a simbolizar a ameaça do povo comum à ordem estabelecida. Não obstante, Wolgast também chama a atenção para o fato de que "inicialmente, nem mesmo Müntzer definia o povo em termos de propriedade ou classe, mas, ao invés disso, como povo leigo, incluindo príncipes, em oposição ao clero" (MATHESON, 2012, p. 107).

As considerações de Matheson às duas obras acima indicam uma lacuna importante na pesquisa sobre o reformador. No entanto, na conclusão do ensaio, o neozelandês não a contemplou como um dos tópicos ainda inexplorados pelos estudos. Prefere, ao invés disso, sugerir que Müntzer

---

defende a hipótese de que o reformador tenha sido, de fato, "conscientemente não-apocalíptico", pois a expectativa de uma solução sobrenatural para os dilemas sociais seria por ele interpretada como um grave obstáculo, sendo inclusive um dos tópicos mais criticados por Müntzer na teologia luterana (MCLAUGHLIN, 2004, p. 124 e 131). Além disso, McLaughlin chama atenção para o fato de que os artesãos e os camponeses que seguiram Müntzer eram ainda menos afeitos ao apocalipcismo, acrescentando que "a maioria buscava melhoramentos políticos, sociais e econômicos concretos, frequentemente alinhados com os Doze Artigos de Memmingen" (MCLAUGHLIN, 2004, p. 126). Para uma perspectiva diferente sobre a relação entre apocalipcismo e revolução em Müntzer – e como indício da persistência de leituras marxistas de sua obra mesmo após a publicação da ThMA – confira o artigo de Marius Timmann Mjaaland (2013), no qual o autor defende a tese de que o apocalipcismo do século 16, especialmente conforme encarnado por Müntzer, é o elemento essencialmente revolucionário. Neste sentido, a avaliação de Engels a respeito da "capa religiosa" do discurso de Müntzer seria bastante ambígua. Por um lado, acerta quando enxerga em Müntzer um comportamento revolucionário. Por outro, se equivoca ao pretender que sua revolução tenha se dado apesar de sua religiosidade. É exatamente o apocalipcismo de Müntzer, afirma Mjaaland, que será racionalizado e assumido pela historiografia marxista.

seja lido no contexto mais amplo dos mais variados movimentos da Reforma.[82] Ou que seja dada ênfase aos aspectos de sua vida pessoal, ainda envolta em muita nebulosidade. Obviamente, não apenas o contexto amplo das reformas protestantes deve ser considerado, mas a cultura e a religião popular, sem as quais a teologia e atuação de Müntzer ainda são entendidas muito parcialmente.

Müntzer dialogava com o homem comum. Mesmo que, obviamente, suas correspondências não tenham sido destinadas a nenhum deles, aliás, por uma razão bastante lógica: a enorme maioria dessa população era analfabeta. Não obstante, a "folclorização" da figura de Müntzer por parte da cultura da elite nos anos imediatamente seguintes à sua execução – conforme Wolgast – é um forte indício de que, de algum modo, o diálogo entre o reformador e o homem comum era real e intenso, exigindo monitoração e interferência constante da classe erudita e dominante. A questão passa a ser como reabilitar este interlocutor naturalmente complexo e, como assinala Gurevich (1993), sempre silenciado pela privação do acesso aos suportes permanentes da cultura letrada pela elite dominante. Recorrendo aos referenciais teóricos dedicados ao estudo da cultura e religião popular, surpreendentemente ausentes da pesquisa em torno de Müntzer, seria possível "ouvir" estes indivíduos a partir dos textos do próprio Müntzer? É o que a presente pesquisa procurará demonstrar, todavia com a devida atenção aos meios próprios da cultura popular para a preservação autêntica de suas expressões.

3.3.1 Nota dissonante: Müntzer terrorista?

Em 2007, o jurista e filósofo Jan Cattepoel publicava uma obra que toca num elemento central e recorrente na pesquisa sobre a teologia de Müntzer – a mística –, mas numa articulação, no mínimo, instigante, já anunciada no próprio título: "*Thomas Müntzer: Ein Mystiker als Terrorist* [Thomas Müntzer: um místico como terrorista]. Cattepoel foi aluno de Bloch, em

[82] O próprio Matheson segue nesta direção, num artigo publicado em 2017, sob o título "*Thomas Müntzer and John Knox:* Radical and Magisterial Reformers?" ["Thomas Müntzer e John Knox: Reformadores radicais e magisteriais?"], no qual ele compara a teologia e a atividade de Müntzer com aquelas do reformador britânico. Dignas de nota são as considerações que Matheson faz com respeito ao conceito de "eleitos" em Müntzer que, para ele, indicam uma "teologia transnacional", rompendo com a noção tradicional de cristandade e cruzando, também neste aspecto, as fronteiras sociais, culturais e políticas, tanto de sua época quanto da nossa (cf. MATHESON, 2017, p. 532 e 538). Para uma avaliação mais ampla da influência de Müntzer nas reformas na Inglaterra do século 17, confira o artigo de Christopher Rowland (2015), "Thomas Müntzer (c.1489-1525)", no qual o teólogo inglês enfatiza a hermenêutica bíblica de Müntzer e sua íntima relação com a mística medieval, especialmente de Tauler, como elementos decisivos para a compreensão de uma revelação divina imediata, universal e popularmente acessível.

Tübingen, e obviamente conheceu a obra de seu professor sobre o reformador alemão. Curiosamente, seu texto não é sequer mencionado pelos autores que se dedicaram a elaborar avaliações críticas sobre a produção a respeito de Müntzer na virada do milênio ou na primeira década dos anos 2000.

Logo na introdução do livro, Cattepoel destaca a importância e singularidade da leitura que Bloch fez de Müntzer no contexto da historiografia marxista, principalmente por considerar seriamente o elemento religioso dos textos e ações do reformador como fundamento de suas propostas revolucionárias. Todavia, o autor acrescenta que a recepção de Bloch só difere daquela disseminada por Lutero no tocante aos pressupostos que determinam a valoração de Müntzer. Nas palavras dele:

> Quando Ernst Bloch e seus seguidores, alguns com posições marxistas ou simpatizantes, passam a conceber Müntzer como precursor da democracia e do socialismo, isto não difere fundamentalmente em nada da concepção de Lutero, para quem ele fora um ladrão e assassino; sim, quando Lutero afirma que quem tinha visto Müntzer, vira "o próprio Diabo em sua fúria", era essencialmente da mesma opinião dos que louvariam Müntzer posteriormente – até que o sinal valorativo fosse alterado, obviamente (CATTEPOEL, 2007, p. 10).

Coincidência de opostos que desconsidera o *proprium* das intencionalidades de Müntzer, arrastado para um ou outro polo ideológico. Tal fenômeno, repita-se, caracterizou a historiografia sobre Müntzer desde muito cedo e, como se verá, ainda permanece ativo mesmo nas produções mais recentes. Ciente disso, Cattepoel se propõe a investigar o que Müntzer representa para o pensamento jurídico-político a partir de seus próprios textos: "Nós, diante disso, formulamos uma questão objetiva, a saber: Quais convicções políticas Thomas Müntzer representou?" (CATTEPOEL, 2007, p. 18). No manejo das fontes primárias de Müntzer, Cattepoel revela competência e sensibilidade raramente encontradas nas publicações anteriores. Além disso, pela especificidade de seu objeto de pesquisa, restringe-se a uma seleção da literatura secundária bastante criteriosa.

A tese defendida pelo autor também não carece de originalidade e ousadia. Müntzer teria combinado mística e apocalíptica – aqui se alinhando às principais tendências da pesquisa do período sobre o reformador –, mas, ao invés de revolução, sua conduta se aproximaria mais do terrorismo! Em uma passagem contundente, o autor sugere explicitamente que Müntzer, pelo uso que faz da mídia como instrumento de agitação social e divulgação de sua teologia extremamente radical, poderia ser comparado a Hitler. Nas palavras dele:

> Se desejamos imaginar Müntzer como agitador, devemos compará-lo, de preferência, com Hitler, o qual igualmente e com plena consciência empregava as técnicas modernas: tanto aquelas de mobilidade – automóveis da marca Mercedes que até então ainda não eram "nobres", mas "esportivos", e avião; quanto as novas mídias, tais como o autofalante, rádio, filme – Leni Riefenstahl! – e – desde os Jogos Olímpicos de 1936 – também a televisão (CATTEPOEL, 2007, p. 108).

Evidentemente, estes postulados não resistem às críticas de anacronismo e parcialidade na leitura das fontes, quando são considerados com mais detalhe. Para Friedrich Stengel, por exemplo, Cattepoel criticara, com razão, o exagero na descrição de Müntzer como democrata ou comunista; porém, "seguira um esquema teleológico" ao incluir o reformador na mesma linhagem dos revolucionários franceses do século 18, ou dos protagonistas da *Oktoberrevolution*, "os quais trilharam o caminho dos círculos eruditos para as barricadas" (STENGEL, 2011, p. 136, nota 15). Ou seja, também Cattepoel já sabe de antemão aonde conduzirá suas leituras sobre Müntzer, mesmo que o interprete em primeira mão, a partir de seus próprios textos.

Stengel considera descabida – obviamente – a comparação entre Müntzer e Hitler, bem como o recurso ao conceito de "terrorismo" para descrever as ações políticas do reformador alemão, mas aponta que, na origem destas distorções, reside um equívoco metodológico decisivo na abordagem de Cattepoel, que consiste "na inscrição de Müntzer na história do século 20, e não no século 16". É forçoso concordar com Stengel, mas isso não significa descartar imediata e apressadamente as intuições de Cattepoel.

Desde a publicação da biografia de Müntzer por Goertz, em 1989, intitulada "*Thomas Müntzer: Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär*" [Thomas Müntzer: Místico, Apocalíptico, Revolucionário], a veemente contestação política, incluindo o envolvimento efetivo do reformador nas revoltas camponesas, tem sido vista como desdobramento ulterior da combinação de elementos da mística medieval com a apocalíptica mais ou menos generalizada na reflexão teológica de sua época. O título escolhido por Goertz antecipa, na verdade, a perspectiva sequencial da incidência dessas ênfases na teologia müntzeriana que o próprio historiador adotou, ou seja: inicialmente impregnada da mística de Tauler – especialmente no tocante à hermenêutica bíblica e na compreensão do modo como a Palavra divina é revelada aos indivíduos –, a reflexão teológica de Müntzer incorporaria uma leitura apocalíptica da história – numa apropriação crítica das teses de Joachim de Fiore –, desembocando, finalmente, na destituição do ordenamento social como expressão da transformação anterior já ocorrida no "abismo da alma" (*die Seelenabgrund*).

Diante deste quadro referencial, a inovação de Cattepoel radica na sugestão de que, ao invés de uma "associação problemática e inconstante" com os camponeses (SCOTT, 1989; GOERTZ, 1989), a junção das duas vertentes indicadas na teologia de Müntzer teria conduzido o reformador ao completo isolamento: "(...) quando o místico se apaixona por Deus (*sich in Gott verliebt*) e perde de vista a socialização com outros indivíduos, como acontece aos apaixonados" (CATTEPOEL, 2007, p. 124). Além da perda de contato com o *socius* humano, a mística também opera a equalização entre o polo humano e divino da relação: "A isto se segue que o místico se percebe, finalmente, como parceiro com os mesmos direitos de seu amado divino. Esta é uma péssima base para a socialização, principalmente com aqueles cuja opinião divirja inteiramente daquela que concerne à religião" (CATTEPOEL, 2007, p. 124).

No caso específico de Müntzer, o autor acrescenta:

> Em Müntzer se encontravam ainda misturados elementos místicos e quiliásticos: ele não apenas concebia inabalavelmente que Deus o havia vocacionado como profeta, mas estava igualmente convencido de que o fim do mundo seria imediato. Tal combinação de mística e apocalíptica deve ter conduzido Müntzer à perda da perspectiva de socialização concreta, uma vez que a infinita autoridade de Deus lhe garantia não haver mais tempo para compromissos. Consequentemente, ele não concebera mais seus coetâneos como verdadeiros sujeitos, mas apenas como objetos (CATTEPOEL, 2007, p. 124).

Não haveria proposta revolucionária em Müntzer, exatamente porque a coexistência entre "crentes" e "incrédulos", "eleitos" e "condenados" seria impossível. De fato, Cattepoel aplica o princípio da "coexistência impossível" até mesmo no que tange à relação entre Deus e os seres humanos. Mais do que uma suposta "democratização" da revelação divina entre os homens comuns, a apropriação da mística medieval por Müntzer resultaria num processo de divinização dos "eleitos", que passariam a desfrutar de direitos inquestionáveis e irrevogáveis no ordenamento do mundo:

> Esta perspectiva teológica, segundo a qual a verdadeira fé transforma os seres humanos em Deus, conduz (...) a consequências importantes nos princípios políticos de Müntzer, pois dela decorre uma separação radical entre "eleitos" e "homens mundanos": deuses e homens não poderão se submeter à mesma ordem (CATTEPOEL, 2007, p. 38).

Em adição à radical separação aludida acima, o apocalipcismo impõe uma urgência que suspende qualquer possibilidade de diálogo ou conversão gradativa das estruturas sociais. Para citar a metáfora de Cattepoel: "quando o navio está afundando, é tolice discutir se jogaremos tênis ou *squash*". E continua, afirmando que Müntzer nunca se vira como um revolucionário, conforme o descrevem seus seguidores e seus inimigos, igualmente. Ao invés disso, "ele, de

fato, desejava demolir o ordenamento da Igreja de seus dias, mas, diferentemente de um revolucionário, não visava fundar um novo ordenamento, pois a história chegara ao fim" (CATTEPOEL, 2007, p. 110-111). Assim sendo, Cattepoel conclui: "Partindo desta perspectiva, não haveria qualquer coexistência entre crentes e incrédulos, pois não havia mais tempo para isso" (CATTEPOEL, 2007, p. 111).

Torna-se, pois, indispensável, considerar a origem e dinâmica da fé cristã autêntica na concepção de Müntzer, um tema que, aliás, ocupou intensamente a reflexão do reformador mesmo antes do período ao qual Cattepoel limitou sua análise, ou seja, os tumultuados anos de 1520 a 1525. O filósofo observa corretamente as distintas acepções que o termo "incredulidade" adquire nos textos de Müntzer, deste modo contribuindo para lançar luz sobre a problemática de suas relações com os camponeses, tanto quanto o clero e os príncipes. Este elemento interessa diretamente aos propósitos da pesquisa aqui desenvolvida, seja por destacar a natureza fronteiriça da reflexão teológica de Müntzer, seja por não admitir a imediata aderência entre Müntzer e os camponeses:

> Müntzer se isolara não apenas teológica e politicamente, mas também pessoalmente de seus concidadãos. Não há sequer um destinatário de sua vasta correspondência com quem ele tenha discutido "de igual para igual" (*auf Augenhöhe diskutiert hat*). Ora guardava distância diplomática, como inicialmente fora o caso com Lutero e Melanchton; ora deixava claro que ele era um profeta e ponto final (CATTEPOEL, 2007, p. 132).

Para o autor, Müntzer desenvolveu em suas obras dois conceitos distintos de "incredulidade", de modo que é preciso atentar para as particularidades da aplicação do adjetivo "ímpio" em um ou outro caso. O primeiro caso expressa a condição dos príncipes, do clero romano e dos luteranos e traduz seu estado irrecuperável de afastamento de Deus. Neste sentido, o conceito adquire também uma conotação política e justifica a destituição do ordenamento do mundo pelos "eleitos". Numa segunda acepção do termo, Müntzer designa o estágio primário da humanidade no tocante à fé genuína. Trata-se de uma conotação evidentemente mística, na qual a "incredulidade" descreve a rendição humana necessária no que diz respeito ao conteúdo do conhecimento divino disponível ou acessível por quaisquer outros modos que não a experiência pneumatológica imediata.

Portanto, explica Cattepoel, a incredulidade, enquanto estágio "primário" da fé genuína, não é um problema em si mesma. Esta é a situação do povo, "repreendido apenas por não vivenciar com seriedade esta incredulidade, por causa de seus 'desejos desordenados'" (CATTEPOEL, 2007, p. 104). É bastante diferente a situação dos dominadores, cuja incredulidade não é

preparação para o conhecimento divino autêntico, mas conduta obstinada contra Deus. Neste caso, afirma Cattepoel (2007, p. 104), "o teocrata Thomas Müntzer só concebe a alternativa da eliminação".

Vê-se, desta forma, que a teologia de Müntzer se entrincheira na fronteira das classes dominantes e subalternas de sua sociedade. Para ele, o cenário exige a transformação das estruturas psicológicas, subjetivas, assim como do ordenamento social, político e religioso. E esta transformação não ocorrerá sem renúncias. Os príncipes, o clero católico e os reformadores luteranos devem renunciar à lógica do exercício do poder que reafirma seu *status quo*. O povo deve renunciar à sua cultura e, principalmente, à sua religiosidade. A recusa de ambos em fazer isso provoca o desfecho da Batalha de Frankenhausen e informa a hermenêutica teológica de Müntzer sobre o evento: nem os príncipes, nem o povo, a única conduta aprovada é a do "servo de Deus", mesmo que este seja em breve sacrificado. Por isso, repetindo uma tese de Walter Elliger (1976, p. 821) já mencionada no capítulo anterior, Jan Cattepoel conclui (2007, p. 105): "Müntzer permaneceu sozinho em sua morte, com aquilo sobre o que nunca teve dúvida: consigo mesmo e sua vocação". É, pois, importante para a pesquisa que aqui se desenvolve, manter no horizonte que, ao invés de revolução, a teologia de Müntzer produziu, efetivamente, uma considerável solidão, pelo menos no que diz respeito a ele mesmo.

Entretanto, este isolamento é resultado de um processo que combinou elementos inerentes à teologia de Müntzer e as disposições e interesses concretos dos grupos sociais com os quais ele interagia. Isto pode ser observado, por exemplo, nas análises que Goertz apresenta no primeiro capítulo de uma coletânea de estudos sobre anabatismo e espiritualismo, de 2007, intitulado "*Karlstadt, Müntzer and the Reformation of the Commoners, 1521-1525*", cujas teses serão discutidas a seguir. Antes, porém, é preciso considerar que, apesar da excentricidade das teses de Cattepoel, sua reflexão tem o mérito de pautar-se quase sempre pela análise das fontes primárias disponíveis sobre Müntzer. Muitas de suas conclusões não resistem à consideração mais cuidadosa destas fontes, principalmente quando lidas em seu próprio contexto histórico e cultural. Todavia, deve-se admitir que o filósofo acerta ao detectar uma tendência ao isolamento na teologia de Müntzer, que não é resultado de propostas inovadoras, mas, ao invés disso, da combinação de elementos disponíveis em seu contexto cultural que sofre transformações profundas e aceleradas.

3.3.2 Reforma eclesiástica e políticas comunais: religião para o povo ou religião no povo?

De acordo com Goertz, Karlstadt e Müntzer não deveriam ser lidos como "*outsiders*", isto é, como atores "marginais" ou "radicais" no contexto de uma suposta reforma luterana hegemônica. Neste aspecto, o historiador antecipa algumas teses mais bem desenvolvidas por Günter Vogler, que serão discutidas no tópico seguinte. Por ora, é importante observar, à luz das observações de Goertz, como Karlstadt e Müntzer apresentam versões próprias de uma "reforma comunal", impregnada de um profundo anticlericalismo e fundamentada principalmente nas noções de "evangelho puro" – manifestação do anticlericalismo numa dimensão teológico-doutrinária – e "congregação" – contestação da tutela da comunidade pelo poder clerical conjugado com o governo secular e reivindicação de sua relativa autonomia (GOERTZ, 2007, p. 4).

Para o autor, estes tópicos da teologia dos dois reformadores teriam promovido sua aproximação das reivindicações do "homem comum" de sua época. Nas palavras dele: "Neste sentido, a política comunal pôde unir forças com a eclesiologia comunal e criar um movimento que gerou formas de organização e agitação social suficiente para prevalecer numa ampla frente, mesmo que por pouco tempo" (GOERTZ, 2007, p. 4). Obviamente, se pode questionar até que ponto as fronteiras entre "política" e "eclesiologia", "organização social" e "experiência religiosa" seriam tão claras no século 16, quanto Goertz pretende que fossem. Não obstante, suas análises valem pela sensibilidade e esforço para definir quem era o "homem comum" para o qual as propostas de Karlstadt e Müntzer convergiam.

Com este propósito, o historiador recorre aos estudos de Peter Blickle e, mesmo reconhecendo que o conceito carece de uma definição mais precisa, sugere que seja aplicado especialmente "aos moradores dos burgos e camponeses que cuidavam de seus próprios assuntos" (GOERTZ, 2007, p. 15). Em outra passagem, Goertz acrescenta mais detalhes à definição, mencionando um "ator coletivo" que seria constituído por "camponeses, mineradores, burgueses nas cidades territoriais e os burgueses que não podiam participar do governo das cidades imperiais" (GOERTZ, 2007, p. 40). Note-se, no entanto, que tal definição não é somente imprecisa, mas significativamente vaga, podendo representar uma gama muito ampla de perfis que compunham o tecido social da Alemanha no século 16, excetuando-se, talvez, o clero, a nobreza e os príncipes.

Mesmo assim, o que importa para o estágio atual desta pesquisa é a observação de Goertz, segundo a qual a pregação e os ensinos de Karlstadt e Müntzer teriam mobilizado este grupo socialmente diverso e disperso, sendo apropriada criticamente pelos "homens comuns". A este respeito, o historiador tece algumas relevantes considerações. De acordo com ele:

> O que importa é menos o conteúdo da pregação do que a percepção daquilo que era ouvido e como era colocado em prática. O estudo da teologia dos reformadores conduz profundamente ao mundo do pensamento das pessoas eruditas do século 16 e proporciona *insights* fundamentais e permanentes na teologia da existência cristã. Porém, a Reforma não se originou nas profundezas dos *insights* de seus teólogos, mas na recepção daquelas ideias e no modo como se concretizaram na realidade. Isto é frequentemente algo diferente: por um lado, um pouco menos do que aquilo que os reformadores desejavam realizar; por outro, em termos de sua substância real, resultando em algo mais do que eles pretendiam (GOERTZ, 2007, p. 35).

Assim sendo, Goertz continua, desta vez se referindo especificamente ao protagonismo do "homem comum":

> Qualquer um que perca de vista a importância fundamental da recepção, ou mensure a recepção da Reforma pelo homem comum apenas nos termos da teologia dos reformadores, não compreende Blickle e todos aqueles que interpretam a Reforma a partir dos movimentos sociais que imprimiram suas características nos inícios daqueles eventos (GOERTZ, 2007, p. 35).

Ou seja, é preciso considerar a complexa relação entre Müntzer e este "ator coletivo" de seus dias, discernindo nos textos do reformador os indícios que trazem à tona a dinâmica própria da religiosidade popular, revelando tanto o caráter fronteiriço de sua reflexão teológica quanto a pressão exercida pela população subalterna sobre seus textos e a consequente resistência de Müntzer a ceder integralmente às suas exigências. Este será o foco central dos próximos tópicos da presente pesquisa. As análises de Goertz ajudam a corroborar esta hipótese, quando ele afirma que as propostas de uma reforma comunal defendida por Karlstadt e Müntzer – cada um a seu próprio modo – eram originais entre reformadores, mesmo que "tais ideias fossem apresentadas em nome do homem comum, não sendo ideias próprias do homem comum – uma distinção digna de nota" (GOERTZ, 2007, p. 34).

Müntzer jamais cedera completamente aos anseios do "homem comum", pois sempre desconfiara do egoísmo de suas reivindicações materiais. Sem dúvida, para ele, a causa da revolta era a ganância dos príncipes. Todavia, o egoísmo do "homem comum" era um entrave sempre mencionado em seus textos. Conforme explica Goertz (2007, p. 31):

> Partindo destas premissas, Müntzer advertia o "homem comum", mesmo antes da rebelião, contra as chamas das paixões egoístas irrestritas, que eram absolutamente comuns quando da deflagração da Guerra dos Camponeses. Ele falava apenas de uma

> "revolta justa" que seria exigida para ajudar na restauração da ordem da criação com toda moderação e desprendimento.

Obviamente, havia convergências entre Müntzer e os camponeses também no tocante ao elemento religioso de suas aspirações. Não se trata de duas agendas essencialmente distintas e heterogêneas, que buscavam ideais exclusivamente espirituais, de um lado, e melhorias puramente materiais, de outro, afinal, como destaca Goertz (2007, p. 32), "o 'homem comum' não buscava apenas um aperfeiçoamento das leis e uma vida melhor, mas também um mundo de fraternidade inspirado nas profundezas do evangelho". As divergências devem ter se tornado irreconciliáveis apenas quando as ênfases da teologia formal e erudita de Müntzer se interpuseram aos objetivos pragmáticos da religiosidade popular que, como afirma Câmara Cascudo, "acredita na Igreja a coincidência com os dogmas da convicção pessoal" (CASCUDO, 2002, p. 343). Por mais simpatizante que tenha sido das causas do "homem comum", parece que a teologia de Müntzer pretende apresentar uma religião para o povo, mais do que legitimar a dinâmica da "religião no povo", para citar a sugestiva expressão do intelectual brasileiro. De qualquer forma, esta hipótese só poderá ser comprovada depois da análise dos textos do próprio Müntzer, que adiaremos até completar o percurso da pesquisa a seu respeito nos últimos anos.

3.4 Os temas da pesquisa de Müntzer na última década

3.4.1 As pretensões e o escopo específicos da teologia de Müntzer: revisões e refinamento conceitual.

O recorte cronológico do ensaio de Matheson se encerra antes de 2011, quando o teólogo alemão Friedemann Stengel publicou um instigante artigo sobre a comunhão dos bens [*Gütergemeinschaft*] supostamente propagada por Müntzer e incluída como uma das principais causas de sua condenação. Stengel problematiza a centralidade do conceito de "*omnia sunt communia*" para a teologia de Müntzer e afirma, categoricamente, que a expressão não traduz um programa revolucionário a ser executado pelo seu compatriota do século 16. Até mesmo a defesa da posse comum dos bens numa vida comunitária, ênfase incorporada por movimentos anabatistas imediatamente após a execução de Müntzer como um "ideal apostólico", estaria ausente dos escritos do próprio Müntzer (STENGEL, 2011, p. 154).

Por outro lado, Stengel demonstra que a noção de uma comunidade universal dos bens não é inovação de Müntzer, muito menos exclusividade de sua teologia no contexto do século 16. Inversamente a esta suposição, ele apresenta incidências do conceito em autores e seguimentos contemporâneos de Müntzer, tais como: 1) o movimento camponês independente e anterior à Müntzer, destacando, porém, a diferença entre "posse" e "usufruto" dos bens, para indicar que os camponeses reivindicavam principalmente justiça no acesso aos bens e não a propriedade dos mesmos (STENGEL, 2011, p. 150-152); 2) os movimentos anabatistas, fazendo a ressalva de que não se tratava de um "programa de subversão social", mas um ato voluntário de engajamento no "ideal apostólico" (STENGEL, 2011, p. 153); e 3) outra vertente bastante afeita à noção de *omnia sunt communia* seria o humanismo da Reforma, no qual Stengel enquadra Philip Melanchton, de quem Müntzer certamente conhecia os escritos e dos quais recebera alguma influência (STENGEL, 2011, p. 155-157).

Para o autor, o uso que tal humanismo fazia da expressão remontava à filosofia platônica. Portanto, ao invés de ser concebida como uma ordem social ampla, a comunidade dos bens deveria ser circunscrita "aos amigos" (*unter Freunden*). Assim sendo, Müntzer poderia ter operado uma seleção de diretrizes presentes na literatura humanista e de outras vertentes das reformas para compor sua orientação a respeito da comunidade de bens exclusivamente no contexto da Liga dos Eleitos de Allstedt (STENGEL, 2011, p. 157).

De acordo com o autor, o responsável pela ampliação e radicalização da ênfase na comunidade de bens na teologia müntzeriana foi Melanchton, a partir de textos publicados após a execução de Müntzer. Ou seja, fora Melanchton – pela apropriação de uma "confissão" feita sob tortura – quem transformou um tópico secundário e geograficamente restrito no elemento central da teologia de Müntzer, que supostamente deveria ser estendido a toda Alemanha (STENGEL, 2011, p. 161). O efeito imediato da associação entre Müntzer e a "comunidade de bens" foi a criminalização de todos os movimentos posteriores que ousaram criticar o *status quo* e reivindicar relações sociais mais justas. Nas palavras de Stengel (2011, p. 166):

> Com o deslocamento do conceito de *omnia sunt communia* da periferia de uma confissão feita – somente – sob tortura (*peynlich bekanth[en]*) para o centro construído da doutrina de Müntzer, tanto ele como todos os movimentos posteriores supostamente reivindicantes da comunidade de bens passaram a ser descritos como subversivos e violentos. A "Confissão" e *Historie* [que Stengel supõe tenha sido de autoria de Melanchton][83] imputaram a Müntzer a culpa pelo transcurso violento do movimento camponês na Turíngia e puseram em descrédito uma ideia de comunidade

[83] Trata-se do panfleto *Die Histori Thome Muntzers, des anfengers der Döringischen uffrur, seer nutzlich zulesen* [A história de Thomas Müntzer, o iniciador da revolta turíngia, muito útil de se ler], já discutido no capítulo anterior.

> de bens apostolicamente concebida como sendo o componente orgânico de um evento no qual, comprovadamente, tal ideia não exerceu qualquer papel fundamental (STENGEL, 2011, p. 166).

O argumento de Stengel ganha força quando ele destaca a ausência do conceito nos escritos de Müntzer no contexto imediato das revoltas. Nas palavras dele (STENGEL, 2011, p. 166):

> (...) algo pode ser afirmado com segurança: nas fontes disponíveis, não se encontra qualquer indício de que Thomas Müntzer, no curto envolvimento que teve com a revolta dos camponeses da Turíngia, tivesse defendido um conceito de comunidade de bens universal.

Ainda de acordo com o teólogo, a operação realizada por Melanchton, e mais alguns adeptos do luteranismo depois dele, foi simplesmente invertida por Engels, no século 19, no tocante à valoração da pregação e planos de Müntzer. Isto é, não houve qualquer atenção para o fato de o conceito de *omnia sunt communia* estar ausente dos escritos de Müntzer e ter sido, no máximo, um corolário de seu projeto reformador pensado especificamente para a realidade de Allstedt. Como já se discutiu anteriormente, Engels não efetuou qualquer correção histórica nas informações disponíveis sobre Müntzer, mas, ao invés disso, ajustou as ênfases da narrativa sobre o reformador de modo a transformá-lo no herói revolucionário das futuras gerações socialistas. Tanto uns quanto outros desconsideraram, conforme Stengel, os acentos locais, contingenciais e apocalípticos da teologia de Müntzer, fazendo com que sua atuação pastoral junto ao povo simples de Allstedt se tornasse um modelo de plano revolucionário geral a ser condenado ou seguido com rigor (STENGEL, 2011, p. 167-172).

As advertências de Stengel oferecem contribuição significativa para redimensionar tanto as pretensões quanto os efeitos da teologia müntzeriana. Seu argumento tem um fundamento bastante sólido, a saber: a inexistência de qualquer ocorrência da expressão *omnia sunt communia* nos textos de Müntzer, a não ser na "Confissão", obtida sob tortura. Só isto deveria bastar para instigar a cautela de pesquisadores que detratam ou louvam seu "projeto revolucionário". Por outro lado, se é temerário imputar pretensões universais à comunidade de bens materiais da parte de Müntzer, é bastante certo que reduzir sua teologia e atuação às fronteiras da cidade de Allstedt não faz jus à linguagem que o reformador adotara, muito menos ao seu zelo editorial. Pelo menos no tocante aos elementos culturais e linguísticos, Müntzer parece transitar por fronteiras muito mais amplas e pretender, de fato, comunicar-se com um público muito mais diversificado. Lembrando as expressões de Matheson (1991, p. 190),

citadas no capítulo anterior: sua audiência não era apenas local, mas, principalmente, "imaginária", "universal", "apocalíptica".

De certa forma, Stengel também interpreta o elemento apocalíptico da teologia de Müntzer como empecilho para o desenvolvimento e implantação de um ordenamento social comunitário, inspirado na comunidade cristã primitiva e apostólica. O tema da apocalíptica de Müntzer também será debatido pelo cientista político Richard Saage, que publicaria um artigo comparando Müntzer e Morus, buscando demonstrar as diferenças entre "quiliasmo" e "utopia". Sob o título "*Ist der Chiliasmus eine Utopie? Das Problem der Systemüberwindung in der Frühen Neuzeit bei Morus und Müntzer* [É o quiliasmo uma utopia? O problema da superação do sistema no início da modernidade em Morus e Müntzer], Saage defende que "utopia" (Morus) e "quiliasmo" (Müntzer) possuem diferenças e divergências tão profundas que não podem ser empregados como sinônimos para o mesmo fenômeno social.

De acordo com ele, ambos os conceitos, partindo de contextos e críticas semelhantes, desenvolvem propostas e práticas bastante distintas, devido aos seus referenciais, suas pertenças institucionais e seus pressupostos antropológicos. Ou seja, juntamente com a atenção aos usos que se faz de Müntzer para justificar interesses mais caros aos pesquisadores de sua obra do que a ele mesmo – conforme já alertava Junghans –, é preciso situá-lo também no escopo muito variado dos perfis sociais com os quais ele compartilhava seu cotidiano. Repetindo mais uma vez o que tem sido afirmado aqui, é preciso lê-lo nas fronteiras dos círculos sociais e culturais, mais do que tomá-lo a partir das perspectivas dos eventos posteriores ao seu contexto.

Saage pressupõe que Müntzer se apropriou e ampliou o apocalipcismo de Joachim de Fiore, algo que o próprio Müntzer renega em diferentes escritos, mesmo reconhecendo sua admiração pelo abade calabrês. Mais importante, contudo, é a conclusão do autor, segundo a qual, em Müntzer, não haveria uma utopia social abstrata (SAAGE, 2013, p. 168). Nas palavras dele: "O que Müntzer promovia, primeiramente, não é uma utopia social, mas o interesse teológico-quiliástico na preparação para o imediato e iminente Juízo Final" (SAAGE, 2013, p. 175).

É neste ponto que Saage (2013, p. 175) também percebe o distanciamento entre Müntzer e os camponeses, no tocante às suas respectivas aspirações, uma vez que "os interesses materiais dos camponeses na melhoria de seu padrão de vida" eram bastante periféricos para Müntzer que, como já fora assinalado anteriormente, acentuava a necessidade do desprendimento material característico da mística medieval. Ademais, para o cientista político, a adesão de Müntzer ao movimento camponês não foi imediata nem prioritária. É certo que, conforme

enfatiza Saage, o reformador alemão investira contra a elite cultural de sua sociedade: os "escribas" (*die Schriftgelehrten*) católicos e luteranos, bem como os príncipes, acusando-lhes conjuntamente de se associarem para impedir que o povo simples alcançasse a verdadeira fé e, deste modo, verem seu próprio *status quo* destituído (SAAGE, 2013, p. 178-179).

Note-se, portanto, que, a se julgar pelas análises de Saage, Müntzer também teria concebido o povo passivamente, como vítima de um conluio entre os integrantes da elite de seus dias. Todavia, para alterar este cenário, ainda de acordo com o cientista político, Müntzer teria recorrido primeiramente aos hussitas, apresentando-se como uma "terceira via" entre luteranismo e catolicismo. A baixíssima adesão entre os habitantes de Praga, porém, fizera-lhe migrar para Allstedt, onde, pela primeira vez, conseguiria impactar suficientemente a população, a ponto de ser recebido pelos príncipes. Então, como se observa em seu sermão sobre o livro de Daniel (*die Fürstenpredigt*), Müntzer tentaria um último apelo aos governantes para que se juntassem à sua causa, agindo em prol da erradicação da incredulidade em seus territórios.

Apenas após a declinação do apoio dos príncipes, Müntzer teria se voltado completa e exclusivamente ao povo simples, passando a concebê-lo como o instrumento escolhido por Deus para efetivação das mudanças indispensáveis para o advento do Juízo Final. Contudo, observa Saage, o reformador "estava claramente consciente de que o povo simples de modo algum preenchia os critérios dos eleitos do Senhor" (SAAGE, 2013, p. 180). Ou seja, a agência indefectível que trará fim ao mundo, julgando cada um dos atores sociais concretos, é exclusividade divina. Os diferentes grupos sociais são concebidos por Müntzer do mesmo modo como foram pelos profetas apocalípticos: como instrumentos imperfeitos, ainda que divinamente escolhidos. A partir desta compreensão, Saage conclui que o reformador elaborou uma justificativa dupla: por um lado, atiçou os ânimos dos camponeses com a promessa de vitória num confronto absurdo com o exército profissional dos príncipes – afinal, eram instrumentos da ira e da justiça divinas; por outro, responsabilizou os atores antagonistas no palco da história – príncipes e homens comuns – pelo desfecho horroroso da Batalha de Frankenhausen. Somente Deus vence sempre.

Na verdade, a argumentação de Saage não avança significativamente os postulados recorrentes na pesquisa anterior sobre Müntzer. Mesmo assim, é interessante para a pesquisa atual manter no horizonte alguns aspectos presentes em sua análise sobre a relação entre Müntzer e os camponeses, dentre os quais se pode destacar: primeiro, o fato de Müntzer conceber o "homem simples", principalmente no tocante à experiência religiosa, como sendo um ator passivo, isto

é, impedido de vivenciar "a fé verdadeira", a não ser que houvesse uma mudança na pregação do clero católico ou luterano, portanto, de cima pra baixo; segundo, o engajamento crítico do reformador na indignação popular crescente, priorizando elementos teológicos em detrimento das reivindicações materiais concretas daquela parte da população que, mesmo sendo instrumento da ação divina, não apresenta credenciais inquestionáveis de "servos exclusivos de Deus".

3.4.2 O rosto e os rastros de Müntzer: a reconstituição do percurso de construção da sua imagem e o lugar de sua teologia no início do século 16.

Outro autor profícuo na pesquisa sobre Müntzer na última década é o historiador alemão Günter Vogler. Suas pesquisas já foram referenciadas no balanço elaborado por Goertz e Matheson descrito acima. Mesmo assim, é importante mencionar duas de suas últimas contribuições. Em 2010, Vogler publicou um estudo singular no campo da pesquisa sobre Müntzer. Trata-se da obra "*Thomas Müntzer in einer Bildergeschichte: Eine kulturhistorische Dokumentation*" [Thomas Müntzer na história das imagens: uma documentação histórico-cultural], na qual o autor aborda o tema da representação da figura de Müntzer na virada do século 17 para o 18, a partir de quatorze desenhos (*Zeichnungen*) inseridos numa obra sobre os anabatistas que não chegou a ser publicada. As ilustrações são acompanhadas por textos curtos, inseridos no formato de letreiros, que descrevem a respectiva cena desenhada pelo autor.[84]

Vogler explica que os desenhos sobre Müntzer integram uma coleção bem mais ampla, intitulada "*Hondert figuuren in teekeningh van den opkomst begin en handel der voornaamste eerste weederdopers tot haar sterven em ondergang*" (Cem figuras desenhadas sobre o

[84] Como o próprio Vogler esclarece (cf., por exemplo, p.17-19), o material sequer chegou a ser publicado, constando apenas de um exemplar em posse da biblioteca municipal de Berlim. Trata-se de cem desenhos feitos à pena, com tamanho de 20 x 32cm, contendo textos inscritos no formato de "caixa de diálogo", os quais indicam a dependência do desenhista de fontes literárias que datam ainda do século 16. Vogler dedica boa parte de seu livro discutindo estas referências e indicando a construção da imagem de Müntzer na literatura imediatamente posterior à sua execução. Este processo, como se viu no capítulo anterior, já foi amplamente discutido nos estudos sobre Müntzer no século passado. A novidade das análises de Vogler é a possibilidade de mensurar, mesmo que de modo apenas aproximado e com cautela, a influência de algumas obras e autores específicos na recepção da imagem do reformador alemão, bem como as mudanças de ênfase em curso desde a segunda metade do século 16. A discussão sobre os prováveis motivos pelos quais o material não fora publicado também é feita pelo autor, mas, como não interessa imediatamente ao objeto desta pesquisa – sendo um tópico inconclusivo até para o próprio Vogler –, limito-me a indicar o trecho em que o assunto é tratado, nas páginas 71-72.

surgimento, início e feitos dos primeiros e mais distintos Anabatistas até seu fim e ruína)[85], cujo objetivo, conforme o próprio título indica, é apresentar uma história dos movimentos anabatistas desde meados do século 16 até a contemporaneidade do autor ou autora. Contudo, a data e autoria não constam no material e Vogler observa logo no início de sua obra que existe uma importante lacuna abrangendo os anos de 1525 – após a execução de Müntzer – até os famigerados eventos ocorridos na cidade de Münster, em 1534 (VOGLER, 2010, p. 18).[86]

Uma das explicações para isto, de acordo com o historiador alemão, é a natureza mais ideológica do que histórica do material. Vogler explica que não apenas os textos de Müntzer tinham sido condenados, mas também sua própria imagem fora relegada ao esquecimento ou então virara alvo de difamação. No primeiro tópico de seu livro, o historiador enfatiza a absoluta ausência da imagem de Müntzer nas representações de seus contemporâneos, fato que torna quase impossível concluir com alguma segurança como teria sido a aparência física do reformador alemão. Na verdade, Vogler menciona a transposição da imagem de Johannes Lichtenberger – astrólogo bastante conhecido na Alemanha do final do século 15 – sobre Müntzer (figura 1). Vale a pena citar o autor literalmente:

> O interesse em retratar Müntzer data somente de muito tempo depois de sua morte – diferentemente do caso de Lutero, Melanchton e outras personalidades da época da Reforma. O primeiro testemunho (questionável) é uma xilogravura [*Holzschnitt*] no escrito de Johannes Lichtenberger (falecido em 1503), o qual era reeditado desde 1488 sob o título "*Pronosticatio*", "*Weissagung*" ou "*Pratica und Prenostication*". Na edição de 1527, encontra-se a imagem de um pregador sobre o púlpito de sua comunidade e, acima dela, o texto: "Este profeta se parece com Thomas Müntzer" [*Dieser Prophet sihet dem Thomas Muntzer gleich*] (VOGLER, 2010, p. 10).

[85] Traduzo, com uma pequena alteração de "cenas" para "figuras" – visando melhor sonoridade em português –, a partir da versão em alemão proposta por Vogel (2010, p. 17): *Hundert gezeichnete Szenen vom Ursprung, Beginn und Handel der vornehmsten ersten Wiedertäufer bis zu ihrem Ende und Untergang*.

[86] Não obstante, Vogler parece concordar com a indicação do holandês Jan de Ridder (1665-1735) como sendo autor da coleção, em algum momento entre o início de 1720 e a sua morte. Além disso, Vogler acrescenta que o teor das quatorze imagens sobre Müntzer e a Guerra dos Camponeses não difere essencialmente das versões sobre a história dos anabatistas que circulavam na Holanda e na Frísia daquele período (VOGLER, 2010, p. 19-21, 24).

Figura 1: Transposição do nome de Müntzer sobre a figura de Lichtenberg. Fonte: VOGLER, 2010, p. 11.

Seguindo a sugestão de Günther Franz, Vogler conclui que a associação entre Müntzer e Lichtenberger tem por finalidade a difamação do primeiro, haja vista que as predições do astrólogo sobre um dilúvio iminente não haviam se concretizado. Müntzer teria sido, então, mais um "novo e falso profeta". Todavia, a associação com Müntzer teria mais sentido quando se considera mais o texto da legenda que acompanha a imagem do que a própria imagem, pois, como observa Vogler, "a representação de um pregador no púlpito diante de seus ouvintes é um tema bastante comum na iconografia da Reforma" (VOGLER, 2010, p. 13).[87]

A questão que precisa ser feita, e alinha o conteúdo do livro com os objetivos desta pesquisa, é sobre os destinatários visados por esta suposta estratégia de difamação. O recurso à fama de um astrólogo do porte de Lichtenberger para macular a reputação de Müntzer objetiva conquistar

[87] Note que a legenda da imagem original faz referência à profecia de Lichtenberger, sem, contudo, mencionar o dilúvio: "*Das xxix. Capitel. Wann sich nun vil Secten vnnd Rotten erheben/vnd die leut sich auff vil newe dingin kurzen Jaren vnder disen jetzerzelten zeitten befleissen werden/da wirt sich ein Klüger/weiser/wolberedter man herfür machen/wann er zu den Jaren der vernunfft kompt*" [Capítulo XXIX. Quando muitas seitas e bandos se insurgirem/e o povo se dedicar a muitas coisas novas poucos anos após este tempo/então, um homem inteligente, sábio e eloquente surgirá/quando ele vier no ano do conhecimento].

o apoio da classe dominante, de quem Lichtenberger era certamente bastante conhecido? Qual seria, neste caso, a necessidade de conquistar o apoio desta parte da população que já se demonstrara disposta a executar figuras como as do reformador alemão? Ou, ao invés, seria uma estratégia para sedimentar a narrativa sobre Müntzer junto às populações subalternas? Se este for o caso, a transposição entre as imagens pode ser um indício de que a astrologia permeava tanto os círculos eruditos quanto os populares, fornecendo as referências culturais para reforçar o argumento contra Müntzer.

De acordo com Aaron Gurevich (1993, p. 108), a iconografia era um método largamente empregado pela tradição oficial para a pedagogia do povo comum e iletrado, haja vista as esculturas, decorações e pinturas que tornavam os edifícios eclesiásticos representações arquitetônicas do conteúdo teológico contido nos textos eruditos. Junte-se a isso o fato de a mentalidade popular pautar-se principalmente pelos modelos previamente existentes, como já se apresentou no capítulo inicial desta tese. Deste modo, a combinação destes dois elementos, presente na transposição da figura de Lichtenberger para representação de Müntzer, insinua sua origem erudita com foco no apelo popular.

Retornando à discussão do livro em pauta, Vogler sugere que a imagem mais conhecida de Müntzer – que viria a ser estampada na cédula de cinco Marcos da República Democrática da Alemanha, em 1975 (figura 3) – data de 1608, sendo um retrato elaborado por Christoffel van Sichem (1564-1624) para ilustrar uma obra a respeito das tradições heréticas daquele período (figura 2).[88] Assim sendo, Vogler observa que a representação da imagem de Müntzer no período que se seguiu imediatamente à sua execução foi regida pelo princípio da desfiguração, fato para o qual o historiador atribui duas prováveis causas: "a limitação artística de um ou outro pintor ou xilógrafo, ou ainda o interesse de difamar Müntzer" (VOGLER, 2010, p. 17).

[88] Para a discussão sobre os indícios e as improbabilidades deste retrato ser a representação fidedigna da imagem real de Müntzer, confira Vogler, 2010 , p. 14-16.

Abb. 3: Christoffel van Sichem, »Historische beschryvinge … (Amsterdam 1608)

Figura 2: Representação do retrato de Müntzer feito por Christoffell van Sichem no início do século 17, para ilustrar a obra de Hermannus Moded sobre as seitas heréticas. Fonte: VOGLER, 2010, p. 14.

Figura 3: Cédula de 5 Marcos da República Democrática Alemã, posta em circulação no ano de 1975, como celebração dos 450 anos da morte de Müntzer. Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bundesarchiv_Bild_183-U0915-0012,_Mark_der_DDR,_5_Mark,_Thomas_M%C3%BCntzer.jpg. Acesso em 27 set 2021.

A coleção analisada por Vogler não difere desta tendência. Ao inserir Müntzer como uma espécie de "prólogo" da história dos anabatistas, o desenhista visava igualmente a desqualificação dos sujeitos vinculados àquela tradição durante seus dias, em fins do século 17 (VOGLER, 2010, p. 19). Portanto, explica o historiador, "as cenas apresentam atos e episódios da história dos anabatistas tão detalhadamente como em nenhuma outra obra. Porém, o desenhista se deixa levar por suas fantasias ao visualizá-las. Nem os cenários, nem as pessoas expressam a realidade" (VOGLER, 2010, p. 18).

Diante disso, é necessário perguntar pela relevância de uma obra sabidamente tendenciosa e flagrantemente descolada da historicidade dos eventos que procura descrever. O próprio Vogler propõe uma resposta, apresentando algumas justificativas, dentre as quais o fato de ser uma obra ímpar em termos de fornecer informações sobre a maneira como as fontes sobre Müntzer foram sendo articuladas pelo desenhista nas primeiras décadas do século 18. De acordo com ele, a sequência das fontes do desenhista, segundo a ordem de importância observada a partir dos pequenos excertos inseridos nas quatorze cenas, é a seguinte: "*La racine ... des anabaptistes*"[89], da autoria de Guy de Brès, publicado em 1565; "*Der Widertöufferen vrsprung*"[90], de 1560, escrito por Heinrich Bullinger; "*De statu religionis et reipublicae, Carolo Quinto, Caesare, Commentarij*", publicada em 1555 por Johannes Sleidan(us); e "*Die Histori Thome Muntzers*", que Vogler resiste atribuir a Melanchton (VOGLER, 2010, p. 107).

Cada uma dessas obras é comentada pelo historiador na seção dedicada especificamente às fontes acessadas pelo desenhista. Ali se lê que o panfleto tradicionalmente atribuído a Melanchton fora responsável pela difusão e internacionalização da imagem de Müntzer durante a segunda metade do século 16, sendo apropriado pelos autores referidos acima como se fosse uma fonte histórica confiável sobre o reformador alemão. De acordo com Vogler, coube a Sleidan a popularização da "*Histori Thome Muntzers*", que ele traduziu para o latim, efetuando

[89] O título completo é como segue: "*La racine, source et fondement des anabaptistes ov rebaptizes de nostre temps. Avec tres ample refvtation des arguments principaux, par lesquels ils ont accoustumé de troubler l'Eglise de notre seigneur Iesus Christ, et seduire les simples*". É interessante observar, de passagem, que as expressões "perturbar a Igreja (...) e seduzir os simples" no título da obra são indícios de que a imagem de Müntzer já estava fortemente vinculada aos movimentos de contestação da ordem eclesiástica e às revoltas populares, provocando reações por parte da cultura erudita e, simultaneamente, fornecendo-lhe o repertório para desqualificar grupos que antagonizavam com ela, como era o caso dos anabatistas neste momento.

[90] O título completo desta obra é: "*Der Widertöufferen vrsprung, fürgang, Secten, wäsen, fürnemme vnd gemeine jrer leer Artickel, ouch jre gründ, vnd warumm sy sich absünderind, vnnd ein eigne kirchen anrichtind, mit widerlegung vnd antwort vff alle vnd yede jre gründ vnd artickel, sampt Christenlichem bericht vnd vermanen daβ siy jres irrthumbs vnd absünderens abstandind, vnd sich mit der kirchen Christi vereinigind"*. Uma versão mais moderna, com breve introdução sobre a importância da obra de Bullinger para os historiadores das próximas gerações se encontra em STTUPERICH, Robert. *Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer*, 1983, p. 248-265.

alguns cortes e buscando apresentar Müntzer numa perspectiva mais "objetiva" (*sachlich*), por exemplo, eliminando as passagens recorrentes no panfleto que definiam Müntzer como instrumento do diabo e, ao invés disso, avaliando sua pregação numa perspectiva mais "racional" (VOGLER, 2010, p. 40).

Heinrich Bullinger teria sido um dos principais responsáveis pela vinculação de Müntzer ao movimento anabatista. Para Vogler, a apresentação de Müntzer na obra de Bullinger efetua uma reviravolta: "a afirmação de que o anabatismo teve origem na região da Turíngia e Saxônia, e Müntzer fora seu primeiro 'incentivador' e 'patriarca' imprimiu marcas duradouras na imagem dos anabatistas" (VOGLER, 2010, p. 46). Além disso, o historiador menciona que Bullinger fora o primeiro autor a fazer referência aos textos do próprio Müntzer, testemunhando a sua ampla circulação "pelo Norte e Sul" do país (VOGLER, 2010, p. 45). Tendo em vista que se trata de uma obra de 1560, a observação de Bullinger é um importante indício da popularidade de Müntzer nas décadas seguintes à sua morte.

Por fim, Vogler comenta a recepção e apresentação de Müntzer na obra de Guy de Brès, a quem o historiador considera como principal referência para o autor das quatorze imagens sobre Müntzer na coleção supracitada. Igualmente àqueles que o precederam, de Brès também não oferece uma descrição objetiva do reformador alemão, antes, "assume sem alterações a imagem de Müntzer propagada pelos teólogos de Wittenberg, com o objetivo de difamar e combater o movimento dos anabatistas, por meio de referências à revolta e rebeldia" (VOGLER, 2010, p. 51). Não obstante, foi pela pena de Guy de Brès que a imagem de Müntzer ganhou repercussão entre os calvinistas da Europa ocidental, com isso sedimentando a recepção do reformador alemão em todo o protestantismo (VOGLER, 2010, p. 52).

Como é possível perceber, o livro de Vogler revela o acréscimo de sofisticação que a pesquisa sobre Müntzer recebeu na última década. No entanto, é necessário avançar para outro texto do historiador alemão, no qual a vida e obra de Müntzer se constituem no tema principal. Desta feita, trata-se de um artigo publicado em 2012, com o título: *Thomas Müntzer – Irrweg oder Alternative? Plädoyer für eine andere Sicht* [Thomas Müntzer – equívoco ou alternativa? Defesa de uma nova perspectiva].

Neste texto, Vogler procura defender a tese de que Müntzer não deve ser lido como um teólogo das margens ou mesmo estando de fora dos principais movimentos reformadores, conforme Walter Elliger pretendia, ao descrevê-lo como um *Außenseiter der Reformation* (Estranho à

Reforma).[91] Ao invés disso, afirma o historiador (2012, p. 20): "Não há dúvida que Müntzer tenha pertencido ao grupo de atores pregadores e escritores que, em certo sentido, elaboraram e propagaram uma 'Teologia concorrente' [no contexto das reformas no século 16]". Portanto, conclui que Müntzer não tenha sido, "de modo algum, um 'marginal', mas permaneceu – juntamente com outros – no centro dos processos reformadores" (VOGLER, 2012, p. 20).

Após apresentar considerações sobre a pluralidade de movimentos reformadores na Europa do início do século 16 e enfatizar que o sucesso de tais movimentos dependeu significativamente do apoio que foram capazes de conquistar entre as forças políticas daquele momento, Vogler afirma que o núcleo teológico estabelecido em Wittenberg tomou consciência muito mais rapidamente desta situação e conseguiu agenciar os atores políticos com mais competência do que as demais propostas alternativas "concorrentes". Apesar de não sugerir que Lutero e seus seguidores tenham agido por oportunismo, Vogler destaca que, depois dos eventos de 1525, o reformador de Wittenberg teria recorrido aos príncipes que o apoiavam, julgando que a distinção entre as diversas propostas de reforma fosse uma "necessidade política para o bom andamento do Evangelho" (VOGLER, 2012, p. 13). Só a partir de então teria sentido falar em movimentos reformadores "radicais", em contraste com o projeto "luterano".

Segundo o historiador, o fracasso em angariar apoio político suficiente para sua causa foi um dos fatores decisivos para o desfecho de Müntzer (VOGLER, 2012, p. 36-37). Não se deve pensar, porém, que Müntzer ignorasse ou mesmo que desprezasse este elemento. Para Vogler (2012, p. 36): "Müntzer também estava ciente de que deveria se preocupar com a retaguarda institucional. Para isso ele conclamou os príncipes da Saxônia, na pregação sobre o livro de Daniel, a assumirem sua causa e forjarem uma sociedade conforme o Evangelho". Somente após a recusa dos príncipes, Müntzer teria colocado em prática a estratégia de organizar seus seguidores nas "Ligas", conforme se viu em Allstedt e Mühlhausen.

Para a presente pesquisa, a argumentação de Vogler é importante, pois integra Müntzer aos demais projetos reformadores "concorrentes" do período, atenuando o aspecto excepcional de sua reflexão teológica, que é exacerbado pela adjetivação de "radical". É exatamente no centro destes movimentos que as fronteiras da reflexão de Müntzer se anunciam. É a recusa dos príncipes, após terem lhe concedido o privilégio de uma audiência exclusivamente dedicada a ouvir suas ideias – sempre é bom lembrar –, e o engajamento parcial e vacilante dos camponeses

[91] Sobre isso, confira a biografia de Müntzer publicada por Elliger, especialmente a seção dedicada ao seu julgamento e execução (1976, p. 787-822). Para o comentário de Vogler sobre a posição de Elliger, veja (VOGLER, 2012, p. 20, nota 42).

que fornecem os indícios mais seguros de que Müntzer atuara nos entremeios da cultura de sua época, não encontrando sustentação suficiente em nenhuma de suas esferas.

Além disso, Vogler contribui para a determinação do ambiente social mais específico ao qual Müntzer deveria ter pertencido diretamente. De acordo com ele, o reformador era principalmente um interlocutor "citadino": "Assim como os movimentos iniciais da Reforma eram majoritariamente citadinos, também Müntzer atuara no contexto das cidades e se envolvera nas relações pertinentes a elas, as quais alcançavam até as classes superiores" (VOGLER, 2012, p. 18). O historiador arrisca até mesmo o palpite de que, se Müntzer tivesse se alinhado ao "espírito luterano", seu nome certamente constaria entre os reformadores que impregnaram suas cidades com o perfil da reforma de Wittenberg (VOGLER, 2012, p. 27).

Entretanto, Müntzer adotara outro caminho. Ele não desejava efetuar uma "complementação", nem mesmo uma "correção" nos ensinos advindos de Wittenberg, mas queria uma outra reforma. Na tentativa de descrever a especificidade das propostas de Müntzer, Vogler as reúne em oito tópicos, dentre os quais alguns merecem atenção especial, pois se relacionam diretamente com os objetivos desta pesquisa.

Primeiro, Vogler observa que a reflexão e atuação de Müntzer foram marcadas principalmente pela sua experiência como cura d'almas nos mosteiros. Aqui, mais uma vez, é reforçada a ambientação preferencialmente citadina de sua reflexão e atuação, mas também são indicados os aspectos universais de ambas, haja vista sua radicação evangélica: "Os ensinos de Müntzer estão enraizados no Evangelho e não em normas ou valores sociais nacionais ou regionais, ainda que suas experiências com e na sociedade tenham-no influenciado" (VOGLER, 2012, p. 19). Assim sendo, o que credencia Müntzer a participar dos debates sobre as reformas não são reivindicações políticas, muito menos os ímpetos revolucionários, mas sua trajetória teológica e pastoral, compreendida em contraste com a carreira acadêmica, que será discutida abaixo. De acordo com Vogler (2012, p. 19):

> Sua argumentação é teológica, e não social ou política. Ele concebia sua tarefa como obra de um cura d'almas, que desenvolvia sua proposta em produtiva oposição àquela de Wittenberg e sua teologia. A senha desta proposta – formulada resumidamente – anunciava: mudança interior dos indivíduos, emancipação exterior, renovação da Cristandade e promoção de uma comunidade da "fraternidade".

Concebidos em perspectiva apocalíptica, tais elementos não estariam restritos a nenhum local específico, devendo ser perseguidos universalmente. Todavia, destaca Vogler (2012, p. 202): "A execução deste ensino universalmente orientado só pôde ser praticada regionalmente".

Note-se que a perspectiva de Vogler oferece um ponto de equilíbrio em relação às posições de Stengel descritas acima, pois reafirma os efeitos regionalmente circunscritos da atuação de Müntzer, enquanto salvaguardam a pretensão universal de sua reflexão.

O historiador relembra, ainda, que Müntzer se envolvera intensamente nos assuntos internos de Mühlhausen, reforçando e influenciando as reivindicações de mudanças no Conselho Administrativo daquela cidade, em sintonia com as demandas dos camponeses apresentadas nos "Onze Artigos". Ou seja, mesmo que tenha sido um interlocutor dos assuntos preferencialmente citadinos, Müntzer trouxera as causas do campo para o núcleo das discussões administrativas. Tornara-se, tanto por meio de suas experiências pastorais concretas desde Zwickau, como por sua compreensão da origem da fé genuína nos indivíduos, "leal à situação do 'homem simples'", fato que desencadeou implicações políticas e sociais para os indivíduos, a comunidade e a Cristandade em sua reflexão e proposta de reforma (VOGLER, 2012, p. 34).

Segundo, as estratégias adotadas por Müntzer também devem ser consideradas para avaliação de suas propostas reformadoras. Neste aspecto, Vogler coloca em evidência a importância dada pelo reformador à forma do culto cristão. De acordo com ele, "Müntzer reconhecera a necessidade de reformar o culto, de modo que as pessoas pudessem compartilhar um Evangelho autêntico e tomar consciência do caminho correto para a verdadeira fé" (VOGLER, 2012, p. 34). Partindo dos estudos de Wolfgang Ullmann, o historiador concede à reforma do culto efetuada por Müntzer, com suas traduções litúrgicas, o lugar central de todo seu projeto reformador. O próprio Ullmann afirmava que, ao traduzir as liturgias para o culto, "Müntzer realizara um feito inédito e exclusivo dentre os reformadores, superando e eliminando a classificação cultural presente nos textos carolíngios do início e meados da Idade Média (ULLMANN *apud* VOGLER, 2012, p. 31, nota 8). Vogler reforça que Müntzer sabia que somente pelo uso da língua alemã nas práticas litúrgicas "a separação entre pregador e comunidade poderia ser superada e o Evangelho estaria igualmente acessível a todos os crentes" (VOGLER, 2012, p. 31).

À preocupação com a acessibilidade se acrescenta o esforço pela publicidade. Já fora mencionado anteriormente que Müntzer se esforçava para publicar seus textos a ponto de arriscar sua liberdade e até mesmo a própria vida. A recomendação de Lutero aos príncipes para que tivessem todo zelo possível no sentido de combater os ensinos de Müntzer certamente está relacionada com a crescente circulação de sua pregação e ensino. E, se não alcançou seus objetivos plenamente – haja vista o fato de Müntzer ainda transitar pelas cidades da região mesmo após a carta de Lutero – a recomendação luterana sem dúvida criou mais obstáculos

para a publicação e divulgação das obras de Müntzer, fortalecendo os mecanismos da censura literária do período.

Vogler avalia que o alcance da publicidade de Müntzer fora sempre muito limitado, apesar de seu impacto ter sido profundo. Porém, para o historiador, as causas desta limitação deveriam ser buscadas no fato de Müntzer possuir pouquíssimos "multiplicadores", mais do que nas investidas luteranas para censurar seus textos. As observações de Vogler a este respeito são muito sensíveis e merecem ser criticamente acolhidas. Para ele, diferentemente de Lutero, além de estar desguarnecido politicamente, Müntzer também não contava com a retaguarda de uma universidade e sua rede de relações (*die Netswerke*) era significativamente pequena.

De acordo com o historiador, "o ensino de Müntzer permaneceu do lado de fora da vida universitária e encarnou [...] um 'tipo de teologia alternativa e não-acadêmica'" (VOGLER, 2012, p. 35). É preciso acrescentar, porém, que este fato não significava, de modo algum, o mínimo desprovimento de erudição por parte de Müntzer. Pelo contrário, parece que o reformador insistente e conscientemente decidira permanecer nas fronteiras presentes na praça pública, mais do que nos limites dos salões universitários.

No tocante à rede de relações de Müntzer, Vogler observa que seu raio de ação também estava circunscrito às vizinhanças de Allstedt e Mühlhausen. Dentre seus principais divulgadores, estariam os "pregadores, ex-monges e trabalhadores artesanais", fato que leva o historiador a concluir que "sua atividade publicitária estava, deste modo, limitada" (VOGLER, 2012, p. 35). Por mais que a análise de Vogler na comparação entre Lutero e Müntzer seja irretocável no que diz respeito às possibilidades e recursos publicitários, não se deve desconsiderar um certo elitismo a permear suas perspectivas. Evidentemente, quando se tem em mente apenas os círculos da cultura letrada e erudita, a situação de Müntzer é bastante desfavorável. No entanto, quando se considera os mecanismos de apropriação e divulgação próprios da cultura popular, marcados como são pela censura prévia comunitária que filtra o que está em conformidade com convicções anteriores e tem na oralidade o principal meio de circulação das ideias, o cenário se altera significativamente. Neste caso, é mais adequado admitir que os ensinos de Müntzer teriam ganhado, entre os camponeses, importantes aliados na circulação de suas ideias, mesmo que, frise-se, sempre criticamente apropriadas.

Por último, Vogler menciona a amplitude das propostas reformadoras de Müntzer, conjugada com as especificidades da compreensão vocacional mística que as motivavam. Para ele, a pretensão de purificar toda a Cristandade – conforme anunciada por Müntzer já no "Manifesto

de Praga" – não parece ser um projeto de reforma viável. Portanto, mesmo que, na prática, essas intenções só tenham sido efetivadas localmente, sua permanência na reflexão teológica de Müntzer podem ter contribuído para o isolamento do reformador em meio aos seus "concorrentes" teológicos. Além disso, Vogler também chama a atenção para a tendência de "ensimesmamento" contida na consciência vocacional de Müntzer. Nas palavras do autor:

> Sua autocompreensão como profeta, como foice de Deus no tempo da colheita, deve ter sido uma influência agitadora, mas também pode ter levado ao avanço de uma ilusão. O perigo de frustrar aqueles que o seguiam – caso suas profecias não se concretizassem – rondava muito perto. A partir de sua autocompreensão, ele também sobrecarregava os indivíduos, ao esperar que eles seriam mudados e passariam a seguir a Cristo em pouco tempo (VOGLER, 2012, p. 37-38).

Deste modo, a conjunção entre fragilidade institucional, desvinculação universitária, publicidade restrita e localizada – que limitava o alcance da teologia de Müntzer nos círculos eruditos –, e as altas exigências impostas aos "homens simples" – que jamais foram acolhidas plenamente pelos camponeses –, erigiu uma trincheira na qual não apenas as propostas reformadoras, mas a própria vida de Müntzer ficou encerrada.

Vogler encerra seu artigo afirmando que Müntzer fora derrotado sem ter tido sequer a chance de revisar seus posicionamentos ou reelaborar suas propostas, negociando o que lhes era essencial. Não pôde, assim, experimentar os "benefícios" da derrota para amadurecer suas perspectivas, pois a morte lhe chegara antes (VOGLER, 2012, p. 39). Coube aos pesquisadores de suas obras definir as perspectivas alternativas que elas continham em relação aos projetos reformadores "hegemônicos" e como poderiam ser aplicadas nos contextos e situações mais diferentes possíveis. Todavia, como reconhece o historiador, muita coisa ainda permanece sem ser respondida. Dentre elas encontra-se a relação entre Müntzer e a cultura e religião popular de sua época, que permaneceu intocada enquanto os estudos sobre a mística, a apocalíptica e a atuação política do reformador foram ficando cada vez mais sofisticados ou, pelo menos, sendo revisitados a partir de novos referenciais.

3.4.3 Místico e agitador: as peculiaridades da recepção da mística medieval por Müntzer e a permanência de equívocos metodológicos na abordagem de suas obras.

No tocante ao tema da mística, além dos estudos de Goertz já mencionados anteriormente, pode-se incluir um debate ocorrido entre Louise Sundararajan, Chulmin Kim, William L. Hopkins e Harris L. Friedmann. No ano de 2008, Sundararajan publicou um artigo intitulado "*Mystics,*

True and False: How to Tell Them Apart, if Both Profess the Same URAM?" [Místicos, verdadeiros e falsos: como separá-los, quando ambos professam o mesmo URAM?], no qual procura analisar a mística de Tauler e Müntzer partindo das definições do conceito de mística na obra de Rudolf Otto – relidos a partir da psicanálise e com ênfase na análise discursiva, terminológica – e da aplicação do método desenvolvido por Tibor Horváth, denominado URAM (*Ultimate Reality and Meaning*).[92]

Logo no início do texto, Sundararajan vaticina: Tauler é um místico "verdadeiro", historicamente admitido como tal; por outro lado, Müntzer é um "falso" místico, um "contra-exemplo" do que se encontra em Tauler (SUNDARARAJAN, 2008, p. 184, 186, 204). Após a consideração de passagens selecionadas das obras dos dois teólogos, sempre mais interessada em corroborar suas próprias hipóteses do que abordar cada um dos autores em seus próprios contextos, Sundararajan – que é psicanalista e historiadora da religião – tenta demonstrar que haveria, em Tauler, uma reflexão orientada prioritariamente pelos afetos, marcada pela passividade e que resguarda a "autonomia do entorno", isto é, retrai-se diante da realidade, seja no sentido de desfrutá-la ou transformá-la. A este tipo de reflexão, a autora aplica o termo "implicacional" (*implicational*).

Müntzer, ao revés, emprega uma terminologia muito próxima de Tauler, mas lhe concede uma conceituação significativamente distinta. Dito de outro modo, a percepção de Müntzer poderia até ressoar a experiência mística de seu antecessor, porém a racionalização e o agenciamento dos termos advindos desta percepção os afastam radicalmente. Para Müntzer, o raciocínio lógico, a intencionalidade e o ímpeto da ação acabam por predominar e sufocar o elemento místico de seu discurso. Ao invés das implicações da percepção, o reformador teria elaborado

---

[92] Para o conceito de "*Ultimate Reality and Meaning*" conforme a proposta de Tibor Horváth, confira John F. PERRY. *The Evolution of the Notion of Ultimate Reality and Meaning in the Thought of Tibor Horvath, S.J.* In.: *Ultimate Reality and Meaning*, vol. 31, n. 1-2, junho de 2008, p. 123-131. Disponível em https://utpjournals.press/doi/pdf/10.3138/uram.31.2-3.123. Acesso em 05 ago 2022. Neste artigo, Perry apresenta uma breve descrição da trajetória intelectual do padre e teólogo católico Tibor Horváth (1927-2008) e, em seguida, discorre sobre o desenvolvimento do referido conceito em sua reflexão. Para a finalidade desta pesquisa, é suficiente esclarecer que, por "*Ultimate Reality and Meaning*" [Sentido e Realidade Últimos], Horváth propõe, ao mesmo tempo, uma "enciclopédia" das ideias humanas sobre a existência; e um "índice" que permita analisar as categorias pelas quais cada pessoa, cultura, nação, época etc. designa aquilo "a que a mente humana reduz e relaciona todas as coisas e a que o indivíduo não reduz ou relaciona com nada mais" (HORVATH *apud* PERRY, 2008, p. 127). Como o próprio Perry observa, é possível notar que não estamos distantes do conceito de "Deus" para a teologia católica. Todavia, continua Perry, o padre jesuíta esforçou-se para acolher o espírito do Concílio Vaticano Segundo e expandir o diálogo com a cultura moderna, evitando a palavra no título de sua proposta. Resumindo ao que nos interessa aqui, quando Sundararajan se refere a Tauler, Müntzer e – como se verá – Madre Teresa, como compartilhando o mesmo "URAM", está dizendo que todos professam sua fé nas mesmas categorias transcendentais de sentido e realidade últimos da existência humana.

seus *insights* em forma de "proposições", de onde a designação por Sundararajan de um pensamento "proposicional" (*propositional*).

Como exemplo, a autora menciona a concepção de ambos teólogos sobre o sofrimento. Em Tauler – assim como na obra "Teologia Germânica" – o termo indica um evento profundamente íntimo e que anseia por uma completude "não simultânea", isto é, a plenitude da experiência almejada na relação implica na destruição de um dos termos desta relação. Em termos clássicos, trata-se da *unio mystica*. Já no tocante a Müntzer, ela defende a existência de um "algoritmo do sofrimento que pode ser usado para se pensar em múltiplos contextos" (SUNDARARAJAN, 2008, p. 189). Ou seja, o sofrimento é produtivo e resultará no alcance da fé verdadeira e na conquista do conhecimento divino.

A autora acrescenta alguns outros exemplos, extraídos seletivamente dos textos de ambos teólogos. Não é o caso de descrevê-los aqui um a um ou pormenorizadamente, mas vale citar sua conclusão (SUNDARARAJAN, 2008, p. 204):

> Teologicamente, Tauler e Müntzer professavam a mesma fé. Mas a mesma teologia fora decodificada diferentemente [aqui se esclarece o sentido do título do artigo], dependendo de qual dos dois subsistemas de cognição – proposicional ou implicacional – foi capitalizado pelo indivíduo. Os resultados da presente análise corroboram o modelo de misticismo de Otto que, descrito em termos psicológicos, prevê que o místico e o não-místico revelam uma combinação de forças e déficits em direções opostas, com o místico se excedendo nos níveis de consciência emocional, mas reticente no tocante ao raciocínio fundamentado em leis (*rule-based reasoning*) e às abordagens cognitivas complexas, enquanto no caso dos não-místicos esta situação é totalmente oposta.

Assim sendo, para Sundararajan, os contemporâneos de Müntzer estavam corretos ao não adjetivarem sua teologia como "mística". Curiosamente, porém, a autora não cita nenhum destes contemporâneos, talvez subentendendo que a desqualificação de Müntzer pelos seus pares estivesse relacionada com a reivindicação de Tauler pelo reformador de Allstedt. No entanto, em nenhum momento Müntzer reivindica este legado e nem mesmo reclama para si ou para sua teologia o epíteto de "místico". Deste modo, por mais que a análise de Sundararajan indique perspectivas importantes para a pesquisa sobre Müntzer, suas conclusões são bastante arbitrárias.

Em 2014, a autora volta à carga, desta vez em um artigo publicado juntamente com o matemático Chulmin Kim e intitulado "*Spiritual Suffering from Medieval German Mysticism to Mother Teresa: a Psycholinguistic Analisys*" [Sofrimento Espiritual desde o misticismo germânico medieval até Madre Teresa: uma análise psicolinguística]. Do mesmo modo que no

artigo anterior, há arbitrariedades flagrantes nos diferentes aspectos das análises desenvolvidas pelos dois autores na pesquisa em questão. Na verdade, sempre predomina o desejo de testar métodos e hipóteses – no caso, um programa de tabelamento de termos linguísticos que supostamente calcularia um índice para avaliação da legitimidade da mística de Tauler, Müntzer e Madre Teresa –, em detrimento da consideração mais cuidadosa dos indivíduos e das obras abordadas pelos autores. A conclusão já está posta no início da pesquisa e não difere das anteriores apresentadas por Sundararajan: Tauler é um místico "verdadeiro", pois os termos que emprega nas obras são compatíveis com os índices linguísticos e os modelos psicanalíticos estabelecidos pelos autores; Müntzer é um "falso" místico, pois, apesar de recorrer a termos semelhantes, serve-se deles para concretizar outras intenções.

Desta vez, os postulados de Sundararajan e Kim suscitaram uma resposta contundente da parte do psicólogo Harris L. Friedman, apresentada no artigo "*Judging Another's Spirituality: Comment on Sundararajan and Kim's (2014) Claim that Müntzer was a False Mystic"* [Julgando a espiritualidade alheia: Comentário sobre as proposições de Sundararajan e Kim de que Müntzer fora um falso místico], publicado em 2015. Friedman começa seu texto esclarecendo que não pretende resolver a questão se Müntzer foi, ou não, um místico de fato. Mas, ao invés disso, demonstrar que sua classificação como "falso místico" carece de evidências concretas.

Para ele, os critérios usados por Sundararajan e Kim, bem como seus referenciais teóricos para classificar Müntzer como "falso místico" necessitam, respectivamente, de aplicabilidade e credibilidade. Ou seja, são autoritariamente impostos sobre Müntzer, a partir de relatos históricos muito tendenciosos a seu respeito, por exemplo, as cartas e panfletos luteranos do contexto da Guerra dos Camponeses. Para os interesses desta pesquisa, é importante notar como o próprio Friedman detecta a inadequação de se aplicar padrões de espiritualidade para descrever o pensamento e a prática de indivíduos concretos. No caso específico de Müntzer, o autor prefere a problematização à classificação, apresentando intuições que corroboram o que já fora anunciado mais de uma vez no presente trabalho, a saber, que a reflexão de Müntzer é marcada pelos entrelugares de sua sociedade e cultura.

Assim, ao invés de decidir sobre o aspecto irracional (implicacional) ou racional (proposicional) da reflexão de Müntzer, o autor propõe que "o ativismo social de Müntzer, no contexto de seus escritos místicos, estivesse baseado em um processo transracional" (FRIEDMAN, 2015, p. 101). De modo semelhante, a orientação de sua reflexão para a transformação social, ao invés da interioridade mística de Tauler, poderia sugerir um "equilíbrio", mais do que a anulação do

elemento místico pela ação sociopolítica. Enfim, considerando a espiritualidade própria de Müntzer, talvez não faça sentido impor uma decisão entre "aspirações transcendentes elevadas" e "objetivos imanentes e mundanos", mas reconhecer que, a seu modo, o reformador alemão buscava as duas coisas ao mesmo tempo e com as mesmas práticas (FRIEDMAN, 2015, p. 101). Portanto, conclui o autor,

> ao se olhar para Müntzer, parece que ele talvez tenha começado com uma mística transcendentalmente orientada mais 'tradicional' (se é que o termo é adequado) que, posteriormente, evoluiu para se tornar um ativismo social imanentemente orientado, enquanto ainda permanecendo místico (FRIEDMAN, 2015, p. 101).

Como se pode observar com certa facilidade, as análises de Friedman carecem da sofisticação das leituras dos estudiosos da obra de Müntzer, por exemplo, Goertz, que demonstrara consistentemente que a mística de Müntzer adquire características bastante peculiares quando se combina com uma visão histórica apocalíptica.[93] Obviamente, Friedman conhece muito pouco sobre Müntzer e, justiça seja feita, sua resposta tem mais interesse na crítica do método dos autores com os quais está debatendo do que com o conteúdo da teologia do reformador.[94] Ainda assim, é interessante observar que, mesmo em se tratando de métodos não-convencionais para sua pesquisa, Müntzer continua resistindo às classificações.

Louise Sundararajan oferece uma tréplica às contestações de Friedman no mesmo ano. Desta vez, num artigo publicado em parceria com William L. Hopkins, professor de língua alemã, sob o título "*Müntzer and Mysticism: a Contested Connection*" [Müntzer e Misticismo: uma conexão contestada]. Dispensando-me de descrever as justificativas apresentadas por

---

[93] No texto mais recente sobre Müntzer a que tive acesso, Goertz (2019) demonstra detalhadamente sua tese de que a mística do reformador alemão se combina com a perspectiva histórica apocalíptica generalizada em seus dias, desembocando, assim, em uma prática revolucionária. Porém, conforme ele explica, não se trata de influências excludentes ou fases inteiramente distintas da reflexão de Müntzer, mas, pelo contrário, do fenômeno da "produção de uma mensagem a partir de outra" (GOERTZ, 2019, p. 72). Portanto, explica o autor, procurando resolver as aparentes incongruências entre a retração mística clássica e a agitação político-social na teologia de Müntzer: "(...) o tempo que resta antes do fim é preenchido pelas ações humanas que conduzem os eleitos à experiência da fé e de sua salvação. Sofrimento, revolta e mudança de lealdades: o que ocorre na dimensão interior dos crentes é, em termos modernos, uma revolução na consciência que é externalizada em uma mudança revolucionária das estruturas sociais e governamentais" (GOERTZ, 2019, p. 74).

[94] O autor afirma isso claramente na conclusão de seu texto, onde se observa sua intenção de criticar duramente o método de Sundararajan e Kim: "Sem examinar o valor permanente de outros aspectos do artigo de Sundararajan e Kim (2014), é suficiente dizer que seu valor mais básico reside em suas pressuposições apriorísticas e que estas são altamente questionáveis, assim como as evidências históricas, igualmente questionáveis. Quando se faz uma reivindicação tão extraordinária em um artigo científico, o ônus recai sobre o reivindicante no que tange a demonstrar sua credibilidade, e isto simplesmente não fora feito adequadamente – e obviamente não é possível, especialmente devido aos critérios arbitrários usados e às complexas circunstâncias históricas envolvidas" (FRIEDMAN, 2015, p. 102). É de se pensar como a imagem de Müntzer e os rumos da pesquisa a seu respeito teriam sido diferentes, caso teólogos e historiadores tivessem demonstrado o mesmo zelo metodológico que Friedman exige.

Sundararajan às críticas de Friedman sobre seu método e atentando exclusivamente para o que pode interessar à presente pesquisa, é importante observar que a autora acrescenta neste texto uma breve análise sobre as obras de Meister Eckhart e Henrique Suso, além de Tauler, enfatizando os traços característicos de seus textos, em termos de união mística e dissolução da consciência.

Em seguida, Sundararajan compara as posições de Müntzer, que seriam opostas a esta tradição em pelo menos dois pontos decisivos: 1) Müntzer segue a lógica retributiva da teologia do Antigo Testamento, que incitaria à ação, mais do que à passividade mística; e 2) Müntzer concebe o sofrimento, seja interior ou exterior, em termos de "privação física", isto é, não em uma dimensão emocional ou subjetiva, e coincide sua cessação com o aniquilamento dos ímpios (SUNDARARAJAN, HOPKINS, 2015, p. 105). Vê-se, pois, que a autora mudara o método para manter as próprias convicções, previamente estabelecidas: desiste das análises linguísticas e dos algoritmos que geram índices classificatórios, mas não da preconcepção de que Müntzer fora um falso místico.

Apesar de não acrescentar qualquer coisa relevante para a pesquisa sobre Müntzer, em termos de conteúdo, o debate entre psicólogos descrito acima soa como uma séria advertência metodológica. Do mesmo modo como Goertz recomendou cautela aos pesquisadores que apressadamente pressupõem encontrar em Müntzer um apocalipcismo clássico e exacerbado, é importante observar que nem sempre é fácil chegar a uma definição satisfatória do elemento místico de sua teologia. Mesmo com os flagrantes equívocos e arbitrariedades, é preciso reconhecer que Sundararajan ao menos se esforçou para apresentar um conceito de "mística", a partir da obra de Otto, que lhe permitisse abordar trechos específicos da obra de Müntzer. Tendo em vista as dificuldades encontradas no trabalho da autora, bem como de muitos antes dela que incorreram no mesmo equívoco de classificação de Müntzer a partir de métodos ou padrões tradicionalmente empregados, a presente pesquisa optou pela análise das fontes sobre o próprio Müntzer, buscando identificar nelas a interface com a cultura e religião popular, sem, contudo, pressupor que o próprio Müntzer tenha integrado este núcleo sociocultural ou sido seu porta-voz autorizado e reconhecido. Antes disso, porém, ainda é preciso considerar as publicações relacionadas a Müntzer nos anos mais recentes.

3.5 Müntzer como referencial para a Teologia Política moderna: do radicalismo político à mitopoética que populariza o utopismo teológico.

Ainda em 2015, o teólogo britânico Christopher Rowland dedicou um pequeno artigo à vida e teologia de Müntzer. De acordo com ele, Müntzer poderia ser considerado um precursor da teologia política, por causa de seu "radicalismo" (ROWLAND, 2015, p. 419). Orientado principalmente pelas leituras de Gordon Rupp sobre Müntzer, Rowland tende a exagerar o escopo das afirmações de Müntzer a respeito da revelação, dos "eleitos" e, também, da simpatia do reformador pelo "homem comum" de seus dias. Por exemplo, se, por um lado, é possível observar em Müntzer uma posição muito mais favorável em relação a judeus e turcos do que se encontra em Lutero e na maioria dos reformadores, sendo também correto articular esta posição com a compreensão de Müntzer a respeito da origem da fé verdadeira e da dinâmica da revelação divina, as quais, não estando restritas aos textos, mas sendo desenvolvidas pela ação imediata do Espírito num contexto de sofrimento, estariam acessíveis a qualquer pessoa; por outro lado é exagerado afirmar que "o entendimento divino não pode ser alcançado a partir da leitura de livros, mas somente pela experiência, e que é frequentemente encontrado no 'povo simples' e até mesmo 'fora da Cristandade'" (ROWLAND, 2015, p. 418).

É mais complicada ainda a afirmação de que esta pressuposição seja resultante do que Müntzer entendia pela expressão "ordem de Deus implantada em todas as criaturas", como afirma o teólogo inglês. Seria mais adequado concluir que a reflexão teológica de Müntzer é potencialmente mais universal do que aquela encontrada em muitos projetos reformadores "concorrentes", recorrendo à expressão de Vogler. Todavia, não se deve concluir, ao mesmo tempo, que esta potência seja concretizada às expensas do rigor característico desta mesma reflexão teológica. Aos judeus, turcos, tanto quanto aos "homens simples", Müntzer oferece uma perspectiva bem mais favorável no que diz respeito ao acesso à fé genuína, sem lhes dispensar dos estágios e compromissos exigidos para que esta fé seja alcançada e concretamente vivida.

Não obstante, Rowland toca num aspecto muito importante para o tema desta pesquisa, quando afirma que "o povo comum passara a imaginar que os sacerdotes *deveriam* ter conhecimento sobre a fé por causa dos livros que eles liam" (ROWLAND, 2015, p. 420). Até que ponto esta imaginação, por parte do povo, no que tange ao poder da leitura, pode ser sustentada? Como se processam as tensões entre literalidade e oralidade na cultura popular, especialmente no tocante aos temas e elementos tipicamente religiosos? De que modo as teses de Aaron Gurevich sobre cultura e religião popular na Idade Média; os estudos de Bakhtin sobre o carnaval na obra de François Rabelais; e as análises de Ginzburg a respeito de Menocchio – estes dois últimos situados no século 16 – podem lançar luzes sobre esta problemática? E como as obras de

Müntzer se situariam nesta interação entre oralidade e textualidade, quando considerada também a partir destes referenciais? Se é certo que a técnica da leitura era muito sedutora e poderia cativar a imaginação popular, conforme descreve Rowland, a pressão popular também não teria exercido influência nas ênfases da pregação, no estilo e no conteúdo dos textos que Müntzer produzira? Estas são questões que permanecerão abertas até o último capítulo desta pesquisa, mas que, de algum modo, já se insinuam na reflexão de Rowland.

O teólogo inglês se contenta com a afirmação de que Müntzer desenvolveu uma posição contrária ao que ele denominou como "religião livresca", favorecendo modos mais abrangentes e imediatos de revelação, tais como sonhos e visões, os quais dispensam as qualificações acadêmicas vigentes nos círculos eruditos. Além disso, Rowland está atento para o fato de que a sobrevivência dos textos de Müntzer atesta a permanência de convicções semelhantes às dele para além do contexto imediato da Guerra dos Camponeses. O autor vincula Müntzer aos eventos ocorridos em Münster, uma década depois da morte do reformador, sugerindo que sua teologia tenha sobrevivido de forma "atenuada" em círculos anabatistas, fato frequentemente repetido, mas bastante problemático, conforme já foi mencionado anteriormente. Contudo, mais importante do que indicar o protagonismo de um ou outro grupo específico na preservação dos textos e memória de Müntzer, é reconhecer a vitalidade dos vínculos que o reformador construiu nos mais diversos núcleos culturais de sua sociedade, uma vez que, não sendo assumido como representante nem da elite, nem dos subalternos, Müntzer ainda assim conseguia atravessar censuras e abandonos para continuar "falando".

O artigo de Rowland termina com uma avaliação do teólogo inglês sobre Müntzer que destaca a perspicácia do reformador ao compreender um elemento essencial da vida de fé, isto é, sua abrangência e acessibilidade para além dos textos sagrados, mas também o sufocamento desta compreensão pelo que o autor denomina "um espasmo narcísico, que provou ser catastrófico para si mesmo e para os outros" (ROWLAND, 2015, p. 423). Em seguida, Rowland encerra com uma referência a Jacob Taubes, autor de *Abendländische Eschatologie* [Escatologia Ocidental], obra na qual Müntzer também ocupa um papel de destaque.

A recepção de Müntzer por Jacob Taubes no viés da "teologia política" é o tema de um artigo publicado em 2018 pelo cientista da religião Maxwell Kennel, sob o título "*Müntzer, Taubes, and the Anabaptists: Emancipatory History and Political Theology*" [Müntzer, Taubes, e os Anabatistas: história emancipatória e teologia política]. Neste texto, Kennel procura analisar a importância de Müntzer para o pensamento de Taubes, especialmente no tocante ao seu suposto apocalipcismo que, segundo as teses do filósofo judeu apresentadas em *Abendländische*

Eschatologie, teria influenciado as futuras gerações de pensadores políticos de esquerda. Müntzer representaria, ao lado do povo de Israel antes dele e dos anabatistas depois, um exemplo valioso da liberdade humana que nega a concepção cíclica da realidade humana.

De acordo com Kennel, Taubes teria radicado seu conceito de emancipação histórica na liberdade humana para negar três entidades fundamentais para a compreensão da realidade na base de um eterno retorno: a negação da Palavra de Deus, entendida principalmente como capacidade de responder à revelação divina, mais do que agir contrariamente aos princípios dogmáticos[95], isto é, o ser humano não reproduz o automatismo das outras criaturas; a negação da natureza, no sentido da disjunção do destino humano dos poderes naturais; e negação da ordem político-social, em termos do rompimento de uma sociedade de classes legitimada religiosa ou sobrenaturalmente. A concretização histórica desta tripla negação é encontrada pelo filósofo judeu em Israel, Müntzer e os anabatistas (KENNEL, 2018, p. 3-4).

No tocante às contribuições para a teologia política, Kennel apresenta conclusões que, vistas exclusivamente da perspectiva do desenvolvimento contemporâneo da pesquisa sobre Müntzer, não possuem nenhuma novidade. Nas palavras dele (2018, p. 13):

> Em conclusão, defendo que Müntzer e Taubes são figuras significantes que devem ser reconhecidas no âmbito dos discursos sobre tempo e história, no contexto da teologia política, não somente por causa de seu engajamento duradouro e sua não-neutralidade, mas pelo seu desejo pela emancipação dos oprimidos (sejam os camponeses oprimidos, no caso de Müntzer, ou das histórias esquecidas, no caso de Taubes).

Ao avaliar a apropriação de Müntzer por Taubes, o cientista da religião incorre em equívocos reiteradamente denunciados na pesquisa anterior sobre o reformador alemão, tais como o exagero no tocante ao engajamento de Müntzer com as causas dos camponeses, a suposição de que Müntzer teria antecipado a liberdade individual conforme a concepção da filosofia moderna, e sua vinculação apressada e absoluta com os movimentos anabatistas, como se pode observar nesta passagem do artigo de Kennel (2018, p. 13) que, dada sua relevância para demonstrar tanto a essência de seu argumento quanto suas fragilidades, justifica a longa citação literal:

> Uma profunda contradição no âmbito da modernidade ocidental é a ênfase simultânea na liberdade individual e no pluralismo – dois valores que não podem ser facilmente reconciliados, tendo em vista que a asserção da liberdade de um indivíduo conflitará inevitavelmente com a asserção da liberdade de outro. Müntzer e Taubes são decisivos

[95] Taubes efetua um jogo de palavras no idioma alemão, enfatizando o prefixo *Ant* da palavra *Antwort*, que significa "resposta". Ou seja, diante da Palavra (*Wort*) divina, somente o ser humano é capaz de oferecer uma Resposta (*Ant-Wort*) consciente, seja ela qual for.

> em termos que tocam diretamente este assunto, pois ambos resistem ao discurso de neutralidade e favorecem a emancipação dos oprimidos através da recusa revolucionária e da liberdade anticíclica (respectivamente) sobre os padrões cíclicos e rotineiros da política estabelecida e das instituições religiosas. Além do mais, o *uso* que Taubes faz de Müntzer também refuta igualmente a neutralidade, pois Taubes não apenas apresenta Müntzer sob a máscara de descrição neutra, mas, ao invés disso, usa-lhe como uma voz positiva em sua *quasi*-normativa história do pensamento escatológico. O uso de Müntzer por Taubes é excepcional porque ele reconhece a complexidade da história anabatista, assim como evita a pretensa neutralidade de valores na descrição (KENNEL, 2018, p. 13).

Não me dedicarei aos pormenores da leitura – questionável – que Kennel apresenta sobre a história dos anabatistas. No que concerne especificamente a Müntzer, seu artigo representa a permanência do viés apressado e arbitrário na abordagem da vida e reflexão do reformador alemão, bem como o risco da apropriação de suas obras para "usos" explicitamente estranhos às suas intenções, mesmo tão recentemente quanto em 2018!

O modo como Kennel articula as informações sobre Müntzer em seus próprios referenciais teóricos e o estado atual da pesquisa sobre o reformador é, no mínimo, desatento, para poupar-lhe a adjetivação de desonesto, afinal, em se tratando de Müntzer, é sempre recomendável resguardar o benefício da dúvida aos autores, haja vista ser comum estarem facilmente iludidos por um referencial teórico sério, mas intensamente comprometido com uma ideologia que enviesa completamente a abordagem. Por exemplo, o "agora" da pesquisa de Müntzer, de acordo com Kennel, remonta e se restringe a publicações de 1989. A única obra de Müntzer citada no artigo é o "Sermão aos Príncipes", ainda assim lido a partir de Engels e Bloch. Obviamente, Müntzer não precisa de advogados, menos ainda de outro cânon hermenêutico para suas obras, finalmente publicadas em uma quantidade inédita e sob critérios rigorosos. Porém, é muito preocupante encontrar distorções tão graves a seu respeito em publicações contemporâneas e vindas de autores formalmente muito qualificados. É forçoso reconhecer que Müntzer fora significativamente mais "usado" do que "compreendido" ao longo dos séculos. Ou, repetindo a saborosa frase do próprio Bloch nas primeiras décadas do século passado, já citada no capítulo anterior: "Müntzer é propício às lendas". O problema é quando seu "uso" é abertamente apreciado, sem o mínimo esforço de compreensão, resultando na invocação de sua vida e obra para legitimar o recurso irrestrito à violência, por exemplo.

Para se evitar este risco, é importante atentar para o desenvolvimento da pesquisa sobre o reformador de Allstedt, até mesmo como estágio preparatório na abordagem de suas obras, que foi o procedimento escolhido por esta pesquisa. Um exemplo de como a leitura atenta da pesquisa sobre Müntzer pode ajudar no ajustamento do foco da análise de sua vida e obra pode

ser encontrado no artigo do professor de língua e cultura germânica, Hans Hahn, publicado também no ano de 2018, sob o título "*Luther und Müntzer, Zwei Reformatoren, Ein Revolutionär?*" [Lutero e Müntzer, dois reformadores, um revolucionário?].

A tese defendida por Hahn é que Müntzer teria tentado completar a reforma de Lutero, especialmente no tocante a três aspectos: 1) na crítica à normatividade escriturística, que favorecia desequilibradamente a cultura erudita (*die gelehrte Geistlichkeit*) e que, conforme anota Hahn, já havia sido alvo de críticas contundentes na reflexão teológica precedente. O autor cita como exemplo um texto publicado em alemão no ano de 1476, sob o título *Reformatio Sigismundi*, nos quais os "eruditos" e "espirituais" são condenados ao inferno, enquanto os "iletrados" e "subalternos" alcançarão o céu (HAHN, 2018, p. 172). É possível ouvir os ecos do "Sermão do Monte" em tais afirmações, sendo que as nuances sociológicas só podem ser discernidas pela análise linguística dos termos empregados pelo autor do texto no século 15. Mesmo assim, seria possível retroceder alguns séculos e encontrar a mesma crítica sociológica já nos textos do *Ellucidarium*, de Honório de Autun, no século 11; 2) outro aspecto perseguido por Müntzer tem a ver com a concepção de fé luterana, que para ele teria sido um empecilho à ação e representava o profundo esvaziamento da transformação do indivíduo, reduzida apenas à obrigatoriedade de crer; e 3) a recusa à teoria dos "dois reinos", que protegia a Igreja e a nobreza, impedindo que se discutisse o sistema feudal ainda em voga. A este respeito, Hahn sugere que Müntzer poderia ser vinculado à tradição das revoltas camponesas inglesas do século 14, além daquelas protagonizadas pelos hussitas no século 15 e pelos movimentos camponeses em seu próprio contexto. Estas referências são importantes, pois também amenizam o caráter excepcional das ações e das reflexões teológicas comumente atribuído a Müntzer.

A respeito das análises de Hahn, é possível constatar que, por um lado, a desconsideração das obras mais recentes sobre Müntzer – Vogler, para ficar num único exemplo – e sobre o tema das reformas radicais no século 16, leva-o a pressupor equivocadamente que Müntzer desejaria "completar" a reforma luterana, o que não era o caso, conforme já fora discutido anteriormente. Por outro lado, seu conhecimento do estágio contemporâneo da pesquisa sobre Müntzer permite-lhe observar que as publicações sobre o reformador coincidem com os momentos nos quais "o ordenamento político da sociedade atinge uma fase crítica" (HAHN, 2018, p. 177). De fato, o caráter invocatório, em contraposição ao analítico – das pesquisas sobre Müntzer é um distintivo inegável.

Mas, além disso, Hahn percebe o traço contestatório inerente à reflexão de Müntzer, ou seja, independentemente de seu envolvimento com as causas camponesas. De acordo com ele, ao

comentar o "Sermão aos Príncipes": "A ameaça já quase revolucionária se manifesta puramente na pregação de Müntzer, tendo pouco a ver com a revolta camponesa, mas sendo totalmente dependente do julgamento que Müntzer fazia do feudalismo medieval" (HAHN, 2018, p. 175). Além disso, o autor observa que até mesmo no parágrafo introdutório da "Defesa altamente motivada", ao invés da esperada homenagem aos príncipes, Müntzer insere o elogio a Cristo, "o verdadeiro Rei dos reis", desta forma manifestando sua motivação pela causa divina mais claramente do que o próprio Lutero (HAHN, 2018, p. 175).

Não obstante este ímpeto contestatório, Hahn reconhece que o recurso à violência não fora desde sempre estimulado por Müntzer. Pelo contrário, de acordo com ele, "as novas pesquisas revelam que Müntzer desejara evitar tanto quanto possível o recurso à violência" (HAHN, 2018, p. 177). Mesmo assim, a conjunção entre os elementos inerentes à sua teologia e a pressão de seus seguidores fez com que sua resistência inicial cedesse diante do recrudescimento dos ânimos em Frankenhausen. Seja como for, Hahn interpreta o apelo de Müntzer por ajuda militar às vésperas da trágica batalha de Frankenhausen como "um pedido de ajuda para evitar um banho de sangue e garantir o sucesso de sua teologia" (HAHN, 2018, p. 177).

Na conclusão de seu texto, Hahn explora a metáfora da pedra rolando montanha abaixo – imagem presente nas visões do livro de Daniel e, consequentemente, invocada por Müntzer no "Sermão aos Príncipes" – para justificar seu próprio ceticismo em relação a utopias fundamentadas em crenças religiosas. Para ele, "uma 'tradução' da fé na vida real, assim como na política, deve ter conduzido então – como talvez ainda hoje – ao fracasso" (HAHN, 2018, p. 182). Mesmo a tentativa de Bloch em transpor a compreensão de Müntzer sobre a fé para o âmbito da utopia concreta é ainda "insuficiente", de onde conclui o autor: "a transformação da esperança em realidade é, *per definitionem*, impossível" (HAHN, 2018, p. 182).

Assim sendo, Hanh prefere invocar outra "pedra" para ilustrar a tarefa da articulação política visando o aperfeiçoamento social: a pedra que Sísifo, de acordo com o mito, deveria carregar incessante e inutilmente montanha acima, como castigo divino por sua *hybris*. Hahn faz referência à interpretação de Camus sobre o mito, segundo à qual o absurdo da realidade bloqueia qualquer tipo de esperança, mas institui uma tarefa. Portanto, conclui que "a discussão sobre a Reforma ainda hoje não está concluída, que a 'pedra de tropeço' (*der Stein des Anstoßes*) sempre precisará ser empurrada novamente, para que se abra caminho para novos temas da realidade" (HAHN, 2018, p. 183).

A perspectiva mais equilibrada proposta por Hahn, se comparada com os ímpetos revolucionários atribuídos a Müntzer durante tanto tempo, talvez não faça jus à essência da teologia do reformador alemão, caracterizada como é pela urgência da ação. Não obstante, oferece uma grande contribuição para se evitar aquilo que o escritor e professor de literatura comparada Fabrizzio De Donno, num artigo de 2013, denomina "congelamento de categorias utópicas", processo no qual a manutenção intransigente do radicalismo utópico inviabilizaria a constituição de "novas formas de ética e compromissos, conjugados com noções de práxis constitutivas" (DE DONNO, 2013, p. 51). Neste caso, mais do que inspirar novas condutas, a vida e obra de Müntzer seriam limitadas a advertências contra o fanatismo ou impostas como um cânone revolucionário sobre os indivíduos.

A terceira via apresentada por De Donno é o ativismo literário representado no romance intitulado "Q, o caçador de hereges", publicado na Itália, em 1999, pelo pseudônimo coletivo denominado primeiramente "Luther Blissett" e depois por "Wu Ming" (expressão que em mandarim pode significar "anônimo"). No romance, a personagem Q é um espião infiltrado nas fileiras protestantes com o objetivo de fornecer informações à cúria romana e, deste modo, desbaratar o avanço dos movimentos mais radicais do protestantismo. Na narrativa, Müntzer é associado aos eventos ocorridos em Münster e Antuérpia, que constituem uma espécie de "trindade" *à la* Joachim de Fiore contra os poderes hegemônicos do incipiente capitalismo do período, que se abrigava sob os mantos do papa, do imperador e dos príncipes (DE DONNO, 2013, p. 49). Frankenhausen representaria "a idade do Pai" nos movimentos utópicos do século 16; Münster a "idade do Filho"; e Antuérpia a "idade do Espírito" (DE DONNO, 2013, p. 45).

É interessante notar como De Donno descreve a apropriação da figura de Müntzer pelos autores do romance como matéria-prima de uma mitopoética que "opera alegoricamente para evocar e popularizar o espírito utópico do comunismo teológico, enquanto também se engaja com as teorias radicais contemporâneas e o ativismo contracultural" (DE DONNO, 2013, p. 39). O romance faz isso recorrendo ao elemento da oralidade, por meio da qual o narrador – um seguidor de Müntzer que testemunha sua prisão após Frankenhausen – se autorrepresenta como porta-voz de um coletivo muito mais amplo, tornando-se uma espécie de "herói coletivo".

De Donno observa, então, que "fora exatamente por meio da oralidade que Müntzer foi capaz de instilar o espírito utópico da revolução no povo comum e incitá-los contra os príncipes". Deste modo, mais do que um líder histórico concreto, Müntzer poderia ser entendido como articulador de uma "'mitologia nômade', na qual 'o herói epônimo é a multidão infinita de seres humanos que lutaram e continuam a lutar para transformar o estado das coisas'". Para o italiano,

"tal mitologia é necessária para evitar a cristalização de mitos utópicos" que, por sua vez, sempre degeneram em autoritarismos de direita ou esquerda (DE DONNO, 2013, p. 43).

A natureza "mitopoética" da propagação e recepção da teologia de Müntzer pode ser observada no artigo do teólogo coreano Yong Seuck Cho, publicado também em 2018, sob o título "*Die konzeptionelle Herausbildung der kirchengeschichtlichen Paradigmen der Minjung-Theologie*" [O desenvolvimento conceitual dos paradigmas histórico-eclesiásticos da Teologia Minjung]. Neste texto, Cho explica como a teologia *Minjung*[96] fora profundamente influenciada pelas "visões" de duas personalidades da história da Igreja ocidental: Joachim de Fiore e Thomas Müntzer. De acordo com o autor, "Joachim de Fiore forneceu os importantes impulsos para a nova compreensão da pneumatologia, enquanto as reflexões de Thomas Müntzer possibilitaram realçar a soberania do povo *Minjung*" (CHO, 2018, p. 231).

Ao tratar das influências de Müntzer, o teólogo coreano coloca em evidência dois aspectos centrais na obra do reformador que, segundo ele, foram apropriados pela reflexão teológica de seus compatriotas, a saber: a inspiração divina para além dos textos escriturísticos e a concepção do povo como sujeito da transformação da sociedade. Porém, além dessas constatações, Cho acrescenta que, para os teólogos *Minjung*, "Müntzer enfatiza uma consciência vocacional coletiva, enquanto Lutero, inversamente, instala o indivíduo no centro" (CHO, 2018, p. 237). Deste modo, conclui:

> Müntzer tornou-se, de fato, uma figura-símbolo para o movimento *Minjung*, mesmo que sua revolução tenha sido extinta, a revolta dos cidadãos de Mühlhausen aniquilada e ele mesmo acabasse decapitado. Esta interpretação destaca, apesar do fracasso, o papel decisivo do poder próprio dos *Minjung* para concretizar a revolução, ou seja, sua autodeterminação (CHO, 2018, p. 238).

Tanto De Donno quanto Cho atestam a relevância de Müntzer para as classes subalternas contemporâneas, mas em um sentido significativamente mais consciente do que se encontra nas publicações de outras épocas sobre o reformador. Seja em termos da articulação de uma "mitologia nômade" que investe e inspira a atuação de "atores coletivos" que visam a transformação das estruturas sociais, políticas e econômicas, seja como "figura-símbolo" da reflexão teológica de populações cujo laço sociológico mais profundo e evidente é a vulnerabilidade, pode-se dizer que a vida e obra de Müntzer passaram por um processo de

[96] Na primeira nota do artigo (p. 230), o autor oferece a seguinte explicação sobre o termo: "Na linguagem coreana atual, a expressão sino-coreana *Minjung* (literalmente "massa popular") designa a totalidade do povo sofrido, os politicamente oprimidos, socialmente desatendidos, economicamente explorados e que são alienados (*entfremdet werden*) cultural e religiosamente".

folclorização. Integra-se, deste modo, ao complexo universo da cultura e religião popular, que é hábil em recolher farrapos de tradições antiquíssimas – e nem tanto – para tecer com eles colchas que servem para resistir às intempéries de todas as épocas e confeccionar mantos para vestir heróis momentâneos com as velhas cores tradicionais.

3.6 Síntese

O longo percurso percorrido até aqui teve como objetivo demonstrar as ênfases temáticas, as principais metodologias, o enviesamento ideológico, bem como os desenvolvimentos e avanços mais importantes da pesquisa sobre a vida e as obras de Thomas Müntzer. Com isso, busquei delimitar com mais precisão o objeto da presente pesquisa que, ao final desta trajetória, anuncia-se como a análise necessária e ainda ausente da relação entre Müntzer e a religião popular de sua época, com ênfase na faceta desta relação que se manifesta na produção literária diversificada do próprio reformador.

Espera-se que a relativamente vasta apresentação do estado atual da questão sobre a teologia de Müntzer tenha sido ao menos suficiente para justificar a relevância da hipótese de ele ter atuado mais como um agente cultural na sociedade do início do século 16, transitando por suas mais diversas fronteiras, do que como um místico, apocalíptico, revolucionário – ou ainda as três coisas juntas. Na segunda parte desta pesquisa, procurar-se-á defender esta hipótese, demonstrando que os traços identificados pela pesquisa anterior não necessitam ser descartados. Isto é, exatamente porque Müntzer é um agente cultural que dialoga com a elite de sua sociedade e com a religião popular, ele também pode ser concebido por categorias pertinentes aos diferentes centros culturais, tais como “místico”, “apocalíptico”, “revolucionário” etc.

Os próximos passos da pesquisa deverão manter no horizonte o consenso de que a Teologia deve ser o ponto de partida para se analisar a obra de Müntzer, e não a política, a sociologia, a economia, a filosofia. Müntzer é um teólogo com intensa atuação pastoral. É assim que ingressa na sociedade efervescente de seu tempo. E seu ingresso se dá autonomamente, outro paradigma indispensável elaborado pela pesquisa contemporânea a seu respeito. Não se verá Müntzer na moldura da pesquisa de outros teólogos, tais como Lutero ou Melanchton. Também não se buscará enquadrá-lo nos pressupostos de Engels e Bloch. O objetivo será capturá-lo – mais uma vez! –, mas sem lhe arrancar a cabeça, para permitir que ele mesmo continue falando, como sempre reivindicou o direito de fazer.

Além disso, dever-se-á buscar em seus discursos a intensa e problemática relação que manteve tanto com representantes da elite quanto com o "ator coletivo e mudo" da cultura e religião popular. Para tanto, a pesquisa anterior revelou ser indispensável o recurso aos estudos linguísticos de sua obra, dos quais alguns, felizmente, estão disponíveis atualmente. O modo como Müntzer elaborava e propagava seus discursos revelam uma prática "transmidiática" – devo o conceito a Fabrizzio De Donno – e, portanto, exige atenção proporcional aos seus textos litúrgicos, panfletos, correspondência pública e privada e pequenos tratados. É claro que não será desconsiderada a importância que o "Manifesto de Praga" ou o "Sermão aos Príncipes" representam para a avaliação de seu pensamento teológico. Porém, para não incorrer no enquadramento de sua reflexão nos moldes da teologia oficial apenas, muita atenção deverá ser dispensada à análise de suas outras produções, quem sabe mais próximas da religiosidade popular.

Por outro lado, não se tentará atribuir ao discurso de Müntzer um caráter definitivo, acabado, como se expressando a totalidade de sentidos possíveis em sua reflexão. Seguindo recomendações de Hans-Jürgen Goertz, atentar-se-á o quanto possível para a recepção destes discursos pelos interlocutores de Müntzer, no modo como esta recepção pode ser percebida nas fontes históricas e nas correspondências.

Como ensina Günter Vogler, o cenário da Reforma é um mosaico de "teologias concorrentes". Então, será importante considerar as manifestações desta concorrência nos confrontos teológicos, políticos e ideológicos contidos nas obras de Müntzer, tendo em vista, principalmente, o ambiente citadino no qual essas conversações ocorreram. Neste contexto, a consciência vocacional de Müntzer parece ter exercido um papel fundamental para o desfecho de sua vida. Sua teologia, povoada de vozes, encaminha-se para o silenciamento. Nas fronteiras de seu tempo, contestando o ordenamento social e propagando uma religião para o povo, encontrou a solidão muito antes do que qualquer tipo de revolução.

4 “O povo não me entendeu direito...”: A teologia de Thomas Müntzer e a religião popular no início do século 16.

4.1 Considerações iniciais

Nos dois capítulos anteriores, buscou-se apresentar como boa parte da pesquisa em torno da vida e obra de Müntzer se desenvolveu a partir de interesses bastante específicos de quem escrevia a seu respeito, seja para detratá-lo, seja para louvá-lo. Com raras exceções, a tônica de “inverter o sinal” do valor da reflexão teológica e dos feitos de Müntzer para satisfazer demandas que os autores enxergavam em seus próprios contextos existenciais prevaleceu até muito recentemente.

Uma revisão importante foi realizada no final da década de 1980, quando a situação histórica permitiu releituras sobre Müntzer menos afetadas pelo antagonismo ideológico que vinha caracterizando suas pesquisas desde o século 19. Além disso, a publicação de uma edição crítica que reunisse as fontes históricas a respeito dele, além de suas correspondências e escritos dirigidos à ampla audiência, bem como de suas traduções das liturgias para o alemão, prometia novas reviravoltas, especialmente no tocante aos lugares comuns estabelecidos por historiadores e filósofos marxistas e historiadores e teólogos luteranos que se dedicaram à pesquisa de seu pensamento.

Todavia, o projeto atrasou sobremaneira e foi concluído apenas em 2017, com a publicação do terceiro volume de suas obras, reunindo escritos, manuscritos e anotações do teólogo que afirmou categoricamente não ter dúvidas quanto à disposição do povo comum para viver uma fé cristã autêntica, “experimentada”, conforme ele mesmo gostava de definir. Anteriormente, vieram a público um volume dedicado às fontes históricas sobre ele, que se constituíam de registros de diversas naturezas sobre suas atividades (2004); e outro contendo sua correspondência com diferentes atores de sua sociedade (2010).

Considerando este material, o presente capítulo aborda seu conteúdo a partir do referencial teórico discutido no início deste trabalho. Como se demonstrou até aqui, a interface entre a

teologia de Müntzer e a religião popular permaneceu quase completamente intocada na vastíssima bibliografia a seu respeito. Procurei preencher esta lacuna e, ao mesmo tempo, demonstrar a hipótese que orientou minha pesquisa até aqui, a saber, que a teologia de Müntzer se insere nas fronteiras dos círculos culturais de sua sociedade, em uma relação permanentemente crítica com as vertentes teológicas eruditas e oficias e a religião *no* povo, atuando na tradução cultural entre estes dois núcleos.

O capítulo está organizado conforme a natureza do material analisado. No primeiro tópico, são discutidas as fontes históricas sobre Müntzer, especialmente no que tange à interação entre ele e a cultura e religião popular. Neste tópico, dentre outras coisas, destaca-se a afirmação de Hans Zeiß, "*Schosser* de Allstedt", figura dúbia e central para os eventos que se desenrolam a partir da chegada de Müntzer naquela cidade, no início de 1523. É dele a afirmação de que os rebeldes consideravam Müntzer como um simples pastor, sem qualquer liderança militar proeminente. O tópico se encerra com uma avaliação curiosa de Lutero sobre o cadáver de Müntzer, entregue às feras do campo e à devoção popular.

Em seguida, são analisadas algumas das cartas mais importantes de Müntzer para quem se interessa por sua teologia, tais como sua correspondência com Lutero, Melanchton e Christoph Meinhard. Este último é menos conhecido. Trata-se de um leigo, próspero comerciante de cobre que atuava na mesma cidade que o pai de Lutero, e amealhou uma verdadeira fortuna nos inícios do capitalismo, fato que indica a disponibilidade e interesse de Müntzer em expor sua teologia para quem quisesse ouvi-lo. Por outro lado, também são considerados os relatórios de cinco "visões" recebidas em sonho pelos seguidores de Müntzer. Além do conteúdo instigante e dos elementos curiosos que as compõem, chama a atenção o fato de Müntzer ter preservado o relato entre seus documentos pessoais apreendidos após a tragédia em Frankenhausen.

O capítulo se encerra com a consideração das interfaces entre cultura e religião popular nos escritos de Müntzer voltados para o público mais amplo, com destaque para suas traduções litúrgicas. Nelas se observa com bastante clareza sua intenção de traduzir a teologia cristã para o povo comum, em um procedimento que reflete as teses dos estudiosos da cultura popular e do folclore, especialmente no que diz respeito à dinâmica da transmissão desta cultura entre as gerações. Como em todo processo de tradução, não existe qualquer possibilidade de uma assimilação pura e completa do que se emite por parte dos agentes que o recebem. Prevalece a regra do agenciamento, da apropriação seletiva ou, para recorrer a expressões anteriormente mencionadas, das "afinidades transitórias". Talvez por ignorar este aspecto, Müntzer tenha

concluído a respeito do "povo", de cujas intenções não duvidava, que "não lhe entendera corretamente".

4.2 A interação de Müntzer com o povo na perspectiva das fontes históricas.

4.2.1 De Jüterbog a Zwickau, 1519-1521: "Um simples camponês merece mais crédito do que o Papa...".

O primeiro registro contido na coletânea de fontes históricas a respeito de Müntzer data de 1717 e oferece brevíssimas informações a respeito de sua cidade natal, o ano de seu nascimento e prováveis relações de parentesco com indivíduos arrolados nos livros de contabilidade do Conselho Administrativo e nos obituários da cidade de Stolberg (ThMA 3, n.1, p. 35). Seu compilador foi Johann Arnold Zeitfuchs, diácono nesta cidade desde 1707. Se as informações a respeito da família e circunstâncias do nascimento de Müntzer acabaram sendo problematizadas e corrigidas pela pesquisa ulterior, a avaliação dos contemporâneos sobre a teologia e a pregação do reformador é solidamente confirmada pelas demais fontes, a saber, que Müntzer desfrutava da admiração de seus ouvintes, "caso contrário, não teria sido considerado nada mais que um mestre cristão (...) Ele tinha, porém, um espírito inquieto, e desde a juventude ruminava muitos trabalhos e grandes realizações" (ThMA 3, n.1, p. 36).[97]

Certamente, tanto o impacto de sua pregação quanto a agitação de seu espírito se constituíram em elementos determinantes da construção de sua imagem ao longo dos anos em que Müntzer viveu e imediatamente após sua morte. Prova disso é uma anotação acrescida posteriormente, e por outra mão, às informações de sua matrícula na universidade de Frankfurt an der Oder, na qual ele ingressou provavelmente na segunda metade de outubro de 1512: "*seditiosus*" (em latim, "rebelde", "revolucionário"). Este documento sugere a rápida e profunda influência que os eventos de maio de 1525 exerceram mesmo sobre autores e compiladores contemporâneos de fontes sobre Müntzer. Além disso, contém a informação de que Müntzer pagou por todas as taxas devidas ao processo de matrícula na universidade, indicando que certamente possuía,

[97] *Sonst wäre er nicht anders denn ein Christlicher Lehrer befunden worden (...) Er hat aber einen unruhigen Geist gehabt / und ist schon in der Jugend (...) mit vielen Geschäften und grossen Verrichtungen schwanger gangen.*

àquela altura da vida, mais recursos do que os absolutamente necessários para a subsistência (ThMA 3, n.3, p. 37).[98]

Em maio de 1519, encontramos Müntzer envolvido em uma polêmica contra os monges franciscanos da cidade de Jüterbog. Na companhia de Franz Günther – teólogo formado em Wittenberg e com quem manteve contato até 1522 –, Müntzer foi acusado, num ofício escrito pelo monge franciscano Bernhard Dappen aos superiores do convento e ao bispo responsável pela região, de disseminar na cidade, por meio da pregação, conteúdos doutrinários típicos da "seita luterana", tais como a desobrigação da confissão; a recomendação para que não se invocassem os santos; a negação de que o Papa fosse representante de Cristo; e que "um simples camponês que se referisse às Escrituras Sagradas deveria merecer mais crédito do que o Papa ou o Concílio, os quais não se referiam às Escrituras" (ThMA 3, n.3, p. 41-43).[99]

As queixas de Dappen contra Müntzer também indicam que as críticas do reformador naquele momento se restringiam aos monges e à hierarquia institucional católico-romana, mesmo que já contivessem elementos que seriam desdobrados nos anos seguintes, tais como a reprovação da canonização dos teólogos Boaventura e Tomás de Aquino, por ter sido um ato típico da tirania que caracterizava o papado dos últimos três ou quatro séculos e, principalmente, porque "os dois mestres citados apoiam-se sobre os fundamentos da razão natural, e todos os fundamentos deste tipo são do diabo" (ThMA 3, n. 3, p. 47).[100] Aqui é importante notar a desconfiança que já está presente em Müntzer em relação a postulados teológicos eruditos, racionais, representados pelos dois expoentes da escolástica, mas que será estendida a Lutero e seus seguidores pouco tempo depois. Assim como as acusações dirigidas aos bispos e ao papa, os quais, de acordo com o ofício escrito por Dappen, Müntzer reprova por terem abandonado sua tarefa pastoral de nutrir e examinar seus subordinados, fazendo com que se multiplicassem as advertências, citações e cartas de excomunhão, às quais o reformador considerava como

[98] Para as informações sobre a inserção do termo "*seditiosus*" e da quitação das taxas de matrícula, confira, respectivamente, o item "a)" do aparato crítico e a nota 4.

[99] Este documento foi originalmente escrito em latim, e traduzido para o alemão pelos editores da obra. Apresento, aqui, ambas as versões. Texto original (latim): *Item quod plus esset crendendum simplici rustico scripturam alleganti quam pape vel concilio, scripturam non alleganti*. Tradução (em alemão): *Ferner müsse man einem einfachen Bauern, der sich auf die Schrift berufe, mehr glauben als dem Papste oder dem Konzil, die sich nicht auf die Schrift beriefen.*

[100] Texto original (latim): *Item prefati doctores innituntur rationibus naturalibus et omnes tales rationes a diabulo sunt.* Tradução (em alemão): *(...) die gennanten Lehrer fußen auf natürlichen Vernunftgründen, und alle derartigen Vernunftgründe sind vom Teufel*.

"cartas diabólicas" (*teuflische Briefe*). Além disso, os bispos não eram mais "padres" dedicados ao exame e cuidado do rebanho sob sua responsabilidade, mas "tiranos",

> (...) só cuidando de si mesmos e não fazendo nada de útil (...) encarcerando sacerdotes [que denunciam seus abusos] (...) aliciando e seduzindo o povo errante, chamando o bem de mal e o mal de bem, não entendendo nem grego, nem hebraico, mas apenas reclamando e se enfastiando (ThMA 3, n. 3, p. 47).[101]

A se julgar pelo relato do monge franciscano, a pregação de Müntzer se disseminava rapidamente pela cidade, influenciando a relação entre os leigos e os monges e ameaçando a unidade da Igreja. De acordo com Dappen, se nenhuma medida fosse tomada pelas autoridades religiosas, "nem mesmo em cinquenta anos seria possível erradicar os grandes equívocos espalhados entre o povo" (ThMA 3, n. 3, p. 49).[102] Além do mais, o monge acrescenta, exasperado, que o combate à pregação de Müntzer e Günther entre o povo surtia pouco ou nenhum efeito, pois, quanto mais "se levantasse a voz contra tais equívocos, mais os monges eram vistos por muitos como errantes e sedutores, desprezadores do santo Evangelho" (ThMA 3, n. 3, p. 53).[103]

Todavia, o cenário é mais complexo. Por mais que Dappen insista na acusação contra os "pregadores desta nova fé" – Müntzer e Günther – como sendo os principais responsáveis pelas crenças inadequadas do povo, de acordo com o seu próprio relato, ambos negam que tenham pregado algo semelhante ao que estava sendo descrito pelos padres confessores e pelo monge responsável pela coleta das esmolas. De fato, é possível relacionar alguns questionamentos do povo às posições teológicas assumidas por Müntzer e outros reformadores nesta fase, tais como o abandono da prática da confissão como sacramento, a relativização do mandamento do jejum,

---

[101] Texto original (latim): (...) *olim instituebantur episcopi sancti patres, sed modernis temporis instituuntur tiranni, seipsos pascentes et nihil ad rem facientes* (...) *sacerdotes incarcerandum* (...) *Item dixit quod sunt adulatores et seductores populi errantis, dicentis [-tes!] bonum malum et malum bonum, qui nec sciunt Grecum nec Hebraicum nisi questen und stincken*. Tradução (em alemão): *Ferner: früher wurden zu Bischöfen heilige Väter eingesetzt, aber in heutiger Zeit setzt man Tyrannen ein, die sich selbst pflegen und nichts tun, was von Nutzen ist* (...) *Priester einzukerkern* (...) *sie umschmeicheln und verführen das irrende Volk, nennen Gutes böse und Böses gut und verstehen weder Griechisch noch Hebräisch, sondern nur questen und stincken*.

[102] Texto original (latim): (...) *ausim hoc dicere tales et tantos errores in populo seminatos, quod vix in quinquaginta annis eradicabuntur.* Tradução (em alemão): *Ich möchte zu behaupten wagen: Es sind solche großen Irrlehren in das Volk gestreut worden, daß sie kaum in fünfzig Jahren [wieder] ausgerottet werden können*.

[103] Texto original (latim): *Verum quamquam contra huiusmodi errores pestiferos publicis concionibus clamitare non cessamus, parum tamen aut nihil proficimus. Nam quo instantius contra huiusmodi errores predicamus, eo amplius a quam pluribus reputamur, et dicimur errantes et seductores evangeliique sancti conculcatores...* Tradução (em alemão): *Aber obwohl wir gegen derartige verderbliche Irrlehren in öffentlichen Predigten unablässig unsere Stimme erheben, richten wir doch wenig oder gar nichts aus. Denn je dringlicher wir gegen derartige Irrlehren predigten, um so mehr werden wir von sehr vielen als Irrende und Verführer und als Verächter des heiligen Evangeliums angesehen...*

a crítica ao estado decadente da igreja nos últimos séculos etc. No entanto, havia mais entre o povo – e não somente entre os leigos! –, indicando sobrevivências de práticas jamais erradicadas pela doutrinação oficial, tal como se pode observar no relato do padre coletor, que escandaliza sobremaneira o próprio Dappen: "De onde procedem, então, questões tão absurdas como esta que um padre fez ao senhor Coletor: 'Se eu dormisse com minha madrinha, isto também seria um pecado'?" (ThMA 3, n. 3, p. 49).[104]

Tirando o foco do elemento moral presente na questão, e também admitindo que Dappen tenha razões particulares para acusar Müntzer de ser responsável por este estado de confusão entre os leigos e, inclusive, entre os padres, não é possível ignorar pelo menos duas coisas importantes: primeiro, que Müntzer critica, desde então, exatamente o despreparo e a ignorância do clero para instruir corretamente o povo no tocante aos temas essenciais da fé cristã, particularmente a respeito do que seja ou não pecado. Aliás, este será um tópico cada vez mais importante para a reflexão teológica de Müntzer, conforme se verá por ocasião da análise de seus escritos. Segundo, que o povo comum – note que se trata de um padre! – consegue articular a pregação da "nova fé" com elementos sobreviventes de práticas anteriores, ou seja, assimilar as críticas contra determinada conduta e alguns ensinamentos dos monges, sem, contudo, atentar para as incongruências entre suas próprias práticas e a teologia veiculada pela "nova fé". Como diria Cascudo, "acreditam na Igreja a coincidência com os dogmas da convicção pessoal" (CASCUDO, 2002, p. 343).

Também é necessário dizer que a associação entre Müntzer e Lutero indicada por Dappen no referido ofício foi negada pelo próprio Lutero, que em sua resposta a Dappen afirmou desconhecer o que "Thomas" havia pregado (ThMA 3, n. 6, p. 54). De todo modo, foi por causa da influência direta de Lutero junto ao Conselho da cidade de Zwickau que Müntzer fora contratado para substituir o pregador titular da Igreja de Santa Maria naquela cidade, o humanista Johannes Sylvius Egranus, que gozava de um período de férias. A permanência de Müntzer em Zwickau durou pouco menos de um ano, de maio de 1520 a abril de 1521, e foi marcada por eventos tumultuados, durante os quais o reformador contou com forte apoio da população, e até mesmo do Conselho, que só decidiu romper com ele quando sua oposição ao

[104] Texto original (latim): *Unde ergo exorta sunt, unde tam perversa questio originem duxit, qua sacerdos quidam dominum collectorem interrogativ: si dormirem cum commatre mea, an hoc etiam esset peccatum?* Tradução (em alemão): *Woher stammte denn eine so abwegige Frage, die ein Priester dem Herrn Collector gestellt hat: Wenn ich mit meiner Gevatterin schliefe, wäre das auch eine Sünde?*

próprio Egranus – que retornaria das férias para reassumir seu posto em setembro de 1520 – se tornou um elemento decisivo para o acirramento dos ânimos na comunidade.[105]

Logo em sua primeira pregação na Igreja de Santa Maria, em 17 de maio de 1520, Müntzer dirigiu críticas contundentes aos franciscanos de Zwickau e ao modo de vida dos monges em geral. De acordo com o registro de Peter Schumann, um dos principais cronistas do lugar, Müntzer teria dito no púlpito, "entre outras coisas, que os monges tinham bocarras das quais se poderia cortar meio quilo de carne, e mesmo assim continuariam com bocas suficientes" (ThMA 3, n. 10, p. 57).[106] Tanto a imagem usada por Müntzer quanto a hipérbole que fundamenta sua crítica são bastante características da linguagem e da cultura popular presentes na "praça", para usar a expressão consagrada por Bakhtin em seus estudos sobre a obra de Rabelais. Além disso, são indícios de um tipo de uso do púlpito já detectado por Peter Burke em suas análises sobre a cultura popular deste período, ou seja, fazer da pregação um modo de tradução e divulgação da cultura entre as classes subalternas. Na ausência de uma cátedra universitária ou de outra estrutura institucional que sustentasse seu projeto reformador, Müntzer recorrerá simultaneamente aos púlpitos e às gráficas para divulgar suas ideias e, desta forma, mediar o conteúdo de sua reflexão teológica para o "homem simples".

A tônica do discurso agradou e encontrou suporte entre o Conselho e grande parte da população. Porém, como era de se esperar, iniciou-se uma animosidade crescente entre Müntzer e os franciscanos que, do mesmo modo que seus irmãos de Jüterbog anteriormente, recorreram às autoridades eclesiásticas superiores. Com o propósito de apaziguar os conflitos, o duque Johann da Saxônia encarregou o oficial Wolf von Weiβenbach, juntamente com outros representantes, de conduzir as tratativas de reconciliação entre os Müntzer e os franciscanos. Como resultado, foi firmado um compromisso entre as partes, datado de 25 de agosto de 1520, de que cessariam os ataques mútuos, seja do púlpito ou de qualquer outro modo, de maneira explícita – isto é,

---

[105] Com o retorno de Egranus em setembro de 1520 para o posto de pregador titular da Igreja de Santa Maria, o Conselho de Zwickau decidiu oferecer a Müntzer o posto de pregador titular da Igreja de Santa Catarina também localizada na cidade e frequentada principalmente pelos tecelões. Um registro editado pelo cronista Peter Schumann – principal fonte para os atos de Müntzer em Zwickau –, datado da segunda metade do século 16, traz a seguinte informação: "1520, domingo primeiro de outubro, o mestre Johann Pultz Wolckenstein, durante aproximadamente um ano e meio pregador da Igreja de Santa Catarina, foi mudado daqui, pois Thomas Müntzer, o padre agitador, fora admitido em seu lugar, o qual promoveu pouco bem aqui ou em qualquer outro lugar, como se seguirá". Texto original (em alemão): *1520, sontags Remigii, ist magister Johan Wolckenstein, so 1 ½ jar alhie prediger gewest ist, zu Sankt Kattarinen, von hir gezogen, do ist Thomas Muntzer, der aufrurische pfaff, an seine statt angenomen worden, welcher wenig gutes alhie uns anders wo gestiefft hat wie folgen wirth* (ThMA 3, n. 28, p. 71).

[106] (...) *do hat er unter anderm gesagt, die munche hetten meuler, das man wol 1 pfund fleischs abschneiden konte, und behalten dennoch mauls gnug*.

nominalmente – ou indireta. A ênfase neste aspecto significava a interdição, inclusive, do uso de metáforas por parte de Müntzer na detração dos monges, recurso que ele dominava e usava com maestria, tornando sua comunicação bastante eficiente, tanto entre os círculos eruditos quanto populares e iletrados.

Neste mesmo documento, Wolf von Weiβenbach adverte ao Conselho que a presente animosidade entre Müntzer e os monges poderia criar dificuldades para a cidade que nem mesmo o duque poderia saná-las facilmente, uma vez que o "homem simples" se revoltaria contra o clero e as autoridades eclesiásticas, porque gostavam da pregação de Müntzer (ThMA 3, n. 24, p. 66-67). O fato é que as medidas adotadas para conter os conflitos tiveram eficácia apenas parcial e, de acordo com os registros históricos da cidade, em dezembro de 1520, alguns ouvintes da pregação de Müntzer expulsaram, debaixo de lama e pedra, o padre Niklas Hofer, da vila de Marienthal, que pertencia à administração da cidade de Zwickau. Hofer escapou por pouco de ter morrido já naquela ocasião, quando foi expulso do castelo. Todavia, o Conselho de Zwickau tomou partido para o lado de Müntzer e responsabilizou o próprio Hofer pelo tumulto, sob a alegação de que ele teria, anteriormente, acusado Müntzer e seus seguidores de hereges e malfeitores. Hofer acabou demitido do seu posto em 06 de fevereiro de 1521, transferido para a região de Zeitz – cerca de cinquenta quilômetros ao norte de Zwickau –, onde teria sido esfaqueado e morto, em 1523, por um seguidor de Müntzer (ThMA 3, n. 31 e 32, p. 72-74).[107]

Para não exagerar no peso da influência da pregação de Müntzer nos tumultos ocorridos em Zwickau, é preciso reconhecer novamente o ambiente alvoroçado e complexo que envolvia a cidade naquele período, semelhantemente ao que Natalie Krentz (2017) relatou sobre Wittenberg e fora descrito no primeiro capítulo desta tese. No caso de Zwickau, por exemplo, uma disputa que já se arrastava desde anos anteriores sobre a reforma do ensino na cidade serviu como pano de fundo para mais antagonismos, forçando o Conselho a publicar um protocolo

[107] Há dois relatos sobre este episódio, escritos por Peter Schumann e Hans Tretwein, ambos cronistas de Zwickau, com poucas e irrelevantes variações entre si. Eis o relato de Schumann: *1520, donnerstag, am tag Steffani, im weinacht feyertagen, hatt Thomas Muntzer, die zeit prediger zu Sankt Kattarinen, uff der cantzel durch sein anregen das volck bewegt, das sie einen prister, er Niclas Hofer, pfarrer zu Marienthal, mit kott und steinen von Sankt Kattarinen kirchhof ahn durchs schloβ naus den graben numb geworffen haben, das er kaum mit dem leben davon kam, darumb, das er Muntzern etwo gerugstrafft hatte. Ist [er] entlich durch Peter Kolben hauβ und hinden durch die gertten darvon komen etc*. Alguns especialistas nos estudos de Müntzer concordam que dificilmente ele teria incitado seus seguidores contra Hofer aberta e diretamente do púlpito, caso contrário o Conselho da cidade não o teria inocentado três dias depois do ocorrido. Deste modo, o episódio sugere que Müntzer nem sempre conseguia prever ou controlar as reações do povo às suas pregações e ensinos. Sobre as posições dos especialistas a respeito deste caso e também para informações sobre a morte de Hofer, confira ThMA, n. 32, p. 73, nota 4.

ameaçando punir quem quer que fomentasse agitação entre seus seguidores, nisto incluindo não somente os partidos antagonistas nas disputas sobre as reformas escolares, mas também Müntzer, Egranus – agora em oposição franca e aberta sobre os rumos dos movimentos reformadores – e os monges e sacerdotes da cidade (ThMA, n. 41, p. 80).[108]

Dentre os seguidores de Müntzer em Zwickau, destaca-se o grupo de tecelões liderados por Nikolaus Storch, posteriormente denominados de "profetas de Zwickau", os quais privilegiavam os sonhos e visões como fontes mais fidedignas da revelação divina, em relação aos textos escriturísticos e aos ensinamentos doutrinários da instituição eclesiástica. Alguns representantes do grupo, inclusive, se dirigiram a Wittenberg para discutir alguns tópicos essenciais de suas crenças com Lutero, em 1522, conforme anotações de Johann Agricola. Como Lutero se encontrava em seu "exílio" naquela ocasião, o colóquio transcorreu sob a liderança de Melanchton, com a presença de Müntzer e Karlstadt. O próprio Lutero, posteriormente, desqualificou o grupo e suas práticas espirituais, acusando-os de fanatismo (ThMA 3, n. 56, p. 100).[109]

A associação entre Müntzer e Storch também fora negativamente explorada pelos simpatizantes de Egranus, os quais, no auge das desavenças entre ambos sobre os rumos que as reformas deveriam seguir em Zwickau, publicaram uma série de escritos e poesias difamatórias (*Spottgedichte*) contra Müntzer na cidade.[110] Em determinada passagem, os seguidores de Egranus acusam Müntzer de preferir Storch e os serviçais (*die knapperey*) aos sacerdotes, considerando que Storch tivesse mais conhecimento bíblico e fosse mais espiritual do que estes, estando convencido mesmo de que ele "possuía o Espírito Santo"; além de "aprovar de púlpito que os leigos deviam se tornar nossos padres e prelados e assumir a responsabilidade pela prestação de contas sobre a fé etc.", "fomentando sapateiros e costureiros a pregar". Há,

---

[108] Eis o protocolo da decisão do Conselho, datado de 06 de março de 1521: *Gemayne zu fordern. Sall man uff morgen, dornstags, dy ganze gemeyne fordern lassen, ynen der schul ordenunge halber, item der predinger und der prister halber furhaltung und vleysige warnunge thun, das nymandt kaynen anhangk nach uffrur mache bei straff leybs und guts, der gleichen dy prister mitt fride und gemach zulasenn etc.* Para informações sobre as disputas em torno das reformas escolares, bem como sobre a discordância entre Müntzer, Egranus e a animosidade do clero católico-romano, confira ThMA 3, n. 41, p. 80, notas 2 e 4.

[109] Para informações sobre o colóquio supostamente ocorrido em Wittenberg, em 1522, confira ThMA 3, n. 56, p. 100, nota 3.

[110] Os seguidores de Müntzer também pregaram – literalmente – em alguns locais de Zwickau, cinco poesias difamatórias contra Egranus. Trata-se de um método literário muito usado nas disputas públicas do período e que indica a penetração social e o perfil de seguidores que ambos os pregadores tinham na comunidade. Alguns pesquisadores divergem sobre qual dos dois grupos iniciou a batalha de difamação e escárnio panfletários. Há três registros, em fontes distintas, sobre as poesias do grupo de Müntzer contra Egranus, que datam o ocorrido em 14 de abril de 1521, confira ThMA 3, n. 44-46, p. 90-92. Para informações sobre as *Spottgedichte* ou ainda *Streitgedichte* como instrumento de batalha nas disputas do período, bem como sobre a responsabilidade de um dos grupos por iniciar estes eventos, confira ThMA 3, n. 44, p. 90, notas 3 e 4.

inclusive, menção a uma "*Secta Storchitarum*", articulada sob a influência inegável de Müntzer, que pregava clandestinamente sobre "o juízo, como é habitual entre os hereges e malfeitores", e contava com "12 apóstolos e 72 outros discípulos" que reforçavam as obras de Müntzer (ThMA 3, n. 43, p. 86-87).[111] As acusações dos adversários de Müntzer evidenciam as tendências que já se manifestavam em sua reflexão teológica e atuação pastoral mesmo antes de Zwickau, a saber, a preferência pelos leigos e trabalhadores nos assuntos relativos à fé. A "*Secta Storchitarum*" poderia até mesmo, com algumas ressalvas, ser entendida como manifestação precoce das "Ligas" posteriormente organizadas por Müntzer em Allstedt e Mühlhausen.

Outro tópico de interesse para a presente tese é o argumento usado pelo próprio Egranus para desqualificar a pregação de Müntzer. De acordo com uma das poesias, desta vez elaborada pelos seguidores de Müntzer, Egranus teria difamado a formação e a cultura deste último. Alguns versos dizem: "(...) e [Egranus] disse, que ele [Müntzer] mal sentou sua bunda diante do Donatus / tal inveja dele você tem trazido há tempos" (ThMA 3, n. 43, p. 87).[112] Trata-se de uma referência às duas gramáticas latinas publicadas por Élio Donato († 380) e amplamente difundidas nas aulas de Latim durante os séculos 15 e 16. Com isto, Egranus queria dizer que Müntzer "possuía pouco conhecimento do Latim, e menos ainda uma educação humanista" (ThMA 3, n. 43, p.87, nota 30). O próprio Egranus, numa carta enviada diretamente a Müntzer em meados de fevereiro de 1521, se queixa do que este último estava propagando a seu respeito e afirma estar disposto "a não pagar mal com mal". Todavia, ao final, acrescenta: "Não é sem motivo que eu escrevi em alemão, pois percebo que seu espírito é desprezador do conhecimento teológico e de todos os escritos etc." (ThMA 2, n. 31, p. 78).[113]

---

[111] Eis o trecho no qual se encontram as referidas acusações: *Aber durch unartt Magistri Thomae Muntzers von Stolbergk, die zeytt auch prediger zu Sankt Katharinen, im anhengigk gemacht, die knapperey sich zu im gehalttenn, mitt ihn mehr conuenticula gehaltten dan bey wirdiger priesterschafftt. Dadurch sich entspunnen, das Magister Thomas fürgezogen die knapperey, furnemlich eynen mitt nahmen Nickell Storch welcher er so groß auff der cantzell ausplesentiert in fur alle priester erhaben als der eynige der do baß wisse die bibliam und hoch erkantt im geyst, zugleich sich auch gerümett, Magister Thomas er wisse furwahr, er hab heyligen geyst etc. Auß dieser unartt erwachsen ist, das Storch sich unterstandenn, neben Thoma winckell predigten auff gericht, als gewonheyt ist bey den pickardenn, die da auffwerffenn einen schuster ader schneyder zu predigen, also durch Magistro Thomam ist furgezogen wordenn diser Nickel Storch: und approbiertt auff der cantzell, die leyen mussen unser prelatenn und pfarrer werden und rechenschafftt nehmen des glaubens etc. Dadurch entspunnen und ein sprichwortt erwachsenn, Secta Storchitarum: auch unter inen also zugenommen das offentlich geredett, sie haben conspiriertt und congregiertt zwellf aposteln und zwen und siebenzig andere junger, solche und andere unartt durch Magistrum Thomam und seine hanthaber gestercktt...* (ThMA 3, n. 43, p. 86-87).

[112] *Und sprichst, er sey mitt dem donatt kaum vorn arsch geschlagenn / Solchen neyd hastu langst zu ihm getragenn.*

[113] *Daß ich teuczsch geschriben hab, ist nicht an vrsach gescheen, wan ich spuer, daß dein geist ein vorachter ist der kunst und aller schrifft etc.*

Já para os seguidores de Müntzer, Egranus era um avarento, que buscava uma vida regalada e não estava disposto a suportar os sofrimentos oriundos da cruz de Cristo, tópico absolutamente central para o advento da fé genuína, segundo a teologia de Müntzer. Em determinado trecho da poesia contra Egranus, lê-se que ele "destruiu para sempre a comunidade de Joachimsthal" – para onde Egranus se transferiu depois de sair de Zwickau –, pois sua avareza se alegrava com o dinheiro e a boa vida que levava entre os cidadãos do lugar. Além disso, Egranus é acusado de "usar suas prebendas para emprestar dinheiro a juros e, desta forma, rapar e esfolar o mundo" (ThMA 3, n. 43, p. 89).[114] É interessante observar como a expressão "rapar e esfolar" (*schindst und schabst*), uma alusão à mensagem do profeta Miqueias bastante conhecida e usada pelo "homem simples", reaparecerá nos escritos de Müntzer contra Lutero, às vésperas da guerra dos camponeses, em 1525, desta feita designando a atitude dos "senhores e príncipes".

Como desfecho das contendas com Egranus, Müntzer fora demitido de seu posto de pregador na igreja de Santa Catarina pelo Conselho da cidade, em abril de 1521. Todavia, os indícios de sua popularidade e apoio entre as classes trabalhadoras do local são evidentes no tumulto que se seguiu à sua saída, resultando na prisão de alguns tecelões que desejavam escoltá-lo em segurança para fora da cidade (ThMA 3, n. 49 e 51, p. 94-95). De Zwickau, Müntzer se dirigiu a Praga, onde permaneceu por pouco tempo, mas cujo contexto de sua estadia motivou a elaboração de um de seus escritos mais conhecidos, o "Manifesto de Praga" (*Prager Sendbrief*), publicado em novembro de 1521.

4.2.1 Praga, 1521: "Do povo, porém, eu não duvido...".

As fontes históricas sobre a passagem de Müntzer por Praga são poucas e foram redigidas algum tempo depois de sua morte.[115] Em um destes registros se lê que Müntzer chegou à cidade

---

[114] *Du hast den Thall vornicht zu aller zeytt / Nun lobstu in das man dir die dicken pfennige geytt / Du thust das nur, wen du sitzt im Thall bey dem getrencken / Das dir eyner auffn abentt ein kuches pro 20 gulden schencken / Du hast zuvor lehen pfarn geliehen auff zinβ, gellt / Damitt schindst und shabst die weltt*.

[115] Na coletânea de fontes históricas sobre Müntzer há apenas quatro documentos referentes à sua atuação em Praga. Todos eles são relatos de autores diferentes, publicados alguns anos após a execução de Müntzer. Três estão escritos originalmente em tcheco e um em latim. Na ordem em que estão dispostos no respectivo volume da edição crítica das obras de Müntzer, constam: *Thomas Müntzers Aufenthalt in Prag* (Estadia de Thomas Müntzer em Praga), datado do século 16, cuja autoria é de Jaroslav Charvát, cujo acesso foi censurado pelo regime nacional-socialista alemão até 1945; *Die Prager Chronik des Bartoš Písař über Thomas Müntzers Aufenthalt in Böhmen* (As crônicas de Praga de Bartoš Písař sobre a estadia de Thomas Müntzer na Boêmia), publicado por volta de 1530; *Chronik des Jiří Píseckí über Thomas Müntzers Aufenthalt in Böhmen* (Crônica de Jiří Píseckí sobre a estadia

acompanhado de outro cidadão de Zwickau e "ministrou o corpo e o sangue do Senhor em ambas as formas ao povo comum de ambos os sexos". Além disso, o documento menciona que, ainda em Zwickau, "500 pessoas receberam o sacramento de suas mãos". Curiosamente, o autor vincula Müntzer a Lutero, descrevendo-lhe como "um alemão erudito" (*ein gelehrte Deutscher*), "mestre e monge", vindo da parte "de Lutero até a Boêmia". Em Praga, Müntzer teria pregado em duas importantes igrejas: na *Theinkirche* – "um importante centro do utraquismo de esquerda naquele período" –, onde pregou em alemão e latim; na *Bethlehemskapelle*, onde se pregava em tcheco e, "em 1402, Jan Hus ocupou o posto de pregador, transformando o local num importante centro de preparação do movimento hussita revolucionário" – Müntzer contava com o auxílio de um tradutor para os seus sermões; e na *Corpus-Christi-Kappele*. Por fim, o documento informa que, depois disso, "Müntzer foi alojado pelos senhores, e às custas deles, na faculdade, entre os mestres" (ThMA 3, n. 60, p. 105).[116] Todavia, rapidamente Müntzer fora arrastado para o contexto profundamente conflituoso do lugar, envolvendo-se em disputas que resultaram em sua prisão domiciliar e posterior expulsão da cidade.[117]

4.2.3 Allstedt, 1523-1524: o centro teológico de Müntzer.

---

de Thomas Müntzer na Boêmia), publicado em latim entre 1528 e 1529; e *Jan Hodějovský von Hodějovský d. Ä. über Thomas Müntzer in Böhmen* (Jan Hodějovský von Hodějovský, o Velho, sobre Thomas Müntzer na Boêmia), publicado entre 1534 e 1539. Tais documentos corroboram as teses defendidas por pesquisadores que enfatizam a existência de projetos reformadores concorrentes nas primeiras décadas do século 16, bem como permitem observar indícios da prevalência do projeto luterano, que seria consolidado na última metade do século. Confira ThMA 3, n.60-63, p. 105-108, inclusive as respectivas notas de rodapé de cada documento.

[116] Eis o documento, conforme a tradução para o alemão constante da referida obra (o original está em tcheco): *In diesem Jahr kam ein gelehter Deutscher von Doktor Martin Luther nach Böhmen, der Magister und Mönch Thomas, zusammen mit einem zweiten aus Zwickau, zuerst nach Saaz und von dort nach Prag. Dieser teilte den Leib um das Blut des Herrn unter beiderlei Gestalt dem gemeinen Volk beiderlei Geschlechts aus; an die 500 Menschen empfingen ihn aus seinen Händen in Zwickau. Auch in Böhmen tat er dies in der Theinkirche und predigte hier Gottes Wort in deutscher und lateinischer Sprache, ebenso in der Bethlehemskapelle und in der Corpus-Christi-Kapelle. Danach brachten ihn die Herren auf ihre Kosten im großen Kolleg inmitten der Magister unter.* Para informações sobre as igrejas em que Müntzer pregou em sua estadia em Praga, confira ThMA 3, n. 60, p. 105, notas 3, 4 e 5. Pelo contexto das informações, pode-se concluir que o "*großen Kolleg*" no qual Müntzer ficou acomodado era um dos prédios da *Karlsuniversität* de Praga. Confira ThMA 3, n. 62, p. 107, nota 2.

[117] Para informações sobre os conflitos em Praga e arredores, ocasionados pelas divergências teológicas de diferentes grupos e frequentemente descambando para tumultos nas ruas, com brigas, de fato, entre os envolvidos, confira os três excertos das crônicas sobre a estadia de Müntzer na Boêmia em ThMA 3, n. 61-63, p. 106-108. É importante notar que, apesar de todas as fontes serem posteriores aos eventos de maio de 1525, Müntzer ainda é descrito como correligionário de Lutero, sendo até mesmo chamado de *Magisters Thomas Lutheranus* por um dos cronistas que relata fatos ocorridos em 23 de junho de 1521. Confira ThMA 3, n. 63, p. 108.

Saindo de Praga, Müntzer perambulou por algumas localidades, sem que haja registros significativos de sua atuação, até se estabelecer como pastor na cidade de Allstedt, no ano de 1523 (ThMA 3, n. 74, p. 122-123).[118] Allstedt se tornou o principal centro de reflexão teológica e atuação pastoral de Müntzer, a ponto de ele ser designado pelo adjetivo gentílico "*der Alsteter*" ou "*der Alstetter*" na correspondência oficial dos anos de 1524 e 1525, bem como nos protocolos de audiências e interrogatórios que se seguiram aos eventos trágicos de maio de 1525 em Frankenhausen.[119] Em Allstedt, Müntzer publicou suas traduções litúrgicas, intituladas *Deutsches Kirchenamt* (1523)[120]; *Ordnung und Berechnung des Deutsches Amtes zu Allstedt* (1524)[121]; e *Deutsche Evangelische Messe* (1524).[122] Também são deste mesmo contexto os dois escritos nos quais ele discorre sobre sua compreensão a respeito da origem e da natureza da fé cristã legítima, intitulados *Protestation oder Entbietung* [Protesto ou Chamamento] e *Von dem gedichteten Glauben* [Da fé fictícia]; além do conhecido sermão que pregou na capela do castelo de Allstedt, diante do duque João da Saxônia e seu filho, João Frederico, originalmente intitulado *Auslegung des zweiten Kapitels des Buches Daniel* [Interpretação do segundo capítulo do livro de Daniel], mas amplamente divulgado como *Die Fürstenpredigt* [Sermão aos Príncipes], todos publicados no ano de 1524.

---

[118] O primeiro registro da presença de Müntzer em Allstedt constante da coletânea de fontes a seu respeito é uma anotação sobre seu casamento com uma "freira renegada", isto é, que abandonara o convento, em abril de 1523. Trata-se de Ottilie von Gersen, com quem Müntzer supostamente teria tido um filho no início de 1524 e estava grávida quando da decapitação de seu marido, em 1525. Eis o registro original (em latim): *Magister Thomas Munzer duxit sibi legat. Uxorem monialen apostatam paucis diebus post Pascae 1523, pro tunc pastor in Alstedt situm prope Isleben ad miliaria duo distans.* Tradução (em alemão): *Magister Thomas Müntzer hat wenige Tage nach Ostern 1523 eine abtrünnige Nonne zur rechtmäßigen Ehefrau genommen. Er war damals Pastor in Allstedt, das in der Nähe von Eisleben liegt, ungefähr zwei Meilen entfernt* [Mestre Thomas Müntzer tomou por esposa legítima uma freira apóstata – isto é, que renegou seus votos –, poucos dias após a Páscoa de 1523. Ele era, naquela ocasião, pastor em Allstedt, que fica na região de Eisleben, cerca de duas milhas distante]. Para informações sobre o período probatório como pastor que Müntzer cumpria desde março de 1523 em Allstedt, bem como para o nascimento de seu primeiro filho com Ottilie von Gersen em 1524, confira ThMA 3, n. 74, p. 123, notas 5 e 6.

[119] Confira, por exemplo, ThMA 3, n. 131, p. 201: *Am tage Luciae desselben Jahrs sindt die beide, Alsteter und Pfeiffer, wiederumb in die stadt komen...* [No dia 13 de dezembro deste mesmo ano (1524), ambos, o *Allstedter* e Pfeiffer, retornaram novamente à cidade...]; ThMA 3, n. 135, p. 215: *Der Alstetter hat eyn weyβ fenleyn von ettlichen und xxx elnn zendels machen und darane eynen regenbogen mit den worten, verbum domini maneat in etternum, und eynn reym laudende, diβ ist das zeychen des ewigen bundt Gotes...* [O *Alstetter* fez uma bandeira branca com alguns (?) metros de seda e nela um arco-íris com as palavras *verbum domini maneat in etternum* (A Palavra de Deus vai permanecer na eternidade), e uma rima correspondente, este é o sinal da eterna aliança de Deus...].

[120] Trata-se de uma liturgia para os ofícios religiosos realizados durante a semana em Allstedt, compreendendo os períodos litúrgicos do Advento, Natal, Paixão, Páscoa e Pentecostes.

[121] Trata-se de um texto que procura esclarecer e justificar os diferentes momentos da celebração religiosa. Diferentemente dos outros dois textos litúrgicos, a finalidade da *Ordnung und Berechnung...* era instruir a comunidade sobre o sentido do que estavam celebrando e como aquilo se relacionava com a experiência autêntica da fé cristã, de modo que todos participassem conscientemente das celebrações.

[122] Trata-se da liturgia da missa propriamente dita, conforme a versão já conhecida das celebrações católico-romanas, mas totalmente traduzidas para o alemão, compreendendo os seguintes períodos litúrgicos: A encarnação de Cristo, nosso redentor; O nascimento de Cristo; A paixão ou o sofrimento de Cristo; A ressurreição de Cristo; O Espírito Santo.

De acordo com as fontes, Allstedt foi o palco da crescente e irreversível oposição de Müntzer às autoridades "seculares" – isto é, os senhores locais – bem como a Lutero e seu projeto reformador, uma vez que este tomara partido para o lado das autoridades seculares. Em uma carta datada de 21 de setembro de 1523, o conde Ernst von Mansfeld se queixou ao Conselho e ao administrador da cidade, Hans Zeiβ, por causa de uma pregação de Müntzer no dia 13 de setembro daquele ano. De acordo com o conde, Müntzer teria dito no púlpito, diante de todo o povo, que ele era "um ímpio herege e um opressor, dentre outras palavras más e depreciativas" (ThMA 3, n. 76, p. 124).[123]

Ernst von Mansfeld se disse gravemente ofendido e exigiu a prisão imediata de Müntzer a Hans Zeiβ – à época uma espécie de administrador, delegado, fiscal etc. da cidade[124] – e os demais membros do Conselho. Em resposta à solicitação do conde, Zeiβ e o Conselho escreveram a ele se recusando a cumprir tal ordem, alegando que "conforme consta da palavra de Deus", não seria de sua competência interferir nos assuntos religiosos. Além disso, manifestaram sua esperança de que o conde não tomasse qualquer medida efetiva "e sem motivo contra eles ou o Conselho, satisfazendo-se com a presente resposta". Todavia, anteciparam sua disposição para se apresentar, tranquila e obedientemente, diante do príncipe-eleitor da Saxônia, caso o conde entendesse ser conveniente que o episódio não passasse desconsiderado (ThMA 3, n. 77, p. 125).[125]

Diante desta resposta, o conde Ernst se dirigiu pessoalmente ao príncipe Frederico, o sábio, pedindo a prisão de Müntzer como retaliação pelas suas palavras ofensivas e restituição da honra ofendida do conde. Nesta carta, Ernst von Mansfeld informa ao príncipe-eleitor que Müntzer o teria difamado porque ele supostamente "proibira seus subordinados de frequentar a pregação e as missas" de Allstedt (ThMA 3, n. 79, p. 127).[126] O conde rejeita esta acusação, afirmando que "nunca impediu ninguém de ouvir o evangelho ou a palavra de Deus, nem o faria

---

[123] (...) *uff offener canzel vor allem volgke eyn ketzerischen schalgk und schindtfessel mit andern bosen und lesterlichen worten außgeruffen.*

[124] O termo que designa a função de Hans Zeiβ no período é "*Schosser*", algumas vezes também com a grafia "*Schösser*".

[125] *Das uns aber solt [gebühren], auf euer gnaden begern, inen eyn und annemen, wissen wir, nachdem solichs das wort Gottes anlanget, auch sye als noch zcur zceyt fur geystlich gehalten und geachtet nicht zuthun, wollen uns auch verhoffen, euer gnaden werden etwas tetlichs oder one grundt widder uns oder das ampt nichts furnemen, sondern sich an gethaner antwort setigen lassen. Werdt aber euer gnaden uns befhel von unserm gnädigen herrn, dem churfürsten zu Sachsen, brengen, das euer gnaden inen mit fordern rechten nicht redlos lassen wolten, wollen wir uns auch wissen zuhalten, dan euer gnaden dinst und willen zwthune, seynt wir unbeschwert und willigk.*

[126] (...) *das ich meynen underthanen des orths zcur predigt und dem ampt der messe zuhe gehen solt verboten haben.*

voluntariamente" (ThMA 3, n. 79, p. 127).[127] Entretanto, sua argumentação revela uma disputa político-teológica cujas origens remontam aos embates ocorridos desde anos anteriores entre católicos e reformadores, mais precisamente às decisões tomadas no contexto da Dieta de Worms, em 1521.

Como adepto da fé católica, Ernst von Mansfeld acusava Müntzer de ter realizado "inovações" no ritual da missa, dentre outras coisas. Deste modo, ele apelou ao "mandato imperial" – a saber, o Édito de Worms de 8 e 26 de maio de 1521 – no qual constava que "cada um deveria garantir que seus subordinados não realizassem quaisquer inovações desta ou outras formas". Portanto, sob alegação de "proteger seus subordinados de escândalos que pudessem advir de lá", o conde os proibira de frequentar as celebrações em Allstedt (ThMA 3, n. 79, p. 127).[128] Tal proibição entrou em vigor em maio de 1523, desencadeando as ofensivas de Müntzer e a série de reclamações feitas pelo próprio conde.

Em 22 de setembro de 1523, portanto no contexto imediato das queixas dirigidas pelo conde ao Conselho de Allstedt e ao príncipe-eleitor, Müntzer escreve uma carta endereçada ao próprio Ernst von Mansfeld, a qual assina pela primeira vez com a autodesignação "Thomas Müntzer, um exterminador dos incrédulos" (*Thomaß Muntzer, eyn verstorer der vnglaubigen*) (ThMA 2, n. 63, p. 199). O teor da carta revela a profunda indignação de Müntzer pelas interferências do conde e sua resoluta disposição de confrontá-lo diante do mundo inteiro, seja por meio da pregação ou dos seus próprios escritos. Nas palavras dele:

> Sobre isso falei e me queixarei a todas as pessoas cristãs, de que você foi tão insolente e se atreveu a proibir o santo evangelho; e se você (perante Deus) insistir em tais proibições violentas e absurdas, então, a partir do dia de hoje, enquanto me restar um fio de vida, não apenas diante da Cristandade, mas também em algumas outras línguas, farei traduzir meus livros contra ti, te denunciando e classificando como um homem atormentado e imprudente para os turcos, pagãos e judeus, e te manchando sobre o papel. E você saberá que, em coisas justas e importantes tais como estas, não temerei nem mesmo o mundo inteiro (ThMA 2, n. 63, p. 196-197).[129]

---

[127] *Dyeweyl ich dan das ewangelium oder das wort Gottes zu horen nyhe verbothen, auch noch ungerne thun wolt...*

[128] *Nachdem dan von gemeltem pfarrer eyne neuerung mit haldunge der messe und sonst furgenomen, habe ich auff keyserlich mayestat mandat, dorinnen under anderm vorleybt, das eyn ider bey seynen underthanen verschaffen sal, keyne neuerunge der oder ander gestalt furzunemen, den meynem dohin umb verhutunge ergernuß, so dorauß entstehen mocht, zu gehen verbothen.*

[129] *Dorauff habe ich gesaget vnd wils allen christhgleybigen menschen klagen, das ir so kiene seyt vnd dorfft das heylige ewangelium vorbiten, vnd wan ir (do Got vor sey) in solichem toben vnd vnsynnigen vorbiten wurdet verharren, so wil ich euch nach vff den heutigen tagk, weyl sich in mir eyn aderleyn regt, nicht alleyne vor der christenheyt, sondern meyne bucher auch widder euch in manchen zcungen lassen dolmetzschen vnd euch den Turgken, heyden und Juden eyn verryssen, vnwitzigen menschen schelten vnd ausschreyhen vnd aufs papir kligken. Vnd ir solt wissen, das ich in solichen mechtigen vnd rechten sachen auch dye gantze welt nit forchte.*

Esta carta é importante não apenas por manifestar as posições de Müntzer no debate com o conde Ernst von Mansfeld, mas também por revelar a plena consciência de que sua pregação e seus textos, além da alegada função de instruir ouvintes e leitores no tocante à fé cristã genuína, também poderiam servir como instrumentos para influenciar a opinião pública. Tal consciência e capacidade são indispensáveis no processo de tradução cultural, conforme Peter Burke explica quando trata dos "anfíbios culturais" ou dos indivíduos culturalmente bilíngues, como já se mencionou no primeiro capítulo desta tese (BURKE, 2010, p. 107).

Além disso, Müntzer apresenta nesta mesma carta um argumento central para sua compreensão do que era necessário para uma experiência autêntica da fé cristã, isto é, o temor exclusivo a Deus. Ensinar o temor de Deus era, por sinal, a tarefa indispensável de todos aqueles que exerciam autoridade sobre as pessoas e, neste quesito, o conde havia fracassado drasticamente. De acordo com Müntzer:

> Cristo condenou aqueles que roubam as chaves do conhecimento de Deus, Lucas 11, 52. A chave do conhecimento de Deus, porém, é isto: que se governe o povo de tal modo que ele aprenda a temer somente a Deus, Romanos 13,3; pois um início da correta sabedoria cristã é o temor do Senhor. No entanto, você [ou seja, o conde Ernst von Mansfeld] deseja ser mais temido do que Deus, como eu provarei através de suas obras e mandato; então, você é aquele que rouba a chave do conhecimento de Deus e proíbe o povo de ir à igreja, não podendo oferecer nada melhor (ThMA 2, n. 63, p. 197).[130]

As desavenças geradas por este episódio jamais seriam solucionadas e se constituiriam no cerne do confronto de Müntzer com as autoridades seculares locais. Novas proibições da mesma natureza seriam promulgadas no ano seguinte, inclusive pelo duque George da Saxônia, que ameaçou prender e punir os habitantes dos territórios sob seu domínio que desobedecessem suas ordens para não frequentar as missas de Allstedt, em fevereiro de 1524. Não demorou muito até que as ameaças saíssem do papel e se concretizassem em atos violentos, tornando o ambiente da cidade e seu entorno significativamente tenso e perigoso.

---

[130] *Christus schreyhet zceter vber dye, dye do wegknemen den schlussel der kunst Gottes, Luce am 11. Der schlussel aber der kunst Gottes ist der, das man dye leuthe domit regire, das sye Gott lernen alleyne forchten, Ro. 13, dan eyn anfangk der rechten christlichen weysheyt ist dye forcht des herrn. Nuhn ir aber wolt mehr dan Got geforcht seyn, wye ich dan durch euer wergk und mandat beweysen will, so seyt ir, der den schlussel der kunst Gots wegknemeth vnd verbitet den leuthen, in dye kirchen zw gehen, vnd vermoget doch nit eyn bessers.*

No dia 24 de março de 1524, a capela de Mallerbach, em Allstedt, foi saqueada e posteriormente incendiada. Diante do ocorrido, a abadessa do convento de Naundorf, a quem a capela pertencia, exigiu de Hans Zeiβ a prisão imediata de todos os envolvidos. Sob pressão das autoridades locais, Zeiβ efetuou a prisão de Ciliax Knauth, membro do Conselho, e planejava mais prisões para os próximos dias. Temendo as iminentes represálias, os cidadãos de Allstedt se armaram, já provavelmente sob influência da Liga formada por Müntzer "para defender o Evangelho" (ThMA 3, n.88-90, p. 135-138). Acuado entre as ameaças dos senhores locais e a resistência passiva, mas agora armada, da população da cidade, Zeiβ passou a se distanciar de Müntzer e, com isso, abriu uma fissura na cumplicidade, até então firmemente encontrada em Allstedt, entre o Conselho, a comunidade e os pregadores.[131]

Mesmo que Müntzer não fosse acusado de envolvimento direto no saque e destruição da capela, é interessante observar sua avaliação sobre o ocorrido, que também oferece indícios sugestivos de sua interação com a religião popular. Em um ofício enviado pelo Conselho e toda a comunidade de Allstedt (*die ganze Gemeinde zu Allstedt*) ao duque João da Saxônia, por volta de 14 de junho de 1524, no qual a influência de Müntzer é inegavelmente percebida na estrutura e na linguagem do documento, os remetentes afirmam que sempre foram obedientes às ordens do príncipe-eleitor, mesmo quando este restabeleceu o direito da abadessa do convento de Naundorf de cobrar impostos e dízimos da população de Allstedt, "dos quais eles desejariam se livrar, sem rebelião" (*vff das wir vns ye yrer on empoerung mochten entledigen*) (ThMA 2, n. 76, p. 253-254).

E, apesar do convento possuir extensões territoriais maiores do que aquelas de propriedade de ambos os príncipes juntos na cidade, Conselho e comunidade se queixavam apenas de serem acusados e responsabilizados pelos atos praticados contra a capela de Mallerbach e uma outra, situada no vilarejo próximo da cidade, também pertencente ao convento de Naundorf, de cujas ruínas os camponeses retiravam pedras para usar como material de construção, fato sobre o qual

[131] A respeito do saque e do incêndio da capela de Mallerbach, há 15 documentos anexados ao volume 2 da edição crítica das obras de Müntzer, que trata de suas correspondências. Conforme se verifica nestes documentos, a participação direta de Müntzer não foi levada em consideração pelas autoridades envolvidas na investigação do ocorrido, que preferiram restringir as medidas ao nível do governo secular. Confira ThMA 2, p. 509-532. Todavia, Zeiβ usou a oportunidade para reforçar seu pedido ao príncipe-eleitor para que Müntzer pudesse expor suas doutrinas perante uma audiência adequada de teólogos e aberta ao público, como o próprio Müntzer exigira, ao invés de se submeter ao crivo exclusivo dos teólogos de Wittenberg, liderados por Lutero e a portas fechadas. Esta seria, de acordo com Zeiβ, uma medida necessária para se evitar uma rebelião na cidade (ThMA 2, p. 526-530). A conduta de Zeiβ em relação a Müntzer, apesar do distanciamento evidente entre ambos a partir dos eventos de junho de 1524, permaneceu marcada por forte ambiguidade. Para informações a respeito da prisão de Ciliax Knauth, bem como sobre o armamento da população em Allstedt, confira ThMA 3, n. 87, p. 134, nota 1.

a abadessa também se queixava. Diferentemente desta última, a capela de Mallerbach era um ponto de peregrinação muito estimado, possuindo também um famoso mercado anual que ocorria em suas mediações. Todavia, de acordo com os remetentes do ofício, "o pobre povo, por desconhecimento e àquele tempo inconscientemente, honrava e adorava o diabo em Mallerbach sob o nome de Maria" (ThMA 2, n. 76, p. 255).[132] Assim sendo, Conselho e comunidade se recusavam a prender, por solicitação do diabo, aquele "povo piedoso e de coração reto que destruiu este mesmo diabo" (ThMA 2, n. 76, p. 255).[133]

Como se pode observar, a capela de Mallerbach, como local de peregrinação consagrado a Maria, certamente gozava das constantes manifestações da devoção popular, para quem Maria e os santos sempre foram mais próximos e queridos do que o próprio Jesus Cristo, conforme comprovam os estudos de Gurevich (1993, p. 217) e Cascudo (2002, p. 405-411 e 419-424). Assim sendo, é muito difícil conceber que a destruição da capela fosse iniciativa de camponeses ou de praticantes da religião popular. Ao invés disso, o evento sugere o crescente conflito entre a instituição eclesiástica e algumas parcelas da população da cidade, que se sentia injusta e economicamente explorada. Para esta parcela da população, a teologia de Müntzer, que não se coaduna com a doutrina oficial, mas, ao mesmo tempo, mantém claras reservas quanto aos motivos da devoção popular, fornece um fundamento teológico que justifica suas atitudes radicais.

Também é desta camada da sociedade que advêm os principais líderes das Ligas organizadas por Müntzer para reagir às ofensivas dos senhores locais contra os frequentadores das missas em Allstedt (ThMA 3, n. 90, p. 137-138; n. 175, p. 270-271). Com relação à formação e propósito das Ligas, é importante considerar as afirmações de Hans Zeiβ em um relatório enviado ao duque João da Saxônia, irmão de Frederico, o sábio, e herdeiro do título de príncipe eleitor após a morte deste último, em maio de 1525. Em seu relato, datado de 28 de julho de 1524, Zeiβ menciona o violento ataque protagonizado por Friedrich von Witzleben contra algumas pessoas que se dirigiam a Allstedt para participar das missas. Este evento se tornou o epicentro dos conflitos de Müntzer contra os senhores locais e a principal causa que motivou suas medidas defensivas.

---

[132] (...) *das die armen leuthe aus vnuorstand zcur zceit vnbewusst den teufel zcu Mallerbach vnter dem namen Marie geehret vnd angebett haben.*

[133] *Szo nu derselbige teufel vorstoret ist durch gutherzcige frume leuthe, wie solten wir dan dozcu helffen, das solche vmb des teufels willen solten angenommen werden vnd gefenglich gesettzet?* Para informações sobre a capela de Mallerbach e a outra capela mencionada acima, confira ThMA 2, n.76, p. 254, notas 9 e 10.

De acordo com Zeiβ, "o povo de fora" (*das frembde volck*) caminhava até Allstedt para ouvir a pregação de Müntzer e "as circunvizinhanças proibiram seus subordinados" de virem (ThMA 3, n. 97, p. 147).[134] Porém, tais proibições não foram pacificamente acolhidas pelo povo. Pelo contrário, Zeiβ relata que muitos se insurgiram aos montes contra as torres da cidade e alguns conseguiram escapar e chegar até Allstedt.[135] Neste contexto, Friedrich von Witzleben decidiu investir contra seus subordinados em Schönewerda, aprisionando alguns deles. A maioria, no entanto, conseguiu escapar e, de acordo com o relato de Zeiβ, acusava Friedrich von Witzleben de ter-lhes tomado alguns privilégios (*privilegion*) – provavelmente se referindo a provisões permitidas de serem estocadas – e até dinheiro em espécie que guardavam na igreja. De acordo com Zeiβ, "este povo andava pela cidade relatando e se queixando de que não intentaram qualquer maldade contra Friedrich von Witzleben, mas, pelo contrário, todo o bem, a proteção e o conforto" (ThMA 3, n. 97, p. 147).[136]

Friedrich von Witzleben era cavaleiro, católico (*altgläubiger*) e possuía propriedades ao redor de Allstedt. Por ocasião da Guerra dos Camponeses, tornou-se o principal comandante das tropas do conde Ernst von Mansfeld. No episódio relatado por Zeiβ, ele investiu contra seus subordinados fortemente armado, com muitos soldados a cavalo e muitos outros a pé. Ainda de acordo com Zeiβ, o povo que escapou desta investida alegava "não ter fechado nenhuma ponte, nem trancado qualquer porta, seja durante o dia ou noites, e ainda ter permanecido ininterruptamente em suas moradias, com mulheres e crianças, naquele mesmo dia, e deste modo, inesperada e inadvertidamente, sendo atacados de surpresa" (ThMA 3, n. 97, p. 147).[137]

Um ofício enviado pelo próprio príncipe-eleitor, Frederico, o sábio, a Zeiβ, datado de 24 de abril de 1525 – nove meses depois do ocorrido e menos de um mês antes da batalha de Frankenhausen – indica a relevância dos eventos ocorridos em Schönewerda para os conflitos entre Müntzer, os cidadãos de Allstedt e suas circunvizinhanças e as autoridades seculares locais. Friedrich von Witzleben escreveu diretamente ao príncipe-eleitor para apresentar sua versão dos fatos, pelos quais tinha sido acusado de causar revolta entre os camponeses e, consequentemente, fora multado por Zeiβ. O cavaleiro pede que o príncipe-eleitor suspenda as

---

[134] (...) *und die umbligende nachparshafft verbeutt es iren untersassen, hihere zur predigt zugehen...*
[135] (...) *so wils das volck nicht lassen und werden mit hauffen in die thürme und steck geworffen, und die so entlauffen komen hihere* (ThMA 3, n. 97, p. 147).
[136] (...) *und dieselbe leuthe gehen im lande umb, berichten und klagen, das sie sich keynes argen zu im versehen, sondern alles guten, schutz und drosts...*
[137] (...) *haben auch weder prücken noch thore am tag noch nachts zugeschlossen, habe auch bey in in seyner behausung mit weib und kynder on unterlaβ auch denselben tag gewonett, und also ungewarnett und unverwart uberfallen.*

penalidades impostas sobre ele e se satisfaça com seu pedido de desculpas. Confessa que se encontrou com alguns camponeses nos campos pertencentes a outros senhores, nos arredores de Allstedt, e indagou deles para onde estavam indo. Os camponeses, então, informaram que se dirigiam para a pregação em Allstedt. Friedrich von Witzleben, por sua vez, retrucou, acusando-lhes de planejarem praticar maldades e recomendando que retornassem. Como eles resistiram às suas ordens, o cavaleiro admitiu ter galopado até eles e ferido apenas um camponês com a lança, enquanto seus servos atiraram contra os camponeses, sem que os tiros tivessem ferido alguém (ThMA 3, n. 90, p. 309). Como resultado destas agressões, muitos adeptos dos movimentos reformadores em Schönewerda, Sangerhausen e outras cidades próximas de Allstedt, fugiram para lá em busca de asilo.

Evidentemente, Müntzer se posicionou acerca destes fatos. Em 22 de julho de 1524, ele escreve a Zeiβ, recomendando que este último informasse aos príncipes por escrito dos atos praticados pelo "grande usurpador Friedrich von Witzleben" (*der ertzrewber Fridrich vom Witzleben*). Para Müntzer, o cavaleiro "perturbou a paz da comunidade e, por isso, ele é o símbolo de todos os tiranos e a causa de toda a revolta" (ThMA 2, n. 90, p. 303).[138] Na mesma ocasião, Müntzer eleva o tom contra os senhores locais e as autoridades seculares a serviço deles, insistindo com Zeiβ que não extraditasse as pessoas que buscaram proteção em Allstedt, por serem perseguidas por causa de sua fé. Caso esta decisão fosse tomada, eles estariam "oferecendo aquelas pessoas como carne para o matadouro" (*dye leuthe auff dye fleyβbanck zu opfern*), o que claramente contrariava os princípios do evangelho. Ao invés disso, eram os tiranos, "que são abertamente diabos vivos" (*sye offenbarliche lebendige teufel seynt*) – metáfora usada por Müntzer para designar todos que reivindicavam para si a obediência só devida a Deus –, que deveriam ser "enforcados como cães raivosos" (ThMA 2, n. 90, p. 300-301; n. 92, p. 313).[139]

É neste contexto que a Liga de Allstedt passa a ser organizada. Assim, para que sua motivação não seja exagerada e equivocadamente compreendida como iniciativa revolucionária, é preciso considerar o cenário imediato no qual Müntzer propõe a organização dos cristãos em ligas, conforme descrito acima. Além disso, é importante atentar para os argumentos teológicos que

---

[138] *Ich rathe euch, na dye fursten selbern zu schreyben (wyewol es yhn villeycht spotlich ist) von dem ertzrewber Fridrich vom Witzleben, das ehr den gemeynen frid auffgehaben hat, domyt er dan aller tyrannen figur vnd orthsprungt aller emporung ist.*

[139] *Nue sye aber nit alleyne widder den glauben, sundern auch widder [yhr] naturliche recht handelen, so muβ man sye erwurgen wye [dye] hunde* (ThMA 2, n. 90, p.300-301). *Do hab ich gesagt, wan der amptman von Sangerhausen adder ander tyrannen hyeherkemen, dan solten sye nicht gedencken, das yhr alten kramantzen solten stadthaben, nachdem sye den christenglauben offentlichen wollen ausroten, sundern man solte sye erwurgen wye dye wutenden hunde* (ThMA 2, n. 92, p. 313).

ele apresenta novamente a Hans Zeiβ, desta vez em uma carta enviada poucos dias depois daquelas mencionadas no parágrafo anterior, em 25 de julho de 1524. Conforme explica na carta, Müntzer fundamentou sua pregação sobre a Liga (*der Bund*) na passagem de 2Reis 22, onde se leem as narrativas sobre a descoberta do "livro da Lei" no templo de Jerusalém, pelo sumo sacerdote Hilquias. Diante de tal fato, o rei Josias faz proclamar uma cerimônia de renovação da aliança (*der Bund*) com Deus entre o povo (2Reis 23) (ThMA 2, n. 93, p. 317-318).

O propósito de Müntzer era constituir "uma Liga de tal maneira que reunisse o povo comum com os oficiais piedosos unicamente pela causa do evangelho" (ThMA 2, n. 93, p. 320).[140] É de inegável importância atentar, no entanto, para as considerações que Müntzer faz logo em seguida:

> Se, porém, crimes e abusos se encontrarem nela, desvirtuando uma tal liga, então se deve entrega-los aos seus tiranos ou até mesmo corrigir tais coisas quando se manifestarem. Também deverá ser claramente compreendido na liga, especialmente por causa dos trabalhos e impostos, que os seus membros não devem pensar que estarão dispensados de entregar aos seus tiranos o que lhes é devido; pelo contrário, devem manter, como o filho de Deus fez com Pedro, Mateus 17.24-27, para que alguns homens maus não pensem que nós nos coligamos para conservar as coisas deste mundo (ThMA 2, n. 93, p. 320-321).[141]

Aqui fica evidente que Müntzer não pretendia eliminar as diferentes classes sociais existentes em Allstedt, nem suspender ou revolucionar o ordenamento social vigente no lugar. E mesmo quando, posteriormente, em Mühlhausen, levar adiante uma proposta para eleição de um novo Conselho na cidade, publicando, juntamente com Heinrich Pfeiffer, por volta de 24 de setembro de 1524, "onze artigos biblicamente fundamentados para um regimento da cidade que manifeste a vontade de Deus", Müntzer não fomentará transformações revolucionárias no sentido sociopolítico do termo. Ao invés disso, seu foco recairá sempre sobre as medidas necessárias para que uma experiência autêntica da fé cristã, conforme ele a concebia, fosse viável e possível a todas as pessoas. Conforme está expresso na conclusão deste mesmo documento:

---

[140] *Sunder es muβ eyn beschydner bund gemacht werden yn solcher gestalt, das sich der gemeine man mit frummen amptleuthen vorbinde alleyne vmbs euangelion willen.*

[141] *Wan aber daruber buben vnd schelck darvnter weren, zu miβbrauchen solchs bundes, so sol man sye yren tyrannen vberantworten ader selbst nach gelegenheit der sache richten. Auch musthe das sunderlich der fronden halben ym bunde hoch vorfasset werden, das dye bundgenossen nit dorffen dencken, das sye durch das solten gefreyet werden, yren tyrannen nichts zu geben, sundern sollen sich halten, wye der son Gottis mit Petro than hat, Matt. am 17., auff das etliche bose menschen nit dorffen gedencken, das wyr vnβ vmb der creaturn willen zu behalten vorbunden hetten.*

> Também é de nossa total opinião e decisão, que todos os nossos atos e obras sejam conservados de acordo com o mandamento de Deus e a justiça, seja no tocante ao povo ou a Deus. Se for para amar o povo e contrariar a Deus ou amar a Deus e contrariar o povo, então deveremos escolher entre um dos dois. A mim é muito mais preferível ter a Deus como amigo e o povo como inimigo, do que Deus como inimigo e o povo como amigo, pois é preocupante cair nas mãos de Deus (ThMA 2, n.105,2, p. 383).[142]

Os eventos narrados acima desencadearam uma intensa troca de correspondência entre Müntzer, Zeiβ, os Conselhos das cidades vizinhas de Allstedt, bem como os príncipes e senhores que exerciam autoridade naquela região. Visando conter os ânimos e limitar a influência de Müntzer junto à população, o príncipe-eleitor solicitou ao duque João da Saxônia que supervisionasse a atividade editorial de Müntzer, exigindo que ele enviasse todos os seus escritos para a avaliação de teólogos eruditos (*gelarten*) – isto é, que submetesse seus textos à censura de Wittenberg –, antes de publicá-los. Ocorre que, após a interrupção das atividades da gráfica de Nikolaus Widemar, em Eilenburg, no início de 1524, por determinação do duque George da Saxônia, Müntzer decidira abrir, em Allstedt, sua própria gráfica, com o que, nas palavras de Frederico, o sábio, poderia "publicar qualquer coisa, a seu bel prazer, sem considerar se fosse boa ou má, e sem que nenhum erudito ou entendido o examinasse previamente" (ThMA 3, n. 93, p. 141).[143]

É importante observar, neste caso, não apenas a estratégia consciente de Müntzer ao combinar púlpito e gráfica para disseminar suas ideias, nem ainda a pretensão das autoridades em censurar as ideias do reformador, mas, além disso, a relutância em classificar a teologia de Müntzer. Obviamente, não se trata de um caso isolado, mas, antes, de uma conjuntura na qual o esfacelamento da ortodoxia oficial ainda não tinha sido completamente substituído por outra ortodoxia "protestante". O peculiar, em Müntzer, é a combinação de elementos da teologia mística medieval, com argumentos nitidamente oriundos da teologia de Lutero e dos movimentos reformadores, e motivos presentes na religiosidade popular, tais como os sonhos e visões.

---

[142] *Es ist auch vnβer aller meynung vnd beschloss, alle vnβer wergk vnd handell gegen Gotes gebot vnnd gerechtigkeit soll gehalten werden, abs den lewthen vnd Got entkegen sey. Ist es den lewten lieb vnd Got entkegen ader Got lieb, den lewten entkegen, so wollen wir vnder zweien eyns erkyeβenn. Mir wollen vil lieber Got zw freunde haben vnd die lewt zw feynden, dann Got zw feynde vnd die lewt zw freunden, dann es ist sorglich, in Gotes hende zw fallen.*

[143] Eis o relato de Frederico, o sábio, ao seu irmão, o duque João da Saxônia, em 07 de julho de 1524: "*Unns langt an, als solt sich Thomas Muntzer, der itzig pfarrer oder prediger zu Alstet, understehn, ain aigne drukerey daselbig zu Alstet anzurichten und seins gefallen allerley zu druken, unangesehn, das man nit wais, ob es gut oder böβ, auch von nymants gelarten oder verstendigen zuvor besehen.*

Em um primeiro momento, sob a pressão dos fatos narrados acima, Müntzer concorda em submeter sua teologia à avaliação de um colegiado competente. Todavia, exige que os integrantes deste colóquio não sejam limitados ao círculo de Wittenberg e que as discussões ocorram em local público e diante de todo o povo, diferentemente do que Lutero propusera ao príncipe João Frederico numa carta de 18 de junho de 1524 (ThMA 3, n. 91, p. 139). Nas palavras de Müntzer: "Vocês desejariam que eu fosse ouvido somente diante dos [teólogos] de Wittenberg, com o que não estou de acordo. Eu quero ter também junto os romanos, os turcos e os pagãos" (ThMA 2, n. 79, p. 262).[144]

A reivindicação por uma audiência (*ein Verhör*) entre Müntzer e um colegiado competente passa a ser pauta prioritária também de Hans Zeiβ pelos próximos meses, o qual se dirige não apenas às autoridades seculares, mas também a George Spalatin, teólogo partidário de Lutero e, à época, conselheiro do príncipe-eleitor, primeiro sugerindo e, depois, pressionando para que tal reunião ocorresse com urgência. Em mais de uma ocasião, Zeiβ manifesta sua convicção de que um interrogatório entre Müntzer e outros teólogos, diante de uma audiência pública e "neutra", era a única medida capaz de conter os efeitos de sua pregação entre o povo e, desta forma, evitar uma rebelião iminente. Em todas elas, ele insiste no fato de que "o povo o segue [Müntzer] firmemente" (ThMA 3, n. 95, p. 144).[145]

Como um colóquio desta natureza não se concretizou, pelo contrário, as autoridades locais passaram a pressionar seus oficiais para que o perseguissem e capturassem, além da crescente tensão na cidade ter ocasionado a irreversível perda de apoio do Conselho às suas causas, Müntzer foge de Allstedt na madrugada do dia 08 de agosto de 1524, conforme relato do próprio Zeiβ ao príncipe-eleitor (ThMA 3, n. 113, p. 175-177) e ao duque João da Saxônia (ThMA 3, n. 115, p. 178-180), curiosamente enviados com considerável atraso, em 24 e 25 de agosto,

---

[144] *Wolt irs haben, ich sol vor den von Wittenberg allein vorhortt werden, das bin ich nicht gestendig. Ich wil die Romer, Turcken, den heyden dobey haben*.

[145] *Das volck hengt vest an im*. Zeiβ apresenta sua avaliação a Spalatin em 20 de julho de 1524. Antes, porém, em 26 de junho do mesmo ano, ele já havia solicitado ao próprio Frederico, o sábio, que Müntzer fosse interrogado por teólogos luteranos, por razões muito semelhantes: "*Wan es uff soliche meynung uffs furderlichst nit gericht wirdet, so wirt er vom gemeinen man mit seiner lere, die so mechtig angehett, ein solchen anhang erlangen, das es muhe und arbett haben will"* (Se algo não for devidamente encaminhado a este respeito [isto é, o referido interrogatório], então ele [Müntzer], com sua doutrina, que engaja tão poderosamente, conseguirá tantos partidários entre o povo comum que dará muito trabalho e exigirá muito esforço), confira ThMA 3, n. 92, p. 140. E Zeiβ insiste neste ponto em pelo menos mais duas ocasiões, além da manifestação durante o processo de investigação do incêndio da capela em Mallerbach: na já citada carta ao duque João da Saxônia, datada de 28 de julho de 1524 (ThMA 3, n. 97, p. 146-150); e novamente ao príncipe-eleitor, Frederico, o sábio, em 03 de agosto daquele ano, ocasião em que Zeiβ manifesta sua avaliação ao príncipe-eleitor de que "seria justo que Müntzer respondesse também por escrito" as acusações dirigidas contra ele por Lutero, em sua "Carta aos príncipes da Saxônia sobre o espírito revoltoso", confira ThMA 3, n. 101, p. 157-158.

respectivamente. De Allstedt, Müntzer se dirigirá à Mühlhausen, onde se aliará ao pastor local, Heirinch Pffeifer, expandindo assim não apenas sua pregação e seus textos, mas também seus planos de organizar os "eleitos" em ligas para a defesa do evangelho.[146]

4.2.4 De Mühlhausen a Frankenhausen, 1524-1525: "O povo é muito rude".

É de Mühlhausen que Müntzer, juntamente com um grupo de seus seguidores – inclusive vindos de Allstedt e outras localidades –, partirá, em 10 de maio de 1525, rumo a Frankenhausen, para ali se reunir a um exército de camponeses rebelados contra as autoridades locais. As circunstâncias que marcaram estes acontecimentos são mais bem apreendidas pela análise das cartas trocadas entre Müntzer e diversas comunidades ao redor de Allstedt e Mühlhausen, o que será feito no próximo tópico. Antes, porém, é importante considerar algumas ocorrências nas fontes históricas que se relacionam diretamente ao objeto desta tese.

A primeira delas é uma afirmação categórica feita por Zeiβ em uma carta a Christoph Meinhard – um próspero mineiro de cobre (*Hüttenunternehmer*) de Eisleben, a quem Zeiβ se dirigia pelos termos de "primo e compadre" (*vetter und gefatter*) –, datada de 05 de maio de 1525, portanto às vésperas da batalha de Frankenhausen. Na carta, Zeiβ descreve as intenções radicais dos rebelados, bem como a convicção deles de que "a redenção do mundo inteiro estava próxima" (ThMA 3, n. 148, p. 232)[147], e acrescenta que "Müntzer não seria um comandante de pelotão ou líder de tropa, como se diz. Ele não é nada além de um pregador de Mühlhausen, que quer pregar para as tropas como os pregadores que pregam o evangelho segundo a interpretação de Lutero". E continua afirmando que os rebelados "não consideram Müntzer especial, embora ele se apresente assim em seus escritos enviados para cá [isto é, para Allstedt]. Parte deles acha que, se ele não tivesse visto que a coisa já estava preparada por outras pessoas, então teria se calado completamente etc." (ThMA 3, n. 148, p. 232-233).[148]

---

[146] Para informações sobre as atividades de Müntzer e Pfeiffer em Mühlhausen, inclusive a substituição do Conselho da cidade e a eleição de um novo "Conselho Eterno", que deveria ser regido por onze artigos elaborados por ambos os pregadores para esta finalidade específica, confira os relatos do oficial (*Amtmann*) Sittich von Berlepsch, responsável pela administração da cidade de Langensalza em ThMA 3, n. 120, p. 186-188; ThMA 3, n. 134-137, p. 212-218. Para algumas informações sobre o próprio Sittich von Berplesch, especialmente sua lealdade aos príncipes da Saxônia albertina, professantes da fé católico-romana (*altgläubiger*), confira ThMA 3, n. 120, p. 186, nota 2; ThMA 2, n. 105,I, p. 371-372, notas 1 e 2.

[147] *Darumb seyt getrost, es wirdt die erlosung der ganntzen welt pold komen...*

[148] *Es ist auch nicht, das Muntzer ein rottmeister sey ader solichen hauffen furen sole, wie man sagt. Er ist nichts annders, dann ein prediger der von Molhausen, so sein sonnst im hauffen auch vil prediger, die das ewangeli nach Luthers auslegung predigen. Sie achten Muntzers nit sonderlich, wiewol er sich selber ins spil mit seim schreiben*

As afirmações de Zeiβ são valiosas, ainda mais porque feitas a um interlocutor insuspeito, haja vista ser Christoph Meinhard um admirador de Müntzer, com quem este último se correspondia e, inclusive, a quem enviou duas cartas expondo suas perspectivas teológicas sobre a fé cristã legítima. De tais afirmações se depreende que Müntzer atuava principalmente como "pregador" e que, quando se expressava textualmente, poderia carregar nas tintas para exagerar sua própria relevância e influência entre o povo, o que, aliás, não deixa de ser uma estratégia para afetar determinadas camadas da população.

Os "escritos" a que Zeiβ se refere é certamente a carta que Müntzer enviou a seus antigos companheiros da "Liga de Allstedt", convocando-lhes a se juntarem aos camponeses rebelados no sul da Alemanha, mais especificamente nas regiões de Fulda e Langensalza (ThMA 2, n. 114, p. 403-415). Para Müntzer, aqueles eventos representavam um "sinal claro da vontade de Deus, que não pode se revelar de outra forma". Esta carta ficou famosa quase imediatamente, porque Lutero e Melanchton a reproduziram em seus panfletos contra Müntzer. É nela, por exemplo, que ele enfatiza aos seus destinatários que nem todo tipo de sofrimento é legítimo e justificado diante de Deus, revelando sua compreensão de que se submeter passivamente à opressão por parte das autoridades era o equivalente de se tornar "mártires do diabo". Ao invés disso, era preciso "sofrer de acordo com a vontade de Deus", o que, nesta altura, significava apoiar o levante camponês contra as autoridades locais (ThMA 2, n. 114, p. 408-409).[149]

Será preciso retornar a esta carta no tópico seguinte e analisá-la mais detalhadamente. Por ora, é importante acrescentar às afirmações de Zeiβ sobre Müntzer, mais um aspecto que indica a interface de sua pregação e reflexão teológica com a religião *no* povo, conforme a expressão de Câmara Cascudo. Trata-se do recurso a elementos simbólicos e visuais, cujos sentidos transcendem a mera literalidade dos escritos. De acordo com os relatos do oficial Sittich von Berlepsch, datado de 26 de setembro de 1524, Müntzer e Pfeiffer teriam reunido cerca de duzentos de seus seguidores de Mühlhausen e rodeado a cidade, carregando "uma cruz vermelha e uma espada desembainhada" (*eyn roth crewtz, auch eyn bloβes schwerth*), símbolos que poderiam sugerir a autoridade dos rebelados para executar o julgamento na cidade (ThMA 3, n. 120, p. 188).[150]

---

hieherre gibt. Ir eins teils meinen, wue er nit gesehen hett, das die sach durch annderleut gereit zugericht, so hett er woll geschwigen etc.

[149] *Das sage ich euch, wolt yhr nicht vmb Gottes willen leyden, so müst yhr des teuffels merterer seyn*.

[150] (...) *und in bemellter uffruhr seyn Montzer und Pfeyffer sampt irem anhange vast uber zwey hundert stargk vorgangen montags aus Molhawβen gedrungen, haben eyn roth crewtz, auch eyn bloβes schwerth vor ine zwr stadt awβ tragen*... Para o provável significado de ambos os símbolos, confira a nota 20 deste mesmo documento.

Em 17 de abril de 1525, escrevendo ao duque George da Saxônia, Sittich von Berlepsch novamente faz menção a mais um símbolo presente no contexto da pregação de Müntzer e intencionalmente usado por ele. De acordo com o oficial:

> O *Alstetter* [Müntzer] tinha uma bandeira branca, feita com tecido de seda, e nela um arco-íris com as palavras *verbum domini maneat in etternum* e dizeres correspondentes: este é o sinal da eterna aliança com Deus; todos os que desejarem permanecer nesta aliança devem passar por baixo dela [isto é, da bandeira] e se deixar pintar. Esta mesma bandeira ele colocou no púlpito da igreja de nossa amada senhora [igreja de Santa Maria], propondo-se a conduzir esta mesma bandeira ao campo e exigir junto dela que tragam também dois mil de seus subordinados até aqui (ThMA 3, n. 136, p. 215-216).[151]

É importante observar, no relato acima, a combinação de elementos presentes tanto na tradição teológica oficial como na religiosidade popular, como é o caso do arco-íris, mas cujos sentidos não são totalmente coincidentes. Não é difícil, por exemplo, concluir que a escolha de Müntzer pelo símbolo e pelos dizeres inscritos na bandeira tenha sido inspirada pelas narrativas bíblicas do livro de Gênesis, quando Deus firma uma aliança com Noé e sua descendência e indica o arco-íris como sinal deste compromisso. Todavia, não se deve ignorar a polissemia que envolve este mesmo fenômeno natural no interior das tradições folclóricas, nem mesmo a capacidade de qualquer fenômeno natural para mobilizar profundamente o imaginário popular, criando uma situação muito oportuna para a bricolagem entre a pregação cristã e os resquícios de tradições pré-cristãs presentes nas camadas populares da cidade e do campo, conforme explica Carlo Ginzburg a respeito do tema (GINZBURG, 2006, p. 171).

Deste modo, ao fixar a bandeira com o arco-íris e os demais dizeres no púlpito da igreja, elaborando ainda uma espécie de ritual marcado pela passagem das pessoas embaixo dela e a pintura do símbolo no corpo ou nas vestes e pertences pessoais dos participantes, Müntzer talvez pretendesse simplesmente a representação simbólica de elementos de sua teologia biblicamente inspirada – mesmo que em aberta confrontação à hermenêutica erudita destas mesmas passagens, haja vista a ênfase contestadora dos poderes estabelecidos que ele impõe sobre elas –, mas não teria como evitar que a transposição da bandeira do ambiente

[151] *Der Alstetter hat eyn weyβ fenleyn von ettlichen und xxx elnn zendels machen und darane eynen regenbogen mit den worten, verbum domini maneat in etternum, und eynn reym laudende, diβ ist das zeychen des ewigen bundt Gotes, alle die bey dem bunde stehen wollen, sollen darundter tretten, malen laβenn. Dasselb fenlen hat er in unβer lieben fraw kyrchen bey dem predig stwell gestegkt, leβet sich vornhemen, er wolle dasselbig fenlen zw felde bringen, und zw forderst beym fenlen seyn auch ii m frembdes volks understehen hineyn zwbrengen.*

especificamente religioso para o campo de batalha funcionasse também como uma espécie de amuleto de proteção e poder na imaginação das pessoas que o seguiam naqueles eventos.

Novamente, é bom que se diga que não se trata de escolher necessariamente entre o discurso teológico oficial que fundamenta a opção pelos símbolos e determina seus sentidos e a tradição folclórica ou as superstições presentes na cultura e religiosidade popular. Ao invés disso, é muito mais importante observar como a teologia de Müntzer favorece a combinação entre ambas perspectivas ou, recorrendo novamente às expressões consagradas pelos teóricos citados ao longo desta pesquisa, como sua pregação propicia as bricolagens (Ginzburg) tão características da religião no povo (Cascudo). Tem-se o contato entre *templum* e *fanum* em uma zona cinzenta na qual os ritos e condutas mais característicos de cada uma destas esferas são atravessados pela polissemia dos símbolos que compartilham, fato que desestabiliza hermenêuticas acostumadas. Deste modo, é possível concluir que, pelo uso de tais símbolos e pela realização de tais rituais, Müntzer pretenda arregimentar um povo leal aos seus preceitos teológicos, transformando o campo de batalha numa espécie de extensão do drama litúrgico encenado em suas missas. Não obstante, os mesmos símbolos e rituais podem ter funcionado perfeitamente como afirmação de poderes magicamente atribuídos a ele e aos que se submetessem à sua autoridade.

Entretanto, se os sentidos descritos acima poderiam ser assumidos pelo "homem comum", é necessário mencionar que a bandeira do movimento liderado por Müntzer também afetava diferentemente os círculos eruditos e oficiais. Isto porque, além da referência explícita às narrativas bíblicas do livro de Gênesis, ela também continha uma sentença em latim sutilmente alterada por Müntzer, que empregou o verbo *manere* ("permanecer") no imperativo *maneat* ("que permaneça"), ao invés do indicativo *manet* ("permanece"), vinculando-o à Palavra de Deus. Assim sendo, a inscrição *Verbum Domini manet in aeternum* – uma referência às passagens bíblicas de Isaías 40.8 e 1Pedro 1.25 –, que desde 1522 era impressa nas peças de roupa da corte e nas moedas de Frederico, o sábio, adquiria na bandeira de Müntzer o sentido de convocação para uma tarefa: *verbum domini maneat in etternum*, isto é, "que a palavra de Deus permaneça para sempre", agora abertamente desafiando o ordenamento social vigente e propondo a destituição dos governantes ímpios (ThMA 3, n. 135, nota 7).

Em ambos os casos, ou seja, tanto na perspectiva da cultura oficial quanto popular, o gesto de Müntzer foi entendido como convocação para a batalha, mesmo que num caso pudesse representar uma rebelião explícita e merecedora de punição e, no outro, a garantia da superação

dos poderes terrenos opressores por forças sobrenaturais agindo concretamente ou, para relembrar as considerações de Câmara Cascudo no primeiro capítulo deste trabalho: cumprimento de profecia que vence o temor pela possibilidade de se estar entre os salvos. Quando, em 15 de maio de 1525, as tropas dos príncipes cercaram a multidão de camponeses reunidos em Frankenhausen, a ocorrência do fenômeno natural ilustrado na bandeira do grupo de Müntzer foi interpretada por eles como sinal inequívoco da vitória, fato que lhes permitiu recobrar os ânimos já arrefecidos e se lançarem contra os exércitos inimigos, resultando em sua trágica eliminação aos milhares.

Este evento é mencionado por diferentes autores que narram as ocorrências daquele dia, tais como Lutero e Melanchton, além de alguns oficiais a serviço dos príncipes, que se empenham a desqualificar tanto a reflexão teológica quanto a rebeldia de Müntzer para com as autoridades seculares. Porém, entre os relatos a respeito do aparecimento do arco-íris e da referência feita a ele pelo próprio Müntzer como sinal divino da vitória de seus correligionários, há um de autoria de Hans Hut, livreiro anabatista com quem Müntzer tivera contato amigável durante a vida. Por volta de outubro ou novembro de 1527, Hut precisou depor diante das autoridades, por causa de suas atividades como livreiro e seu envolvimento com os anabatistas. Ele descreve as circunstâncias da derrota dos camponeses nos seguintes termos:

> O Müntzer pregou em Frankenhausen, no domingo anterior à segunda em que os camponeses seriam executados, que o todo-poderoso Deus queria purificar o mundo naquele momento, e tirou o poder das autoridades e o entregou aos subordinados (...) E Deus estava com eles. Então, os camponeses pintaram um arco-íris em cada bandeira. O Müntzer disse que aquela era a aliança de Deus. E quando o Müntzer pregou a estes mesmos camponeses por três dias seguidos, teria sido visto constantemente um arco-íris no céu ao redor do sol. Este mesmo arco-íris o Müntzer mostrou aos camponeses, consolou-lhes e disse que eles viam naquele momento o arco-íris, a aliança e o sinal de que Deus permaneceria com eles. Eles deveriam apenas lutar sinceramente e serem corajosos. E ele, Hut, também viu o arco-íris (ThMA 3, n. 154, p. 240).[152]

Outra ocorrência nas fontes que é digna de menção é um relatório da chancelaria da cidade de Arnstadt, datado de maio de 1525. Neste documento consta que Müntzer, "pregou para sete mil

[152] *Der Muntzer hette am sontag, als am montag die pauren geschlagen worden wern, zu Franckenhausen gepredigt, Got der allmechtig wolte jetzo die welt rainigen und hette der oberkait den gewalt genomen und den underthanen geben (...) Dann die pauren hetten an ainem jeden fenlin ain regenbogen gemalt gefuert. Hette der Mintzer gesagt, das were der bund Gottes. Und als der Myntzer den pauren obgemeltermassen drei tag nacheinander gepredigt, were allwegen ain regenbogen am hymel umb die sonen gesehen worden. Denselben regenbogen der Myntzer den pauren gezeigt und sy getrost und gesagt, sy sehen jetzo den regenpogen, den bund und das zaichen, das es Got mit inen halten wolt. Sy solten nur herzlich streiten und keck sein. Und er, Hut, hab den regenpogen auch gesehen.*

fortes camponeses e pessoas da comunidade de Mühlhausen". Ainda segundo o relato, Müntzer teria dito aos seus ouvintes que "não temessem nada diante dos príncipes, pois ele pegaria todas as balas de canhão em sua manga, e os príncipes atirariam em si mesmos, conforme o Espírito de Deus o tinha revelado..." (ThMA 3, n. 158, p. 248).[153] Trata-se de uma referência à superstição amplamente difundida entre o povo a respeito de um "feitiço das armas" (*ein Waffenzauber*). Não há registros nas demais fontes sobre Müntzer, nem em sua correspondência e escritos, de que ele tenha de fato afirmado possuir este tipo de poder. A primeira associação entre Müntzer e esta superstição fora feita por Lutero, com a clara intenção de desqualificar a teologia de seu oponente. Mesmo assim, não se deve excluir a possibilidade de que muitos dentre os que se lançaram contra os exércitos significativamente mais bem armados e preparados dos príncipes imaginassem que Müntzer detivesse poderes desta natureza.

Note-se que, a partir dos relatos destas fontes, não é possível mensurar com precisão o que pesou mais para convencer os rebeldes entrincheirados contra os exércitos dos príncipes a não se renderem, acatando as promessas de perdão e salvo-conduto oferecida a eles pelas autoridades. Àquela altura, a eloquência de Müntzer já tinha se demonstrado muito eficiente para mobilizar o povo comum em Allstedt, mas nem tanto em Mühlhausen. Em uma avaliação tendenciosa para o lado da teologia oficial e erudita, seria possível concluir que o sermão de Müntzer tenha sido decisivo. No outro extremo, seria possível especular, partindo do referencial teórico apresentado no primeiro capítulo, que o aparecimento do arco-íris tenha sido a influência definitiva para a mentalidade dos camponeses rebelados se convencer de que sua vitória estava garantida. Todavia, o que nos importa aqui não é defender uma ou outra posição, mas demonstrar como a teologia de Müntzer articula ambas, sem, contudo, garantir que o sentido resultante desejado por ele seja equivalente àquele assimilado pelos seus ouvintes que são, ao mesmo tempo, testemunhas do fenômeno natural.

Menos de duas semanas após o desfecho trágico e conhecido da batalha em Frankenhausen, no dia 27 de maio de 1525, após ter sido capturado, preso, torturado e decapitado a mando do conde Ernst von Mansfeld diante das portas da cidade de Mühlhausen, o corpo de Müntzer fora empalado e exposto no campo próximo à entrada daquela cidade. Mais de seis anos depois, em novembro de 1531, Lutero escreveria, com preocupação:

---

[153] (...) *ein prediger von Molhausen, Thomas Montzer gnant, mit siben tausent und stergker gemeins baurs volgk und von Molhausen bey sich gehapt, denen geprediget also: sie solten sich vor den fursten nit furchten, dan er wolle alle ire buchsen stein in einen ermel fassen, und die fursten wurden in sach selbst schissen, alβo hets yme der geist Gots offenbart...*

> Consta que, em Mühlhausen, no local onde se fincou a cabeça de Müntzer sobre uma estaca, um caminho estaria sendo tantas vezes trilhado pelas frequentes visitas dos cidadãos e de algumas pessoas infames, que já se parece com uma via pública; acredita-se que, se as autoridades não tomarem nenhuma providência a respeito, aquelas pessoas o venerarão como a um santo (ThMA 3, n. 173, p. 264).[154]

Todo o esforço empenhado na desqualificação da teologia de Müntzer não fora em vão, nem injustificado, principalmente quando suas perspectivas teológicas eram consideradas a partir da teologia oficial, erudita, letrada etc. Seus textos foram banidos, suas liturgias proibidas, seus poucos bens confiscados até o ponto de sua mulher implorar para que fossem liberados a ela e seu filho os poucos pertences de que dispunham para sobreviver, comprometendo-se, inclusive, a retornar para o convento, se as autoridadades assim o quisessem (ThMA 2, n. 152, p. 504-506). Isto não significa, no entanto, que Müntzer tenha sido um teólogo revolucionário, radicalmente inovador, nem mesmo porta-voz da religião popular ou camponesa de seus dias. Como se verá a seguir, ele jamais aprovou muitos elementos presentes tanto na cultura quanto na religião popular. De todo modo, as preocupações de Lutero citadas acima refletem uma dinâmica autônoma, constantemente encontrada na religião *no* povo e já demonstrada por Gurevich (1993) e Cascudo (2002), a saber, que "o povo faz o seu santo".

4.3 As interfaces da religião popular nas correspondências de Müntzer.

4.3.1 Lutero, Melanchton e Meinhardt: tópicos da teologia de Müntzer nas cartas a interlocutores letrados.

Durante o trágico acontecimento em Frankenhausen, Müntzer conseguiu escapar do campo de batalha e, segundo consta dos relatos a respeito do episódio, se escondeu em uma residência de um vilarejo próximo, fingindo estar acamado e não saber absolutamente nada sobre a revolta, nem ter se envolvido em nenhum tipo de levante, uma vez que era um homem doente e sofrendo

---

[154] Texto original (em latim): *Mulhusii, ubi caput Muncerii est impositum palo, aiunt tam tritam semitam esse ex frequenti civium et aliorum improborum visitatione, ut quase publica via videatur; nisi obstaret magistratus, putant futurum, ut pro sancto eum colant.* Tradução (em alemão): *Es heiβt, daβ in Mühlhausen, wo man Müntzers Haupt auf einen Pfahl gesteckt hat, ein Pfad durch den häufigen Besuch und irgendwelcher ruchlosen Leuten so ausgetreten worden ist, daβ er wie ein öffentlicher Weg aussieht; man glaubt, daβ sie ihn, wenn die Obrigkeit dagegen nicht einschritte, wie einen Heiligen verehren werden.*

de febre há alguns dias. Obviamente, estas informações foram amplamente divulgadas para difamar a imagem de Müntzer e retratá-lo como covarde e lunático. A despeito disso, é importante mencionar que os responsáveis por sua prisão só o reconheceram por causa de uma bolsa encontrada ao lado de sua cama com muitas de suas cartas.[155] Este fato revela a importância que este material tinha para Müntzer e, portanto, seu inquestionável valor para a pesquisa a seu respeito.

O escopo temático das correspondências é diverso, assim como os interlocutores de Müntzer, os quais procedem de diferentes grupos sociais, tais como freiras, monges, teólogos do círculo de Wittenberg e outras tendências – como Karlstadt e os anabatistas, por exemplo –, além de membros dos Conselhos e das comunidades de lugares variados e das autoridades seculares, inclusive o príncipe-eleitor, Frederico, o sábio, duques e condes da região da Turíngia e da Saxônia. Como já foi mencionado no segundo capítulo, o tom adotado por Müntzer na maioria das cartas é majoritariamente assertivo, ou seja, repleto de admoestações, exortações, exigências e ameaças. Quando aborda algum tópico teológico, sua argumentação quase sempre se faz acompanhar de numerosas referências a passagens bíblicas, com certa prevalência dos livros veterotestamentários, revelando uma hermenêutica bastante original e que combina elementos da mística medieval – especialmente os conceitos presentes em Tauler e Suso – com ênfases apocalípticas oriundas principalmente do livro de Daniel e de alguns salmos.

Neste tópico, não pretendo apresentar uma resenha, menos ainda uma sistematização rigorosa dos temas das correspondências ou uma análise detalhada de todo material disponível na coletânea publicada na edição crítica das obras de Müntzer. Tanto a riqueza do conteúdo quanto a quantidade de cartas exigiriam uma outra pesquisa, com outro foco. Meu objetivo aqui é mais modesto e também mais específico. Interessa-me analisar os indícios da relação de Müntzer com a cultura popular e, principalmente, com a "religião *no* povo". Obviamente, isto não dispensa a consideração de algumas cartas nas quais o cerne de sua teologia se evidencia e das quais é possível depreender informações relevantes sobre sua formação etc.

É o caso, por exemplo, de uma carta enviada a Müntzer por uma freira chamada Ursula, por volta de 1515/1516, na qual ela lhe recomenda a leitura dos místicos Johann Tauler (1300-1361) e Henrique Suso (1295-1366), os quais Müntzer certamente conheceu e dos quais recebeu significativa influência, mesmo que os tenha citado muito raramente em seus textos. É da

[155] Confira, por exemplo, ThMA 3, n.155, p. 245; ThMA 3, n. 167, p. 258.

tradição mística que procedem conceitos fundamentais para a sua teologia, tais como: *der Abgrund der Seele* – o abismo da alma; *die Anfechtungen des Glaubens* – a tribulação da fé; *die Gelassenheit* – que designa o estado de passividade diante da obra divina interior, mas também adquire a conotação de completo abandono ou entrega confiante do destino nas mãos de Deus; dentre outros.[156] A carta de Ursula indica que Müntzer demonstrava interesse pelos místicos desde o início de sua formação teológica e atuação pastoral.

Outra carta que merece menção é a solicitação de Müntzer ao livreiro Achatius Glor para que lhe envie algumas obras de seu interesse, dentre as quais são mencionadas: *die Chronik des Eusebius* (As Crônicas de Eusébio); *Hegesipp* (provavelmente, Pseudo Hegésipo, obra que narra a destruição de Jerusalém e também consta dos escritos de Flávio Josefo); *die zwei Exemplare der Emserschen 'Jagd gegen Martinus'"* (Contra Lutero, de Hieronymus Emser, publicado em Leipzig, em 1519); *die Konkordanz des Kanonischen Rechts und der Bibel* (A concordância do Direito Canônico e da Bíblia, provavelmente de autoria de Johannes Calderinus); *die sämtliche Werke des Hieronymus* (As obras reunidas de Jerônimo, que consistiam de nove volumes editados por Erasmo, em 1516); *die Briefe des heiligen Augustinus mitsamt seinen Predigten* (As cartas de Santo Agostinho, juntamente com seus sermões; provavelmente dois volumes separados publicados, respectivamente, em 1517 e 1516, em Paris); *die Akten des Konstanzer Konzils* (Atas dos Concílios de Constantinopla, edição de 1511); e, finalmente, *die Akten des Basler Konzils* (Atas dos Concílios de Basileia, edição de 1512) (ThMA 2, n. 17, p. 31-35).[157] A correspondência foi enviada por Müntzer da cidade de Beuditz, onde ele exercia a função de padre confessor do convento de freiras cistercienses, em janeiro de 1520, e indica seu crescente interesse pelas narrativas sobre a história da Igreja, bem como a respeito das decisões conciliares. Anos depois, ele fará referência a algumas destas obras para fundamentar seu argumento contra a decadência da Igreja após "a morte dos discípulos dos apóstolos".

No tocante aos temas teológicos, é necessário considerar as duas cartas que Müntzer envia a Lutero, outra a Melanchton, bem como as cartas enviadas a Christoph Meinhard, em resposta às indagações dele sobre alguns temas relacionados à fé e ao purgatório. A escolha se justifica

[156] Confira, por exemplo, a carta de Müntzer aos seus seguidores em Halle, ThMA 2, n. 55, p. 154-157, na qual os termos são citados pela primeira vez em suas cartas. Alguns, por exemplo, *die Anfechtungen des Glaubens*, já estão presentes no "Manifesto de Praga", confira ThMA 1, n. 12, p. 422.

[157] Uma lista bem mais numerosa de livros foi encontrada entre os documentos de Müntzer confiscados em Mühlhausen, no final de maio de 1525, mas o propósito de sua composição é incerto. Nesta lista constam títulos de obras de Karlstadt, Lutero, bem como outros autores humanistas. Confira ThMA 2, n. 32, p. 79, nota 4; ThMA 1, n. 33, p. 476-482).

pelo fato de, nestas ocasiões, Müntzer expor suas perspectivas teológicas de modo um pouco menos afetado pelas acusações frequentemente dirigidas contra ele e das quais sempre procurou se defender. Nas ocasiões descritas abaixo, ao invés do tom polêmico, percebe-se a exposição mais calma e espontânea dos elementos essenciais de sua teologia.

Na primeira das duas cartas enviadas a Lutero, datada de 13 de julho de 1520, Müntzer discorre sobre suas desavenças com os franciscanos de Zwickau. Ali já se anuncia sua consciência vocacional predisposta ao sofrimento e até mesmo ao martírio. De certo modo prevendo os dissabores que as queixas dos franciscanos aos seus superiores acarretariam para si, mesmo contando com o apoio do "Conselho reunido e quase toda a cidade", Müntzer afirma, no entanto, "não dar a mínima" para o que dizem seus detratores, uma vez que considerava a "perseguição" contra ele um sinal do discipulado de Cristo, e antecipa: "Lutas difíceis estão diante de mim (...) Minha cruz ainda não está completa" (ThMA 2, n. 21, p. 49).[158]

Este traço de sua consciência vocacional que tende ao martírio nunca desaparecerá, exercendo considerável influência em suas reflexões teológicas e seus posicionamentos pastorais, e sendo, inclusive, um tópico de profunda divergência entre ele e o "homem comum", como se pode observar em cartas posteriores. E também não se limita às circunstâncias imediatas das disputas com os franciscanos em Zwickau. Pelo contrário, nesta mesma carta, Müntzer confessa a Lutero: "Com base em meus perigos anteriores, creio com toda certeza que fui escolhido para outras lutas do mundo" (ThMA 2, n. 21, p. 55).[159]

Note-se, portanto, que o próprio Müntzer compreende sua vocação em termos de uma "eleição", isto é, uma "separação" ou "segregação" – evidente no uso do latim *segregatum* – colocando-se intencionalmente na fronteira de posições teológicas há muito tempo consolidadas e outras vertentes protestantes que buscavam se estabelecer, como era o caso da teologia elaborada em Wittenberg. Mas esta mesma consciência o impede de simplesmente admitir a religião popular e as reivindicações dos camponeses de modo pleno e irrestrito. Consequentemente, sua teologia e seus escritos criarão as condições para que teólogos eruditos o desqualifiquem, mesmo reconhecendo sua formação competente como teólogo; e, ao mesmo tempo, o "homem comum"

[158] Texto original (em latim): *Grauiora certamina mihi restant* (...) *Crux mea nondum integra*. Tradução (em alemão): *Schwerere Kämpfe stehen mir bevor* (...) *Mein Kreuz ist noch nicht vollständig*.
[159] Texto original (em latim): *Ex pristino periculo meo certissime credo me segregatum in alia mundi certamina*. Tradução (em alemão): *Aufgrund meiner früherer Gefahr glaube ich aufs Sicherste, daß ich für andere Kämpfe der Welt auserwählt bin*.

encontre nele uma voz que, mesmo não sendo representante da sua própria voz, anuncia elementos que podem ser agenciados para as causas que lhe são caras.

A presenta carta também permite conhecer os pontos nos quais a teologia de Müntzer era criticada pelos franciscanos. Neste quesito, é interessante observar como, a esta altura, ele ainda circunscrevia suas exigências de uma vida marcada pelo desapego e forjada pelo sofrimento principalmente ao clero. Dentre as doutrinas que ele indica a Lutero como tendo sido os principais enganos dos franciscanos disseminados entre o povo, constam: *i*) uma concepção cristológica na qual os sofrimentos de Cristo nos eximem de qualquer tipo de sofrimento – "Cristo morreu uma única vez, para que, com isso, não morresse em nós, nem o seu sacramento nos servisse como consolo, ou seu exemplo se transformasse em seguimento"[160]; *ii*) a exigência de observar sobretudo os "mandamentos dos homens", pois "muitas coisas deveriam ser acrescentadas ao Evangelho"[161]; *iii*) a dispensa de se viver em permanente conformidade com o Evangelho[162]; *iv*) a insistência em justificar a posse de bens materiais, sob a alegação de que "se a pobreza correspondesse ao Evangelho, não seria permitido aos reis etc. que se apropriassem de tesouros terrenos".[163] Ainda sobre este aspecto, Müntzer apresenta a justificativa dos franciscanos para não renunciarem às suas riquezas, os quais argumentavam que, "se para darem provas de sua fé, indo adiante de seu rebanho por meio de palavras e exemplos, os pastores de almas e monges tivessem que renunciar às riquezas, então isso também deveria ser observado pelos príncipes e reis".[164] É interessante assinalar que, poucos anos mais tarde, o próprio Müntzer recorrerá ao argumento de que as autoridades deveriam ter suas posses limitadas. Aqui, no entanto, suas críticas se dirigem ao acúmulo de bens por parte de religiosos, um tópico recorrente dos debates no início das reformas, desprovido de tendências

---

[160] Texto original (em latim): *Cristus semel mortuus est, ne in nobis moriatur neque suum sacramentum nobis in consolationem sit nec suum exemplum in imitationem transformetur*. Tradução (em alemão): *Christus ist einmal gestorben, damit er nicht in uns sterbe, weder sein Sakrament uns zum Trost diene, noch sein Vorbild sich in Nachfolge verwandle.*

[161] Texto original (em latim): (...) *mandatis hominum, que maxime sunt obseruanda. Multa sunt addenda euangelio*. Tradução (em alemão): (...) *den Geboten der Menschen, die vor allem zu beachten sind. Vieles ist dem Evangelium hinzuzufügen*.

[162] Texto original (em latim): *Non est iugiter secundum euangelium viuendum*. Tradução (em alemão): *Man braucht nicht ständig nach dem Evangelium zu leben*.

[163] Texto original (em latim): *Paupertas si esset euangelica, non permitteret regibus etc. potiri diuitiis mundi.* Tradução (em alemão): *Wenn die Armut dem Evangelium entspräche, wäre es den Königen usw. nicht erlaubt, sich weltliche Schätze anzueignen*.

[164] Texto original (em latim): *Si exemplum fidei dandum est, in abrenunctiatione diuitiarum a pastoribus animarum et religiosis, vt suis ouibus presint verbo et exemplo, igitur etiam a principibus, regibus, tanta est obseruanda paupertas, vt nihil habeant et sint mendicantes*. Tradução (em alemão): *Wenn die Seelenhirten und Mönche einen Beweis [ihres] Glaubens durch Verzicht auf Reichtum zu geben haben, damit sie ihren Schafen durch Wort und Vorbild vorangehen, so ist also auch von Fürsten und Königen eine solche Armut zu beachten, daβ sie nichts haben und Bettler seien.*

sociorrevolucionárias (ThMA 2, n. 21, p. 50, nota 33). Deste modo, fica já evidente que o essencial para ele, em todo tempo, não é exatamente a pobreza material, mas o desapego. Retornando à lista de "equívocos" dos franciscanos, Müntzer ainda menciona: *v*) a recusa em suportar passivamente as agressões, queixas e adversidades, mesmo aquelas que se manifestam como denúncia de uma conduta inapropriada – no caso, as críticas públicas que ele, Müntzer, dirigia aos monges, para as quais contava com o apoio do Conselho[165]; *vi*) a avaliação de que a predestinação era uma fantasia e, portanto, não deveríamos ter segurança por meio da fé, mas continuar praticando algumas obras específicas[166]; e, finalmente, *vii*) a negação de que "a santidade se distinga no reino da fé, que está em nós, pois ela está somente na futura pátria celestial". Deste modo, "aqui permanecemos completamente ignorantes a respeito de nossa santidade" (ThMA 2, n. 21, p. 51).[167]

A longa lista elaborada por Müntzer também serve como indício da natureza fronteiriça e os elementos instáveis de sua teologia. Muitas das posições que ele considera inadmissíveis na pregação dos franciscanos – e confessa isso a Lutero, pressupondo a plena concordância deste último – podem ser encontradas, obviamente com reformulações, em sua argumentação posterior no tocante às suas próprias perspectivas, por exemplo, a crítica à ganância das autoridades e a reprovação de suas riquezas – tal como os monges, os príncipes também deveriam dispor de seus bens para aliviar a necessidade de membros da comunidade; e o apelo à justiça – em forma de castigo, inclusive das autoridades –, ao invés da tolerância passiva. Por outro lado, se neste ponto sua cristologia, bem como sua compreensão da predestinação e da

---

[165] Aqui, é importante citar as palavras do próprio Müntzer (em latim): *Non est preceptum euangelii: "Si quis te in vnam maxillam percusserit, vt prebeas ei alteram". Est allegatio hereticorum, vt libere persequantur ecclesiam, ne nos brachium seculare inuocemus*. Tradução (em alemão): *Es ist kein Gebot des Evangeliums: "Wenn dich jemand auf die eine Wange schlägt, so biete ihm auch die andere dar". Es ist ein Rechtfertigungsmittel für den Ketzer, um die Kirche ungehindert verfolgen zu können, damit wir nicht den weltlichen Arm anrufen* [Não é um mandamento do Evangelho: "Se alguém te bater em uma face, ofereça a ele a outra". É um meio de justificação para os hereges poderem perseguir a Igreja sem qualquer impedimento, e assim não invoquemos o braço secular]. De certa forma, Müntzer também recorrerá a este argumento, quando exigir das autoridades seculares que usem a espada para defender os justos e punir os ímpios. O mesmo argumento também será empregado por Lutero, com a importante diferença de que, para Müntzer, os "justos" não são necessariamente aqueles que se sujeitam a tais autoridades, sendo que ele admite, inclusive, que as próprias autoridades sejam consideradas ímpias.

[166] Texto original (em latim): *Predestinatio est res imaginaria, non debet poni in fidem, vt per eam nos certos sciamus, sed in opera, a quibus non est auertendus populus...* Tradução (em alemão): *Die Prädestination ist eine Einbildung. Sie darf nicht auf den Glauben gegründet werden, daβ wir uns durch ihn sicher wähnen, sondern auf die Werke, von denen das Volk nicht abgebracht werden darf...*

[167] Texto original (em latim): *Eterna beatitudo non potest dici regnum fidei, quod intra nos est, cum ipsa sit solum in futura patria, hic sumus incertissimi de beatitudine nostra.* Tradução (em alemão): *Die ewige Seligkeit kann man nicht als Reich des Glaubens bezeichnen, das in uns ist, da sie allein im zukünftigen Vaterland ist. Hier sind wir völlig im ungewissen über unsere Seligkeit*.

santidade (*die Seligkeit*) ainda se coadunam com os ensinos de Lutero, ficará cada vez mais evidente as discrepâncias entre ambos no contexto dos debates em Allstedt.

Outro aspecto relevante para a tese que se defende aqui é a inclusão dos leigos nas críticas de Müntzer. O cenário reprovável da vida cristã em Zwickau, na opinião dele, não resulta simplesmente da impiedade do clero, nem do desmando das autoridades, mas é uma conjuntura criada com a colaboração de todos. Em suas palavras:

> Estes, eu tenho dito, têm seduzido a Igreja de Deus até o dia de hoje, sejam eles monges ou sacerdotes; aos leigos eu tenho igualmente denominado culpados, os quais têm negligenciado totalmente as orações e súplicas pelos pastores de almas, razão pela qual o Senhor corretamente concedeu às ovelhas cegas, pastores cegos. Assim, incluo sempre monges, sacerdotes e leigos na culpa; não deixo ninguém de fora; não poupo ninguém; exortando a todos que, a tempo ou fora de tempo, retornem novamente à razão (ThMA 2, n. 21, p. 47).[168]

A inclusão de todos na crítica que Müntzer dirige ao modo como a fé cristã era compreendida, ensinada e vivida em seus dias, portanto, não permite que se pressuponha seu alinhamento incondicional seja ao "homem comum" (*der gemeine Mann*) ou aos camponeses (*die Bauern*), especialmente no tocante à religião praticada por eles. Ao invés disso, revela que sua teologia se anuncia nas fronteiras de cada uma das esferas socioculturais de sua época.

Por fim, chama a atenção o modo respeitoso e até submisso com o qual Müntzer se dirige a Lutero. Para citar apenas um exemplo, basta atentar para o modo como ele assina a carta – gesto privilegiado por ele para ratificar o teor de suas correspondências –, identificando-se como "Thomas Müntzer, a quem você gerou através do Evangelho" (ThMA 2, n. 21, p. 55).[169] Estes afetos são profundamente distintos por ocasião da outra carta que Müntzer lhe envia, desta feita já pastor em Allstedt, em julho de 1523. Apesar de a saudação repetir o respeito demonstrado na carta de Zwickau – "Minha saudação, sincero pai de todos!" –, a frase seguinte já denota o distanciamento e a suspeita que rondava a relação entre ambos, uma vez que Müntzer precisa

---

[168] Texto original (em latim): *Hos dixi hucusque seduxisse ecclesiam Dei, siue sint monachi siue sacerdotes; laicos dixi similiter reos, qui prosus orationem et gemitum pro animarum pastoribus neglexerunt, vnde merito Dominus ouibus cecis dedit speculatores cecos. Sic semper coniungo et monachos, sacerdotes et laicos esse in culpa, nullum excipio, nulli parco, omnes quandoque oportune importuneque moneo, vt resipiscant*. Tradução (em alemão): *Diese, habe ich gesagt, haben bis zum heutigen Tag die Kirche Gottes verführt, seien sie nun Mönche oder Priester; die Laien habe ich gleichermaßen schuldig gennant, die das Gebet und Flehen für die Seelenhirten gänzlich vernachlässigt haben, weshalb der Herr zu Recht den blinden Schafen blinde Hüter gegeben hat. So vereine ich immer Mönche, Priester und Laien in der Schuld, keinen nehme ich aus, keinen schone ich, alle ermahne ich irgendwann, [sei es] zur rechten oder zur unrechten Zeit, daß sie wieder zur Vernunft kommen sollen.*

[169] Texto original (em latim): *Tomas Munczer quem genuisti per euangelium.* Tradução (em alemão): *Thomas Müntzer, den Du gezeugt hast durch das Evangelium*.

se justificar: “Nunca minha veneração por seu amor [isto é, por sua pessoa digna de amor] foi tão pequena, de modo que eu tivesse emprestado meu ouvido aos sussurros maldosos” (ThMA 2, n. 57, p. 163).[170] Além disso, um indício inequívoco do afastamento mútuo pode ser encontrado novamente no modo sucinto e impessoal como ele assina a missiva: “*Tomas Munczerus parochus Alstedtensis*” (Thomas Müntzer, pároco de Allstedt) (ThMA 2, n. 57, p. 172).

Mais importante do que o estado da relação entre ambos, porém, é a descrição que Müntzer oferece de sua compreensão a respeito do reconhecimento da vontade de Deus (*die Erkenntnis des göttlichen Willens*), que para ele é sinônimo do reconhecimento do próprio Deus (*die Gotteserkenntnis*). Em uma passagem paradigmática para se compreender a sua teologia, Müntzer escreve a Lutero que devíamos ser “considerados como aqueles que são instruídos pela boca do próprio Deus vivo, de modo que saibamos com toda certeza que a doutrina cristã não foi concebida por um homem, antes fora enviada a nós sem engano pelo Deus vivo” (ThMA 2, n. 57, p. 165).[171] E continua descrevendo mais detalhadamente o processo pelo qual a vontade de Deus, isto é, o próprio Deus, é reconhecido. Pela relevância da passagem para o que se defende aqui, justifica-se a longa citação literal:

> Nenhum homem mortal reconhece a doutrina ou Cristo – se ele [Cristo] é um mentiroso ou verdadeiro – caso sua vontade não seja idêntica à do crucificado, se não tiver antes conhecido as correntes e as ondas de suas águas, as quais inundam as almas dos eleitos por todos os lados; com frequência, a tempestade os submerge, então eles se livram com esforço e clamam com a garganta rouca, para com isso novamente esperar contra a esperança e, depois de longa e ansiosa espera, implorar à Vontade Una no dia da visitação. Então, os pés são firmados sobre a rocha e o Senhor aparece maravilhosamente à distância, até finalmente os testemunhos fidedignos de Deus serem concedidos. Alguém deseja desprezar tais coisas sempre e só esperar pelo Senhor, então permaneceria em contradição com as Escrituras reunidas. Não se deve enviar nenhuma fé também àqueles que se vangloriam de ser cristãos, mas não possuem o seu Espírito (Romanos 8.16): Ele dá aos seus espíritos testemunho de que são filhos de Deus. Isaías 8.16-20. Além disso, ninguém é filho de Deus, se não se compadecer e for ao matadouro o dia todo, a fim de que Deus não o poupe. E se Ele o abandonar por um breve piscar de olhos, então finalmente se convencerá de que nenhuma criatura pode separá-lo do Deus vivo e do testemunho mais verdadeiro das Escrituras. Edificado sobre uma certeza tão grande, ele distingue, em virtude da divina revelação, as obras de Deus daquelas dos espíritos malignos; ele se alimenta literalmente das mais claras visões e metáforas, recebendo da boca de Deus os

[170] Texto original (em latim): *Salutem, sincerissime inter ceteros pater. Nunquam tam vilis mihi fuit adfectus in tuam charitatem, quo prauis sugestionibus tribuissem aures*. Tradução (em alemão): *Meinen Gruß, aufrichtiger Vater von allen! Niemals war meine Verehrung für Deine Liebe [liebenswerte Person] so gering, daß ich schlechten Einflüsterungen mein Ohr geliehen hätte*.

[171] Texto original (em latim): (...) *habendas est in omnibus, vt docti ex ore Dei viuentis inueniamur, quo certissime sciamus Christi doctrinam non ab homine fictam, sed a Deo viuente sine fraude largitam nobis esse.* Tradução (em alemão): (...) *damit wir als solche befunde werden, die aus dem Munde des lebendigen Gottes selbst belehrt sind, wodurch wir ganz sicher wissen, daß die Lehre Christi nicht von einem Menschen erdacht, sondern uns ohne Trug von dem lebendigen Gott geschenkt worden ist.*

> mistérios profundos, 1Coríntios 2.7-10 e Isaías 8.19: "O povo pedirá de seu Deus uma visão para os vivos e os mortos, antes, à lei e ao testemunho etc.". Quem despreza estas coisas, "amaldiçoará o seu rei e o seu Deus" etc. (ThMA 2, n. 57, p. 167).[172]

É necessário considerar alguns aspectos desta explicação de Müntzer. Primeiramente, vale destacar a relação dialética entre "Escrituras" e revelação, "reconhecimento de Deus" ou ainda "testemunho do Espírito" presente em sua teologia. Para ele, a experiência mística e pneumatológica que possibilita o reconhecimento da vontade divina não é contrária às Escrituras. Antes disso, são as Escrituras que indicam e determinam que as coisas sejam assim, isto é, que a palavra seja ouvida diretamente da boca de Deus. Para quem possui alguma familiaridade com os textos bíblicos, não é difícil enumerar várias citações diretas ou ainda paráfrases empregadas por Müntzer no trecho transcrito acima.

Além disso, é interessante observar que a experiência pela qual o "testemunho do Espírito" é concedido, desenvolve-se sob a égide do sofrimento, entendido como desespero ou, pelo menos, como rendição de todas as capacidades e competências humanas diante da impossibilidade de se discernir a vontade de Deus e, deste modo, chegar à fé. Nos textos de Müntzer, tal experiência é frequentemente ilustrada pela metáfora das águas, seja no tocante às vagas imensas de um

---

[172] Texto original (em latim): *Nullus mortalium cognoscit doctrinam vel Christum na mendax vel verus sit, nisi sua voluntas conformis crucifixo sit, nisi prius sit passus fluctus et elationes aquarum suarum, que animam electorum obruunt vbique, plerumque tempestas demergit, rursusque labore se eruitur clamans faucibus raucis, vt speret contra spem in spem petatque vnicam voluntatem in die visitationis post longam expectationem. Tunc statuuntur pedes in petra, et apparet mirabilis a longe Dominus, donec reddantur testimonia Dei credibilia. Nimis aliquis istis contemptis inperpetuum expectans Dominum non astipularetur universe scripture. Nec credendum est illis gloriantibus de Christo, nisi spiritum eius habeant. Ro. 8 vt reddat testimonium spiritui eorum, quod sint filii Dei. Isaie 8. Insuper nemo filius Dei, nisi compatiatur efficiaturque ouis occisionis tota die, ne Deus sibi parcat. Vt in puncto et modico eum derelinquat, demum efficitur certus, quod nec vlla criatura possit eum amouere a deo viuente et verissimo scripturarum testimonio. Is tanta certitudine fretus diuina reuelatione distinguit opus Dei et malignantium spirituum; hic sincerissimis spectris et enigmatibus proprie depascitur, scrutatur ex ore Dei profunda mysteria, ad Chorinthios 2, Isaie 8: "Populus a Deo suo requiret visionem pro viuis et mortuis ad legem magis et ad testemonium etc.". Qui hec spreuerit, "maledicturus est regi suo et Deo suo" etc.* Tradução (em alemão): *Kein sterblicher Mensch erkennt die Lehre oder Christus, ob er ein Lügner oder wahrhafitg ist, wenn sein Wille nicht dem Gekreuzigten gleich ist, wenn er nicht zuvor erfahren hat die Ströme und Wogen seiner Wasser, welche die Seele der Auserwählten von allen Seiten überfluten; oft läßt sie der Sturm versinken, dann reißt sie sich mit Mühe wieder heraus und ruft aus heiserer Kehle, damit sie wider die Hoffnung auf die Hoffnung hoffe und nach langem Harren den Einen Willen anflehe na dem Tag der Heimsuchung. Dann werden die Füße auf den Felsen gestellt und der Herr erscheint wunderbar von ferne, bis endlich die glaubwürdigen Zeugnisse Gottes gegeben werden. Wollte jemand dieselben völlig verachten und immer nur auf den Herrn warten, so würde er zu der gesamten Schrift in Widerspruch stehen. Man darf auch denen keinen Glauben schenken, die sich Christi rühmen, wenn sie nicht seinen Geist haben. Römer 8: Er gibt ihrem Geist Zeugnis, daß sie Gottes Kinder sind. Is 8. Überdies ist niemand ein Kind Gottes, wenn er nicht mitleidet und zum Schlachtschaf wird den ganzen Tag, damit ihn Gott nicht schone. Und wenn er ihn auch einen kleinen Augenblick verläßt, so wird er doch endlich gewiß, daß keine Kreatur ihn scheiden kann von dem lebendigen Gott und dem wahrhaftigsten Zeugnis der Schrift. Auf so große Gewißheit bauend, unterscheidet er kraft der göttlichen Offenbarung das Werk Gottes von dem böser Geister; er nährt sich förmlich von den hellsten Visionen und Gleichnisbildern, empfängt aus dem Munde Gottes die tiefen Geheimnisse, I Kor. 2. Jes. 8: "Das Volk wird von seinem Gott ein Gesicht für die Lebenden und die Toten einfordern, eher zum Gesetz und zum Zeugnis usw.". Wer dies verachtet, "wird seinem König und seinem Gott fluchen" usw.*

mar revolto que ameaçam submergir e afogar a alma – imagem recorrente no Livro dos Salmos, que serve de base para muitos elementos de sua liturgia em Allstedt; seja com referência à narrativa dos evangelhos segundo a qual Pedro se lança ao mar na direção de Jesus, mas afunda a meio caminho do encontro, numa demonstração clara de fragilidade humana e falta de fé. É a partir desta constelação simbólica das águas que Müntzer elabora sua teologia da cruz. Portanto, a partir dela, fica evidente que os sofrimentos e angústias necessários para uma experiência de fé autêntica não se resumem às circunstâncias exteriores, e nem mesmo dizem respeito a elas principalmente. O problema da opressão social é exatamente demandar o investimento de todas as energias do indivíduo para a garantia da mera subsistência, impedindo que o sofrimento autêntico seja adequadamente vivido. Dito de outro modo, o fim da opressão social é precondição para que o radical desapego material e existencial – estes, sim, indispensáveis à fé – se iniciem.

Por fim, é preciso assinalar, no trecho acima, uma importante interpolação de Müntzer ao texto do profeta Isaías, que evidencia o modo como ele procura justificar biblicamente a relevância das visões para a revelação divina. Ocorre que, na passagem do livro do profeta citada por Müntzer não há menção à palavra "visão". Trata-se de um acréscimo de Müntzer a partir de sua interpretação bastante livre das expressões "*pythonibus et advinis*" (feiticeiros e adivinhos), que, por sinal, no contexto original da mensagem de Isaías, têm suas práticas de necromancia e seus feitiços de adivinhação reprovados, por pretenderem obter informações sobre o mundo dos vivos, consultando os mortos.[173] Ou seja, Müntzer se apropria da mensagem profética de modo a justificar suas próprias tendências teológicas, uma vez que na sentença do texto de Isaías traduzida para o latim na versão da Vulgata consta apenas "*populus a Deo suo requiret pro viuis et mortuis*" (o povo consulta a seu Deus sobre vivos e mortos), sem qualquer referência à expressão "*visionem*" (visões), acrescentada por Müntzer.

Este "jogo" com o texto escriturístico praticado por ele possibilita que sua teologia mantenha interfaces tanto com os círculos eruditos quanto com a religiosidade popular. Não é por acaso

[173] Quando se refere a passagens bíblicas, Müntzer se fundamenta quase exclusivamente na Vulgata e em algumas traduções de Lutero já disponíveis, como se pode observar nas traduções que ele fez dos textos litúrgicos. Na Vulgata, os termos correspondentes a necromantes e adivinhos são os já citados *pythonibus et advinis*, que traduzem os termos hebraicos *ōbōwt* e *yyideōnîm*. Mesmo que os rituais de tais agentes religiosos pudessem incluir experiências visionárias, não há menção explícita a elas no trecho de Isaías 8.19 citado por Müntzer. Portanto, trata-se de uma interpretação livre de Müntzer desta passagem bíblica, o que ocorre em seus escritos mais variados, principalmente quando suas posições teológicas divergem daquelas esposadas por seus interlocutores, como é o caso na carta em pauta.

que ele justifica suas posições, visando talvez atenuar a suspeita de Lutero a respeito de sua teologia. Nas palavras dele:

> Caríssimo senhor, você conhece Thomas segundo a natureza e o nome. Eu não reconheço nem êxtases, nem visões, se Deus não me levar a isso; até mesmo nos [êxtases e visões] reconhecidos eu não creio, a não ser que tenha visto uma obra (...) Somente aquilo que tem os testemunhos da Escritura encontra reconhecimento de minha parte (ThMA 2, n. 57, p. 169).[174]

Finalmente, é preciso observar que nesta carta a Lutero se encontra uma das raras referências que Müntzer faz explicitamente aos sonhos como meio de revelação divina. Cita passagens do livro de Jesus Sirácida – em hebraico, *Ben Sirac* –, nas quais se lê que "esperanças vãs enganam o homem sem inteligência e os sonhos dão asas aos insensatos. É como agarrar uma sombra ou perseguir o vento, dar atenção aos sonhos", dentre outras advertências.[175] Porém, Müntzer garante a Lutero que não se deixa levar por motivações ingênuas, e que também "conhece Moisés", sobre quem, de acordo com ele, supostamente o texto de Jesus Sirácida se referiria.[176] Assim sendo, defende que a advertência não se dirige aos sonhos em si, mas ao fato de algumas pessoas recorrerem a eles "sem terem possuído a sabedoria e o testemunho divinos", deste modo "veem certamente trevas, ao invés de uma visão de Deus, Miquéias 3.6". E reafirma: "Neste quesito, não sou tão arrogante a ponto de não desejar ser corrigido e instruído por meio de Seu nobre testemunho, a fim de que nós trilhemos juntos o caminho do amor" (ThMA 2, n. 57, p. 169).[177]

Mas o fato é que a linha divisória imaginada por Müntzer para diferenciar as revelações por sonho e visões que possuam correspondência escriturística daquelas permeadas de elementos

---

[174] Texto original (em latim): *Charissime patrone, tu nosti Tomam et conditione et nomine. Ego non suscipio vel extases vel visiones, nisi Deus me coegerit, immo susceptas non credo, nisi videro opus* (...) *Nihil nisi quod scripturarum habent testimonia, suscipi apud me potest*. Tradução (em alemão): *Liebster Herr, Du kennst Thomas nach Natur und Namen. Ich erkenne weder Ekstasen noch Visionen an, wenn mich nicht Gott dazu treibt, sogar den anerkannten glaube ich nicht, es sei denn ich habe ein Werk gesehen* (...) *Nur das, was Zeugnisse der Schrift hat, findet bei mir Anerkennung*. É interessante notar que, na primeira frase deste trecho, Müntzer provavelmente faz referência à incredulidade de Tomé (*Thomas*), ao ouvir que os discípulos de Jesus o tinham visto ressuscitado dos mortos, como uma característica comum entre ambos, para reafirmar sua conduta criteriosa no tocante às experiências religiosas que estão sendo discutidas. Confira ThMA 2, n. 57, p. 168, nota 51.

[175] Confira Sirácida 34.1-8. Aqui, cito a partir da versão em português da "Bíblia Tradução Ecumênica" (TEB).

[176] É provável que Müntzer tivesse em mente o texto de Números 12. 6-8. Confira ThMA 2, n. 57, p. 168, nota 58.

[177] Texto original (em latim): *Quia non apposuerunt sapientiam et testemonium Dei, merito habent noctem pro visione Dei, Michee 3. Hic non tam arrogans sum, quin superiori testimonio tuo et corrigi et doceri volo, vt simul ingrediamur charitatis viam.* Tradução (em alemão): *Weil sie nicht die Weisheit und das Zeugnis Gottes hinzugenommen haben, sehen sie zu Recht Dunkelheit statt eines Gosichtes Gottes, Micha 3. Hier bin ich nicht so anmaßend, daß ich nicht durch Dein höheres Zeugnis berichtigt und belehrt werden wollte, damit wir gemeisam den Weg der Liebe beschreiten*.

da cultura e religião popular é muito tênue, e vai sendo esfacelada quanto mais se permite dar vazão aos sonhos tidos pelo "homem comum". Isso será demonstrado por ocasião da análise dos relatos desta natureza apresentados por Hans Puttyger e o "pai" Herold aus Lidersdorf. Antes disso, no entanto, ainda é interessante observar alguns elementos da teologia de Müntzer presentes em suas cartas a Melanchton e Christoph Meinhard.

A carta a Melanchton foi amplamente divulgada, uma vez que Johann Agricola publicou trechos dela, em 1525, no seu texto contra Müntzer, intitulado *Außlegung des XIX Psalm / Coeli enarrant / durch Thomas Muntzer an seyner besten Junnger / ainen, auff new prophetisch, nicht nach / der ainfeltigkeit des wort Gottes, sondern auß der lebendigen stymme / von hymel. / Außlegung des selben Psalms, / wie jn Sant Paul außlegt nach der ainfeltigkeit der Apostel, vnd nach / der mainung Dauids* [Interpertação do Salmo 19 / os céus declaram / por meio de Thomas Müntzer aos seus melhores discípulos / de acordo com a nova profecia / e não conforme a simplicidade da palavra de Deus / mas a partir da viva voz do céu. / Interpretação do mesmo Salmo, / conforme São Paulo o interpreta segundo a simplicidade do Apóstolo, e conforme a opinião de Davi] (ThMA 2, n. 47, p. 128).

Cronologicamente, a carta foi escrita no intervalo entre as duas destinadas a Lutero, e datada de março de 1522. Seu teor é determinado pelo debate que Müntzer havia iniciado com o círculo de teólogos de Wittenberg a respeito de alguns tópicos, tais como: a revelação da palavra divina, o casamento de clérigos e o purgatório. Müntzer já havia deixado a cidade de Zwickau e também concluído sua curta passagem por Praga, porém ainda não tinha se estabelecido em um local fixo. É neste mesmo período que ele estreitará seus vínculos com Adreas Karlstadt, chegando até mesmo a permanecer alguns dias na comunidade de Orlamünde, onde este último era pastor, antes de romperem definitivamente, por volta de julho de 1524, em consequência das perspectivas divergentes que ambos mantinham sobre a legitimidade da organização das "Ligas" com o intuito de "defender o Evangelho".[178]

[178] Para mais detalhes sobre a relação em Müntzer e Karlstadt, confira ThMA 3, n. 7, p. 54-55; ThMA 3, n. 94, p. 142-145; ThMA 2, n. 53 e 54, p. 150-154; ThMA 2, n. 84-87, p. 285-296. De acordo com estas fontes, após iniciarem um diálogo muito amistoso sobre temas teológicos debatidos no início das Reformas Protestantes, Müntzer e Karlstadt acabam por se distanciar irreconciliavelmente por causa de suas opiniões antagônicas no tocante à legitimidade das Ligas que Müntzer começou a organizar em Allstedt, para as quais ele solicitou o apoio de Karlstadt, inclusive para que escrevesse a outras comunidades sobre as quais tinha influência. Para Karlstadt e a comunidade de Orlamünde, a decisão de Müntzer significava depositar a confiança devida exclusivamente a Deus em poderes terrenos e estratégias humanas e, portanto, recusam-se efusivamente a atender aos pedidos de Müntzer. Nas palavras de Karlstadt (em latim): *Videntur enim mihi eiusmodi foedera cum Dei uoluntate uehementer pugnare animosque timoris spiritu aspersos incredibili nocumento afficere et pro fiducia benedictionis in Deum viuum fiduciam maledictionis ad hominem id est, ad baculum harundineum inserere.* Tradução (em

Voltando à carta em questão, é importante observar como a argumentação de Müntzer antecipa muitas das posições defendidas por ele em Allstedt. Como sempre, o aposto que emprega na assinatura da correspondência indica a ênfase que Müntzer deseja impor ao conteúdo, neste caso: "*Thomas Muntzer, nuntius Christi*" [Thomas Müntzer, mensageiro de Cristo]. E, de fato, o anúncio da mensagem divina está no cerne das preocupações dele. Tanto é assim que, após manifestar sua acolhida favorável da teologia de Melanchton, Müntzer faz a seguinte ressalva: "Isto, porém, eu critico: enquanto você adorar uma boca muda de Deus e não souber se de sua falta de discernimento são gerados eleitos ou condenados, você condena completamente a Igreja futura, na qual o reconhecimento do Senhor brotará plenamente" (ThMA 2, n. 47, p. 131).[179]

A perspectiva de uma Igreja futura na qual o conhecimento de Deus será plenamente difundido ressoa as posições teológicas do abade calabrês Joachim de Fiore, a quem Müntzer menciona algumas vezes em suas cartas e escritos. Porém, conforme ele mesmo afirma, numa correspondência a Hans Zeiβ, em dezembro de 1523, apesar de considerar "o testemunho do abade Joachim excelente", Müntzer insiste que leu apenas os comentários dele sobre o profeta Jeremias e, ademais, que sua própria doutrina "procede do alto", ou seja, ele "não a tomou de Joachim, mas a recebeu do Deus que fala, como no devido tempo provarei com todos os escritos das Escrituras" (ThMA 2, n. 65, p. 217).[180]

De fato, a hermenêutica bíblico-teológica de Müntzer destoa do "método de concordância" elaborado por Joachim de Fiore, justamente por não compreender a revelação divina como um processo histórico-evolutivo, nem prescindir da fundamentação escriturística como critério de legitimação das experiências imediatas como sonhos e visões. A mesma relação dialética entre palavra ouvida diretamente da boca de Deus e escritos bíblicos que ocupará Müntzer em sua correspondência a Lutero já se anuncia na carta endereçada a Melanchton no ano anterior. Nesta

---

alemão): *Mir scheinen nämlich derartige Bünde gar sehr mit Gottes Willen in Streit zu liegen und den Herzen, die vom "Geist der Furcht" beschmutzt sind, unglaublichen Shaden zuzufügen, indem sie anstelle des gesegneten Vertrauens auf den lebendigen Gott das verfluchte Vertrauen auf einen Menschen, daβ heiβt auf einen Stab aus Rohr einflößen.* [A mim me parece, de fato, que tais tipos de Ligas estão totalmente em conflito com a vontade de Deus e acrescentam aos corações, já imundos por causa do "espírito de covardia", o dano da incredulidade, por meio da qual, no lugar da bendita confiança no Deus vivo, colocam a maldita confiança no homem, isto é, incutem no pedaço de pau a impressão de que é um cano de metal].

[179] Texto original (em latim): (...) *sed in hoc reprobo, quod dum os Domini mutum adoretis nescientes, na electi vel reprobi sint de ignorantia vestra propagandi, futuram ecclesiam penitus respuitis, in qua Domini scientia orietur plenissime*. Tradução (em alemão): *Das aber tadle ich: Während Ih reinem stummen Mund Gottes anbetet und nicht wiβt, ob aus Eurer Unkenntnis die Auserwählter oder die Verworfenen fortgepflanzt werden, verwerft Ihr die zukünftige Kirche völlig, in der die Erkenntnis des Herrn in Fülle aufgehen wird.*

[180] *Bey mir ist das getzewgniβ abatis Joachim groβ. Ich hab in alleine vber Jeremiam gelesen. Aber meine leer ist hoch droben, ich nym sie von im nicht na, sundern vom auβreden Gotis, wie ich dan zurzeit mit aller schrifft der biblien beweisen wil*.

ocasião, Müntzer esclarece como a dinâmica de reconhecimento da vontade de Deus procede "da boca de Deus e não dos livros", numa referência explícita a Deuteronômio 8.3, passagem citada também por Jesus em Mateus 4.4 e Lucas 4.4. Estariam, deste modo, os "livros" desprovidos de qualquer valor? Absolutamente. Para ele: "o testemunho para a palavra verdadeira certamente provém dos livros" (ThMA 2, n. 47, p. 131).[181]

A crítica de Müntzer, portanto, não se volta contra os textos escriturísticos em si, mas principalmente ao modo como a teologia erudita determinou os sentidos destes textos, anulando a possibilidade de a revelação divina manifestar-se de maneira plena, atual e imediata. Consequentemente, também enclausurando o acesso ao reconhecimento da vontade de Deus a um nicho cultural específico, ao qual pertencem os "delicados escribas" (*die zarten Schriftgelehrten*), designação que Müntzer usa pela primeira vez nesta carta, mas que adotará a partir de então e com frequência para se referir de modo irônico e polêmico a Lutero e ao círculo de teólogos de Wittenberg.

Para Müntzer, se a palavra escrita – ou exterior – "não se manifestar no coração, ela é palavra humana e condena os falsos escribas, os quais roubam as palavras sagradas, conforme Jeremias 23.30. O Senhor nunca lhes falou e eles roubam as suas palavras". Por isso, ele recomenda a Melanchton: "Oh, caríssimo, aspire a profetizar, caso contrário, a sua teologia não valerá um tostão" (ThMA 2, n. 47, p. 133).[182] Aqui se apresentam novamente as perspectivas que Müntzer defendeu em seu "Manifesto de Praga" meses antes, e nas quais insistirá em seus escritos mais polêmicos e voltados para uma audiência mais ampla. Isto é, que só têm autoridade para pregar aqueles que antes ouviram a voz de Deus pessoalmente ou, dito de outro modo, "nos corações que estão cheios do temor do Senhor e então se tornam o papel e o pergaminho onde Deus escreve, não com tinta, mas com seu dedo vivo". Estes corações seriam, portanto, "a correta sagrada Escritura, das quais as Bíblias exteriores corretamente testemunham" (ThMA 1, n. 12, p. 421).[183]

---

[181] Texto original (em latim): (...) *videte de ore Dei et non ex libris proficiscitur. Testimonium equidem verbi veri ex voluminibus est*. Tradução (em alemão): *Seht: aus dem Munde Gottes und nicht aus Büchern geht es aus. Das Zeugnis allerdings für das wahre Wort stammte aus den Büchern*.

[182] Texto original (em latim): *Nisi enim in corde oriatur, verbum hominis est, damnans scribas versipelles, qui furantur oracula sancta, Jere xxiij. O charissimi, operam nauate, ut prophetetis, alioqui teologia vestra non valebit obulum.* Tradução (em alemão): *Wenn es nämlich nicht im Herzen entsteht, ist es Menschenwort und verdammt die falschen Schriftgelehrten, die die heiligen Worte stehlen, nach Jer 23, 30. Nielmals hat der Herr zu Ihnen gesprochen, und [doch] maßen sie sich seine Worte an. O Ihr Lieben, trachtet danach, daß Ihe weissagen mögt, sonst wird Eure Theologie keinen Heller wert sein.*

[183] (...) *in die hertzenn dye der forcht gots vul sein, das ist dann das papir vnde pergamen, do got nicht mit tinten Sundern mit seinem lebendigenn finger Schreibt dye rechte heilige Schrifft, dye dy eusserliche Biblien recht*

Para o que se defende aqui, é importante assinalar que, além da dialética entre "palavra" e "escritura", "bíblia interior" e "bíblia exterior", Müntzer emprega um método inverso ao que Ginzburg descreveu em suas análises sobre o moleiro Menocchio. Se este último, herdeiro e participante de uma cultura oral, camponesa e pré-cristã, estabelece um "filtro entre a página escrita e a consciência" (GINZBURG, 2006, p. 72, 82), no caso de Müntzer são os impulsos da experiência religiosa imediata – admitidos e legitimados como fontes autênticas da revelação divina – que se submetem ao crivo escriturístico. Não que o próprio Müntzer deixe de interpor seus próprios filtros à página escrita. Como se viu por ocasião da inserção de "*visionem*" no trecho do profeta Isaías, também ele agencia o texto para que convirja com suas próprias perspectivas. Mas, no caso dele, o texto permanece como instância crítica da experiência religiosa e da oralidade decorrente dos sonhos e visões. A fricção entre estas tradições – oral e escrita – resiste ao equilíbrio que Müntzer pretende estabelecer e acaba por arrastá-lo progressivamente para o isolamento, uma vez que rejeitará categoricamente as expressões representantes de cada uma destas tradições.

Outro tópico abordado na carta que ora nos ocupa é o significado do purgatório. Trata-se de um tema amplamente difundido na religião popular, uma vez que qualquer relação com o mundo do além-túmulo e a interação entre vivos e mortos exerce profunda atração do imaginário popular e não apenas dele, basta recordar as teses de Bakhtin e Gurevich sobre a cosmovisão medieval e os elementos grotescos que a constituem. Deste modo, o purgatório, a invocação dos mortos e a missa oferecida a eles são tópicos essencialmente vinculados à religião *no* povo e figuram entre os mais resistentes nos catálogos das superstições.[184] A este respeito, Müntzer também se posiciona entre as vertentes conflitantes de sua época. Por um lado, ele não admite a completa negação do purgatório, como postulava Melanchton. Nas palavras dele: "Se você nega o purgatório cristão, revela-se ignorante nas Escrituras e no esforço do Espírito (...) É um detestável equívoco negar o purgatório; tenha cuidado!" (ThMA 2, n. 47, p. 137).[185]

---

bezceugt. Quando se tratar do "Manifesto de Praga", da "Interpretação do segundo capítulo do profeta Daniel" ("Sermão aos Príncipes") e do "Pronunciamento de Defesa Altamente Motivado...", citarei a partir da excelente tradução para o português feita por Arno F. Steltzer e publicada em DE BONI, 2000. Em casos nos quais a consulta ou a referência ao original forem necessárias ou convenientes, transcreverei o trecho entre parênteses. Para manter o padrão das citações dos textos originais, continuarei transcrevendo em nota de rodapé as passagens referidas, apenas acrescentando a localização delas na obra disponível em português. No presente caso: DE BONI, 2000, p. 178.

[184] Veja, por exemplo, os capítulos que Cascudo (2002) dedica ao tema, especialmente as páginas 437-439 e 447-449.

[185] Texto original (em latim): *Si negaueritis purgatorium christianum, ostenditis vos ignorantes in scripturis et studiis spiritus (...) Abominabilis est error de purgatorio negando, cauete!*. Tradução (em alemão): *Wenn Ihr das*

Todavia, isso não significa que Müntzer se coadune com as posições teológicas oficiais sobre o tema. Muito pelo contrário. Ele inclusive elogia Melanchton pelo fato de "ter rejeitado o fantasma assustador do papismo" (*quod papisticum respuitis phantasma*) a este respeito, isto é, a tradição teológica oficial sobre o purgatório, inclusive a missa aos mortos (ThMA 2, n. 47, p. 136-137, nota 53). No entanto, em seguida apresenta sucintamente sua própria compreensão do purgatório como condição existencial inescapável para se chegar à fé cristã e alcançar as promessas dela decorrentes, ou seja, como estágio a ser superado durante a própria vida, na busca pela fé legítima e "experimentada": "Ninguém pode entrar no descanso, se a ele não se abrirem os sete níveis da razão, por meio dos sete espíritos" (ThMA 2, n. 47, p. 137).[186] Além disso, purgatório, sofrimento existencial e revelação da palavra divina se entrelaçam, conforme se pode concluir da afirmação de Müntzer no "Manifesto de Praga": "Em poucas palavras: cada pessoa precisa ter recebido o Espírito Santo sete vezes; de outro modo ela não pode nem ouvir nem entender o Deus vivo" (ThMA 1, n. 12, p. 419).[187]

A discussão sobre o purgatório e o destino dos mortos também é o tema da correspondência entre Müntzer e Christoph Meinhard. A iniciativa para a troca de cartas foi de Meinhard que, em novembro de 1523 – portanto quando Müntzer já havia se estabelecido em Allstedt e também começara a debater com os senhores locais, principalmente o conde Ernst von Mansfeld, sobre os direitos e deveres das autoridades – solicitou de seu destinatário explicações sobre os temas mencionados acima. Da resposta inicial de Müntzer partiram novas consultas por parte de Meinhard, desta vez acrescentando indagações sobre o conhecimento de Deus e o entendimento da Bíblia (ThMA 2, n. 66-68, p. 217-218). Então, em 14 de dezembro deste mesmo ano, Müntzer elaborou nova missiva, com considerações sobre cada um destes tópicos, novamente entrelaçando conhecimento divino, sofrimento e purgatório. Pois, conforme explica no início da carta, Cristo não veio para nos redimir de todo e qualquer sofrimento, mas para nos oferecer um exemplo de como viver e suportar o sofrimento com paciência e esperança, discernindo através dele a voz divina (ThMA 2, n. 69, p. 219-220).

---

christliche Fegefeuer leugnet, zeigt Ihr Euch unwissend in der Schrift und in dem Bestreben des Geistes (...) Abscheulich ist der Irrtum, das Fegefeuer zu leugnen; seht Euch vor!.

[186] Texto original (em latim): *Nullus potest ingredi réquiem, nisi adaperiantur septem gradus rationis septem spiritibus*. Tradução (em alemão): *Keiner kann zur Ruhe eingehen, wenn ihm nicht die sieben Grade der Vernunft durch die sieben Geister eröffnet werden.*

[187] (...) *kurtz es muß ein ider mensche denn heiligenn geist zcu siebenn maln habenn anderst magk er widder horenn Noch vorstehnn denn lebendigenn goth*. Trata-se de uma referência a Isaías 11.2, texto do qual a Igreja antiga derivou a tradição dos sete Espíritos. Provavelmente, Müntzer a tenha conhecido por intermédio de suas leituras de Tauler. Confira ThMA 1, n. 12, p. 414, nota 19.

A noção de que Cristo tenha sido principalmente um exemplo a ser seguido, mais do que um redentor que justifica a culpa unilateralmente, isto é, por iniciativa própria e mediante um gesto único e exclusivo – posição que prevalece na doutrina da justificação de Lutero, por exemplo – remete mais uma vez ao "Manifesto de Praga". Ali, Müntzer emprega pela primeira vez a expressão "tornar-se igual a Cristo em seu sofrimento" (*mit seinem leidenn Cristo gleichformick werden*) (ThMA 1, n. 12, p. 422). É a recusa a sofrer deste modo e com tal finalidade que faz dos "delicados escribas" – que "mais desejam ressuscitar com Cristo do que morrer com ele; como uma ovelha que não entra nem sai do verdadeiro rebanho" (ThMA 2, n. 69, p. 220)[188]; "que furtam a chave verdadeira e dizem que um tal caminho é fantástico e tolo e que isso [isto é, tornar-se como Cristo] é completamente impossível" (ThMA 1, n. 12, p. 422)[189] – deturpadores da "Escritura como um todo" (*dye gantze scrifft*), ou seja, intérpretes muito seletivos das narrativas bíblicas, que escolhem dentre elas apenas aquelas capazes de sustentar seus "pensamentos melífluos" (*nur mit honig sussen gedancken ausrichtenn*) e, desta forma, iludem, seduzem e desviam o povo comum. Nas palavras de Müntzer, conforme o "Manifesto de Praga":

> São como a cegonha que caça as rãs nas campinas e nos pântanos, e então as cospe, cruas como as apanhou, na boca dos seus filhotes. Assim também são os sacerdotes, negocistas e agiotas, que engolem as palavras mortas da Escritura, e depois despejam a simples letra e a fé inexperiente, que sequer vale um piolho, no meio do povo justo e pobre, pobre povo (ThMA 1, n. 12, p. 423).[190]

É interessante observar como aqueles que visam evitar inclusive o sofrimento necessário para alcançar a fé genuína ou o "conhecimento de Deus" – na opinião de Müntzer, biblicamente fundamentados – são os mesmos que se equivocam a respeito do sentido do purgatório. Em sua carta a Meinhard, Müntzer assevera que sua opinião a respeito do tema não se resume nem à mera confirmação das doutrinas tradicionais, nem ao completo abandono da ideia de um purgatório. Note-se, portanto, como ele se posiciona de modo equidistante da teologia oficial, erudita e da religião popular:

---

[188] (...) *derselbyge wyl mit Christo ehe auffstehen dan sterben, wirt widder eyngehen nach außgehen, eyn schaff der rechten weyde czu seyn.*

[189] (...) *dy denn rechtenn Slussel wegk nemen und Sagenn ein solcher weg sey fantastisch und Narrenkoppisch vnnde Sprechenn es sey vff das aller vnmuglichste*. Confira DE BONI, 2000, p. 179.

[190] *Sie sein wie der storch der do in denn wisenn vnd Sumpenn die frossche auff leseth, dor Nach speiget er sie alzo rohe yns nescht zu seinenn Iungenn. Alßo seyn auch dye wuchersuchtigen vnnde zcinßaufrichtissen pfaffen welche dye todtenn worter der schrifft vorschlingenn dor nach schutenn sie denn buchstab vnnd vnerfarenn glauben (.der nicht einer lauß wert ist.) vnter das rechte arme arme volk*. Confira DE BONI, 2000, p. 180.

> Eu te assegurei que não deves suplicar aos mortos e aos ignorantes do conteúdo das Escrituras, não se sujeitando ao juízo e castigo de Deus em conclusões supersticiosas. De modo algum se deve concluir de tais escritos [isto é, das cartas anteriores] que eu tenha aprovado um fio de cabelo sequer das perversidades papistas, pois estou bem certo de que todo bem-estar dos blasfemadores de Deus se fundamenta sobre o purgatório fictício. Mal recuperei o fôlego das reflexões sobre os mortos. Meus caros amigos pensam que eu quis confirmar o purgatório. Pois se atente bem para que tipo de povo experiente é esse, que sabe sobre a justificação pela fé, e não presta conta de absolutamente nada a respeito da fé; uma vez que a fé do grão de mostarda não fora plantada neles de modo algum, como ela então se enraizará? (ThMA 2, n. 69, p. 221).[191]

Nem a invocação, a intercessão ou a súplica pelos mortos – práticas e crenças difundidas na religião popular e diferentemente exploradas pela teologia oficial, como se viu por ocasião dos estudos de Gurevich; nem a eliminação do purgatório por meio de sua substituição com a doutrina da justificação pela fé – posição de Lutero e dos teólogos de Wittenberg. O que Müntzer propõe é compreender o purgatório como um processo pelo qual nossa alma é purificada durante a vida, "através da destituição de todas as nossas alegrias" (*durch entsetzung all vnser entgetzlykeit*) (ThMA 2, n. 69, p. 220).[192] A isto ele acrescenta a "pobreza de espírito", compreendida como desapego, desprendimento e libertação de todas as criaturas pela submissão completa a Deus, para descrever a condição existencial necessária para o advento da fé genuína. Aos que insistem na versão tradicional do purgatório ou na adesão completa da doutrina da justificação de Lutero, negando, portanto, a necessidade do sofrimento e do desapego, Müntzer designa igualmente como "mortos" e deixa a conclusão a respeito do destino que terão para o próprio Meinhard: "Você já tem o suficiente para saber que as Escrituras não ensinam a suplicar diante dos mortos. O que, porém, Deus faz com os mortos inexperientes, você deve concluir por si mesmo" (ThMA 2, n. 69, p. 222).[193]

A partir das cartas analisadas até aqui, viu-se como a teologia de Müntzer estabelece uma relação crítica e até mesmo problemática com a teologia e a cultura "oficial", letrada e erudita. Lutero, Melanchton e Meinhard são representantes deste núcleo cultural, com os quais Müntzer

---

[191] *Ich hab euch getrost, das yr vor dye todten nit solt pytten, vnd dye vnwisnen nach eynhalt der scrifft, nicht ym affterglaubissen orteil dem gericht vnd zucht Gottis befollen seynt. Keynerley masβ auβ solchem screyben zcu ermessen, das ich der papistissen bosheit ym geringsten harbreit stadgeben habe, dan ich weyβ wol, das alle wolfart der gottislesterer auffm getychten fegfewr stehet. Von der studerung der vorstorbnen hab ich kaum in wenig athem geholt. Meynen meyne liben freund, ich hab willen, das fegfewr czu bestattigen. Do sicht man wol, welche erfarne lewthe es seint, wyssen von der gerechtykeit yn glauben czum glauben keyne meilen czu berechnen; nachdem der glaub des semfkorns keynmal nach yn sye geplantzt, wye wyl ehr dan wuchern?*

[192] De acordo com os editores da coletânea de correspondências de Müntzer, a expressão *entgetzlykeit* é um erro de grafia da palavra *ergetzlykeit* que, por sua vez, tem o significado de *Freude*, *Vergnügen*, *Genuβ*, ou seja, "alegria", "contentamento", "satisfação". Confira ThMA 2, n. 69, p. 220, nota 8.

[193] *Ihr habt genunc, das euch dye scrifft nit leret vor dye todten pytten, was abber Got mit den vnerfarnen todten tudt, solt yr seynem orteyl heymstellen*.

dialoga espontaneamente, isto é, expondo suas perspectivas teológicas sem o calor das polêmicas que permeiam seus escritos posteriores. Cabe acrescentar que Meinhard é leigo e, do ponto de vista financeiro, um dos mais prósperos interlocutores de Müntzer. Isto revela tanto a disposição de Müntzer para dialogar e expor sua teologia diante dos mais variados perfis de sua sociedade, quanto sua convicção de que a fé cristã deveria ser mais bem compreendida por todos eles. Aliás, na carta endereçada a Meinhard, além das ênfases no sofrimento e no desapego dos bens e de todas as demais criaturas, encontra-se uma das raras menções explícitas de Müntzer às "superstições" (*afftergläubissen*).

4.3.2 As visões de Hans Puttyger e "pai" Herold: evidências do diálogo de Müntzer com a religião no povo.

Como já se afirmou acima, nem sempre é fácil isolar as superstições das crenças "biblicamente fundamentadas", em especial nas expressões religiosas marcadas pela oralidade, tais como os sonhos e as visões. Isto não é diferente com Müntzer. É o que se conclui dos registros de ocorrências desta natureza em suas correspondências: um relato sobre um sonho de Hans Puttyger e outro sobre quatro visões tidas pelo "pai" Herold aus Liedersdorf (ThMA 2, n. 96, p. 324-330). Ambos eventos ocorreram provavelmente em meados de 1524, período turbulento de Müntzer em Allstedt, durante o qual ele e Hans Zeiβ pleiteavam uma audiência pública para que Müntzer pudesse expor suas perspectivas teológicas. É neste mesmo contexto que Müntzer apresentará, diante duque João da Saxônia e seu filho, João Frederico, sua interpretação do segundo capítulo de Daniel, posteriormente conhecida como "Sermão aos Príncipes".

O estilo da escrita de Hans Puttyger denota alguém que não é erudito (*ungelehrt*) e que provavelmente fazia parte do círculo de pessoas mais próximas de Müntzer, tendo em vista não haver qualquer indicação de lugar ou data no relato. O destinatário é nomeado como "*Domino Munser*" e a linguagem tem conotações bastante fraternais, tais como, "*meyn lieber magister in Cristo Jesu*" (Meu amado Mestre em Cristo Jesus) e "*Meyn lieber bruder*" (Meu amado irmão) etc. Para o que se quer demonstrar nesta tese, os elementos constitutivos do sonho são mais importantes do que tentar discernir seus muitos e prováveis sentidos. Dada sua relevância, vale a citação integral:

> (...) foram vistos dois barcos sobre a água, e ao lado uma grande rede de linho pendurada, e no barco estavam deitados dois homens mortos. E ele disse: "Eles estão mortos e não estão molhados". E no outro barco, que estava todo cheio de sangue e nele alguém se levantou e lavou duas peles e ele estava cercado de grande temor. Então, ele disse: "Mostre-me sua fé!" e a água se abriu, de lá veio uma Ondina e queria me levar para as águas, com o que fui acordado. Peço-lhe que supliques a Deus para que eu possa aprender de Deus. Não mais do que é exigido por Deus (ThMA 2, n. 96, p. 326).[194]

A primeira consideração a ser feita é sobre as metáforas relacionadas às águas, mares e barcos. Tratam-se de elementos frequentemente presentes na pregação e nas liturgias de Müntzer para ilustrar as tribulações que assolam a alma no itinerário da busca pela fé autêntica.[195] Deste modo, é possível que o sonho de Puttyger tenha influências que procedam daí. Além disso, há uma referência explícita e literal a uma passagem bíblica – "Mostre-me sua fé!" –, provavelmente inspirada em Tiago 2.18, cujo contexto é a discussão sobre o valor das obras para a fé. Tanto Müntzer quanto Lutero dedicaram especial atenção a esta passagem, assumindo posições obviamente antagônicas. Portanto, é possível concluir que a linguagem e o contexto das narrativas bíblicas emolduram o sonho de Puttyger relatado a Müntzer.

No entanto, não se pode desprezar a combinação dos elementos bíblicos com tradições folclóricas, de onde procede a referência à Ondina (*eynn nix*), ser mitológico vinculado às águas, mencionado também na literatura clássica. Conforme algumas pesquisas, a menção de Puttyger ao ser mitológico também pode se referir aos "espíritos das águas" (*die Wassergeister*), entidades masculinas às quais se atribuíam terríveis afogamentos de seres humanos. De

---

[194] (...) *es ist gsehenn borten auff dem basser czey schyff, vnd daran hat ghanen eyn grosser leyner sacht, vnd in dem schyff haben gelegen 2 toty mensenn. Vnd er hat gredet: "Seyn sy dot vnd seyn nit naβ". Vnd in dem ander schyff, das ist gbesen al vol pludt vnd darynen hat eyner gstandenn vnd hat sy gbassen 2 vel vnd er ist mit grosser fordt vmgebenn. Nun hat er gredt: "Erczeyge mir deynen glaubenn!" vnd das basser hat sich auffdan, darauβ ist ganen eynn nix vnd wolt mich in das basser furenn, damit pyn ich endt munder borden. Pidt euch, das ir Godt wollet pitden, das ich won Godt meg lernen. Nit den seydt Godt wefolhenn.*

[195] Confira, por exemplo, a carta de Müntzer a Georg Amandus, de meados de março de 1524, na qual ele descreve ao seu interlocutor o percurso até a fé autêntica, recorrendo a metáforas deste tipo: "*Dan der glaube des senffkorns muβ den grossen pergt vnsers eygen gesuchs czugrunde yns mehr aller vnser bewegung werffen. Do steygt Christus, der warhafftig Gottis son, czu den, dye do itzunt scheer gar vorsöffen seynt, haben nuhen gar keynen trost mehr; kumpt czu yhn yn der nacht, wan dye trubsalikeit am hochsten ist, do meynen dye auserwelten, ehr sey eyn teufell, erh sey eyn gespenst, do sagt ehr: "ach, yr allerlybsten, forcht euch nicht, ich pyn es, ich kan euch nicht anderst erleuchten, ich hab keyn andere weyse, meyn gnad euch eynczugyssen"*. [Então, a fé do grão de mostarda precisa lançar a grande montanha de nosso egoísmo no mar de todas nossas comoções. Deste modo, Cristo, o verdadeiro filho de Deus, vem àqueles que no momento estão quase totalmente submersos, já sem qualquer outra esperança; vem a eles na noite, quando sua aflição é mais intensa, pois os eleitos acham que ele seja um diabo, um fantasma, mas ele diz: "Oh, meus amados, não temais, sou eu. Não posso iluminá-los de outra forma, não tenho nenhuma outra maneira de derramar minha graça a vocês] (ThMA 2, n. 72, p. 228-229). É preciso observar que Müntzer emprega o substantivo "*Bewegung*" em um sentido místico, para descrever o início das obras de Deus no ser humano. Em algumas passagens, o termo traduz a expressão latina "*mortificatio*". Confira ThMA 2, n. 72, p. 229, nota 41.

qualquer modo, o sonho é um exemplo inquestionável da religião *no* povo, que combina elementos de diferentes tradições, justapõe sentidos, esboroa hermenêuticas ortodoxas, sem necessariamente escolher entre as muitas influências religiosas disponíveis no contexto vivencial.

No primeiro capítulo, afirmou-se que Müntzer não deve ser equiparado a Menocchio, o moleiro sobre o qual Ginzburg escreveu magistralmente. O que dizer, porém, de Hans Puttyger? Sua situação social e sua pertença cultural e religiosa são bem mais próximas do perfil de Menocchio descrito pelo historiador italiano. De todas as prováveis definições de sua identidade, nenhuma indica que ele tenha sido um mero camponês, assim como também não era membro da elite cultural e letrada. A se julgar pelo seu pedido a Müntzer ao final do relato, Puttyger se sentia confiante de expor o conteúdo de seu sonho ao pastor de Allstedt, sem temer retaliações pelos elementos folclóricos e supersticiosos que continha – teria ele consciência disso? Menocchio também procurava frequentemente o pároco de seu vilarejo, mas desejava sobretudo discutir com autoridades religiosas hierarquicamente mais importantes, inclusive o Papa, de acordo com Ginzburg. Puttyger, por sua vez, não exige de Müntzer qualquer orientação, nem mesmo a interpretação de seu sonho, mas somente que interceda para que ele "aprenda de Deus, não mais do que Deus ordena" (*Pidt euch, das ir Godt wollet pitden, das ich won Godt meg lernen. Nit den seydt Godt wefolhenn*).

O que poderia parecer pretensão de um homem sem instrução e inculto, isto é, discernir por si mesmo o sentido dos sonhos como sendo um dos meios pelos quais Deus se revela a ele, reflete na verdade a assimilação da teologia e pregação de Müntzer pelo "homem comum". Aliás, uma das acusações de Lutero e Melanchton nos panfletos contra Müntzer que foram analisados no segundo capítulo é exatamente ter iludido e seduzido "a ralé" (*der Pöbel*) de que poderia receber a revelação divina sem outras mediações. Na verdade, o próprio Müntzer, como já foi assinalado acima, não admitia que todo sonho pudesse ser acolhido como revelação divina. E também não concebia ser possível que qualquer pessoa tivesse condições de interpretá-los corretamente, conforme ele mesmo afirma diante dos príncipes: "Falar sobre os sonhos dos homens é algo inexprimível, inabitual e detestável. A causa disso é que o mundo inteiro, desde o início até agora, tem sido iludido pelos intérpretes de sonhos, como está escrito em Deuteronômio 13.2-6 e Sirácida 34.1-7" (ThMA 1, n. 6, p. 307).[196]

[196] *Es ist ein vnausprechliche ia vngewönliche vnd hessige sache von treumen der menschen zu reden. Der vrsach, das die gantze welt vom anfang biβ an her durch die trewmer betrogenn ist wie geschriben stet. Deut. 13. Ecclesi.*

De acordo com ele, a profunda desconfiança dos sonhos e visões tem sua origem no despreparo dos teológos e na malícia dos monges:

> Tudo isso é causado pelo julgamento inexperimentado e pela abominação que recebem da odiosa enganação dos malditos e peçonhentos sonhos dos monges, através dos quais o diabo pôs em ação toda a sua vontade, tendo iludido muitos eleitos piedosos de forma irrecuperável, quando estes, sem qualquer ensinamento do Espírito, aprovaram imediatamente as visões e sonhos com sua fé louca. Assim, descreveram sua regra monástica e sua vaga fantasia sobre o bode através da revelação do diabo, a respeito das quais os colossenses no segundo capítulo foram prevenidos energicamente por São Paulo [cf. Colossenses 2.4-23]. Mas esses malditos monges sonhadores não souberam como deviam ser preparados pelo poder de Deus. Além disso, eles são impenitentes num sentido condenável, e agora estão sendo apresentados ao mundo inteiro, dia após dia, para vergonha e desonra, como os vagabundos ociosos, portanto eles são cegos em sua insensatez (ThMA 1, n. 6, p. 308).[197]

Não há qualquer registro a respeito da reação de Müntzer ao sonho de Puttyger. Dissertando diante dos príncipes, ele implicitamente se apresenta como um "novo" Daniel, capaz de discernir sonhos e visões pelo poder de Deus e, desta forma, indicar a vontade divina e antecipar eventos futuros. Os príncipes não o entenderam assim. O mesmo não se pode dizer de Puttyger, fato que indica a dinâmica mediadora da teologia de Müntzer junto ao "homem comum", no sentido descrito por Gurevich e já apresentado no primeiro capítulo, mas com uma curiosa característica: no caso de Müntzer, não se trata de uma tradução cultural que visa facilitar a compreensão da teologia erudita e oficial pelo povo simples e iletrado; mas de uma recepção crítica de elementos da cultura oral e da religião popular que estabelece uma relação dialética com a hermenêutica tradicional das narrativas escriturísticas.

Neste mesmo período em que Puttyger relata seu sonho, são também descritas algumas visões recebidas pelo "pai" Herold aus Liedersdorf durante quatro dias consecutivos. Quem as escreveu foi Ambrosius Emmen, estagiário (*Famulus*) que Müntzer contratou para servi-lo

---

34. Confira DE BONI, 2000, p. 191, apenas com a ressalva de que, na tradução da palavra "*trewmer*", optou-se ali por "sonhadores", ao invés de "intérpretes de sonhos" (literalmente, *Traumdeuter*), talvez pela desconsideração do contexto em que Müntzer emprega o termo, especialmente no tocante à sua referência ao sonho de Nabucodonosor e aos intérpretes da corte, bem como aos textos bíblicos por ele indicados. Ou seja, Müntzer não condena os sonhadores, mas, principalmente, aqueles que lhes interpretam os sentidos.

[197] *Diß macht alles das vnbeschidne vrteil vnd grewel, wilchen sie haben von der hessigen betrigerey der gantz vorflurchten vorgifftigenn Mönchtrewme, durch wilche der teuffel alle seynen willen ins werck bracht, ia auch viel frumer außerwelten vnerstatlich betrogen hat, wenn sie on allen bescheit den gesichten vnnd trewmen mit yhrem tollen glauben stracks stadt gegeben haben. Vnd also yre regel vnnd loße pockfintzerey durch offenbarung des teuffels beschriben, wider wilchs die Colloser am .2. capi. hefftig gewarnet seint vom heilgen Paulo. Aber die verfluchten mönche trewmer haben nit gewust wie sie solten der krafft gottis gewertig sein, das vber seint sie in eynem verkarthen synne vorstockt, vnnd sein itzdt der gantzen welt von tag zcu tage dar gestalt zu sunden vnnd schanden, wie die vnthetigen lotter buber, noch seint sie blint in yrer torheyt*. Confira DE BONI, 2000, p. 192.

durante sua passagem em Jüteborg ou, no mais tardar, em Zwickau e que permaneceu com ele até o período de Mühlhausen.[198] Não é possível saber se Emmen escreveu as visões porque o "pai" Herold seria iletrado ou se, na ausência de Müntzer – o que é mais provável ser o caso, haja vista isto ter sido mencionado no início dos relatos –, ele assumisse esta função. Não obstante, semelhantemente a Puttyger, o "pai" Herold provavelmente era leigo e membro da classe trabalhadora de Allstedt (ThMA 2, n. 96, p. 327, nota 2). Cada visão que ele recebeu foi relatada conforme o dia da semana em que ocorreu, a primeira delas sendo registrada como recebida na noite do domingo para a segunda-feira. Em comparação com o sonho relatado por Puttyger, as visões narradas pelo "pai" Herold são bem mais elaboradas e herméticas.

Na primeira delas, ele conta que viu o moinho (*der muele*) localizado em frente a uma das portas da cidade de Allstedt. Juntamente com o moleiro, estava lá também Peter Farmut, homem de confiança de Müntzer e um dos líderes da Liga que ele organizou na cidade, membro da classe média do lugar (*Mittelschicht*), tendo exercido inclusive algumas funções no Conselho. Provavelmente, o único cidadão de Allstedt morto na batalha de Frankenhausen.[199] Na "visão", que Herold recebera em sonho, ele foi visto pelo moleiro e também viu Müntzer (*den magister*) passeando pela rua (*auff der gaßen spatziren*). Então, o moleiro lhe disse para ir até aonde Müntzer estava e chamá-lo para vir até eles no moinho, o que ele fez em ato contínuo. Quando se aproximaram, Herold parou. Então, o moleiro solicitou que ele também fosse até lá. No instante em que ambos chegaram no local, o moinho parou e Herold relata ter acordado imediatamente.

Quando adormeceu de novo, pareceu-lhe que se encontrava na cidade de Liedersdorf próximo a uma pereira que pendia para uma vala, de onde fluía água para ela. Então, ele chacoalhou a pereira, derrubando pêras e folhas, que caíram uma parte na vala e outra parte junto dela. Quando ele começou a colhê-las, elas se transformaram em couro (*do vorwandelten sich dye bern in fleysch swarten*) [toucinho?]. Quanto mais ele colhia, mais difícil ficava, até que, por fim, ele carregava dois pedaços de carne, um em cada mão, sendo que um era mais gordo que o outro. Então, ele estava na companhia de seu irmão e deu a ele o pedaço mais gordo. Ambos foram ao moinho e, chegando lá, encontraram um pão sobre a mesa. Havia um pedaço cortado e os dois tomaram e comeram dele. Neste instante, o moleiro chegou e Herold pediu-lhe que

[198] Alguns pesquisadores acreditam, inclusive, que Emmen foi o responsável por redigir a carta de Müntzer enviada ao Burgomestre e ao Conselho de Neustadt, em 17 de janeiro de 1521. Curiosamente, trata-se do primeiro documento conhecido de Müntzer no qual o próprio autor não passou o texto à limpo, provavelmente porque dominava a ortografia vigente. Confira ThMA 2, n. 20, p. 40-41, nota 4; e ThMA 2, n. 28, p. 69, nota 3.
[199] Para informações sobre Peter Farmut, confira ThMA 2, n. 102, p. 346, nota 8.

emprestasse alguns pães, dizendo que, quando retornassem, trariam de volta para ele, com o que o moleiro concordou prontamente.

De repente, a "visão" muda completamente. Herold se encontra em um lugar que lhe parece ser a sua casa e então vê, no monte, três homens que içavam um outro com uma corda, passando a corda por um sarrafo. Em seguida, deixaram-no se safar, para mais uma vez suspendê-lo rapidamente. Diante da cena, Herold reage da seguinte forma: "Então, eu pensei: Ei, deves deixar que o homem seja enforcado em sua casa? E, no entanto, pensei: Ei, o que você teme perante ele? Ele está morto e veste calças vermelhas". O que chama atenção, principalmente, nesta parte final da visão, é a indiferença de Herold perante o enforcamento do homem, como sinal de que não tinha nada a temer diante dele. A menção às *rote hoeßen* (calças vermelhas) indica que se tratava de um nobre (ThMA 2, n. 96, p. 329, nota 10).[200]

No segundo sonho relatado por Herold, ele diz que se encontrava na celebração de um casamento camponês que acontecia em um celeiro. Ele subiu no telhado e observava as pessoas lá embaixo. Então, o juiz (*der richter*) começou a circular entre o povo e coletar dinheiro. Herold desceu e desejava ofertar uma determinada quantia (*4 groschen*).[201] Segue-se então uma busca por diferentes moedas (*Münzen*), cunhadas em distintas localidades, e identificadas pelo símbolo contido em cada uma delas. Após recalcitrar três vezes sobre quais moedas ofertar, indicando a procedência e o valor de cada uma delas, bem como seus respectivos símbolos, Herold continua sua busca, até encontrar o que ele descreve como "*2 groschen pfenninge, biß das es schir all war*" (2 *groschen pfenninge*, até que isso era quase tudo). Como na primeira "visão", ele acorda e, em seguida, adormece novamente. Desta vez, se encontra em uma casa, na qual se depara com o seguinte cenário: "Então, vi alguém na sala, de quem se deceparia a cabeça. Então, pensei: Tu, pobre homem, deves ir agora e não sabes para onde. E acordei" (ThMA 2, n. 96, p. 329).[202] Relacionando esta parte da visão com o contexto imediato de Müntzer em Allstedt, Dieter Fauth sugeriu que ele tivesse entendido aí uma advertência para os perigos que corria naquela cidade, decidindo fugir pouco tempo depois (FAUTH, 1999, *apud* ThMA 2, n. 96, p. 329, nota 19).

---

[200] *Do dagte ich: Ey, saltu dan den man laßen in deynem hauße hencken? vnd dachte doch: Ey, was wiltu dich vor yhm forchten? Is er todt vnd hat rote hoeßen an*.

[201] É muito difícil determinar o valor exato das moedas circulantes no período, porque ele variava regionalmente. Na maioria das localidades, porém, a partir do século 15, este valor foi unificado, sendo que: 1 *Gulden* valia 21 *Groschen*; 1 *Groschen* valia 12 *Pfennige*.

[202] (...) *do sach ich in der stube einen, dem wolde man den kopff abschlagen. Do dachte ich: Du armer mensch, du must itzt weg vnd weyst nicht, wuehyn, vnd wachte do auff*.

Na terceira "visão", recebida na noite de terça para quarta-feira, Herold relata que estava em casa e carregou dois sacos de grãos no cavalo e cavalgou pelo vilarejo acima até o moinho. Quando saía de lá, o caminho lhe foi obstruído e enterrado, tendo ele acabado em uma casa que não era muito alta, sobre um terreno, sendo que pegaria os sacos posteriormente. Porém, um imprevisto ocorre e impede seus planos. Herold termina assim o seu terceiro relato: "Enquanto isso, o cavalo dirigiu-se de volta para *Nawbergschen welde* [floresta de Beyernaumburg, localizada a uma pequena distância de Liedersdorf], de modo que eu não sabia onde o cavalo foi parar com os sacos, e acordei" (ThMA 2, n. 96, p. 330).[203]

Na quarta e última noite, Herold relata ter ouvido uma voz a lhe dizer: "*Du salt die kirche auffschliesßen !*" [Deves abrir a igreja!]. Em seguida, relata eventos profundamente instigantes:

> Eu procurei as chaves e queria destrancar. Eis que a porta era como minha irmã, e pegou as chaves e virou o ferrolho para cima e procurou o buraco da fechadura e não conseguiu encontrar o buraco da fechadura por causa do sangue. Então, revirei o ferrolho e a chave e a fechadura entraram e tirei a fechadura com uma mão e abri a porta e carreguei as roupas da irmã, que estavam ensaguentadas, e empurrei as roupas para trás da porta e acordei (ThMA 2, n. 97, p. 330).[204]

Apesar de ser muito tentador, o esforço para conseguir decifrar ou interpretar exatamente o sentido destas "visões" é improdutivo e não consegue superar o campo das especulações. Não obstante, considerando os relatos em conjunto e arriscando uma análise semiótica, fica evidente que Herold pressente um contexto extremamente violento. Enforcamento, ameaças de decapitação, caminhos obstruídos, roupas ensanguentadas... As quatro descrições indicam que um cenário de conflitos violentos se aproxima e demanda atenção e decisões urgentes. Todavia, é difícil conluir, com certeza, até que ponto Müntzer teria sido afetado por estes prenúncios.

A referência recorrente ao moinho (*der muele* ou, no alemão contemporâneo, *dieMühle*) como local para onde se vai e para o qual Müntzer é inclusive chamado a ir, enquanto "passeava pelas ruas", estabelece um vínculo evidente entre três das quatro visões, haja vista que uma das moedas mencionadas na segunda visão corresponde a um *Schreckenberger* ou *Engelsgroschen*,

---

[203] *Derweyl leufft das pfert hywegk nach dem Nawbergschen welde, das ich nicht wuste, wue das pferdt mit den secken hinkquam, vnd wachte auff.*

[204] O trecho é de difícil tradução, com alguns termos podendo ter vários sentidos: *Vnd ich such den schlusßel zuwege vnd wolte auffschliesßen. Do daucht mich, wie die thuer mein schwester wher, vnd nam den schlusßel vnd kert das brete, an dem schlusßel auffwarts vnd suchte das rorichen vnd kund das rorichen vor blůt nicht finden. Do kart ich das breyte vnten, vnd do gieng der schlusßel hynneyn vnd schlosß vnd zoch mit der eine handt das schlosß herrauß vnd macht die thuer auff vnd kregk der schwester kleyder, die do bluttig waren, vnd schob dye kleyder hinder die thuer vnd wachte auff.*

também denominadas de *Mühlsteine* (“pedras de moinho”), por causa de seu formato com um furo central, devidamente destacado por Herold no relato. A semelhança entre os nomes do local presente nas visões (*der Mühle*) e a cidade de Mühlhausen fez com que alguns pesquisadores sugerissem que Müntzer teria entendido seu sentido como “um chamado para Mühlhausen”. No entanto, como se pôde observar acima, isso não é explicitamente dito em nenhum momento nos relatos das visões e nem confessado por Müntzer em qualquer de seus escritos (ThMA 2, n. 96, p. 328, nota 7).

Os elementos repetitivos também merecem algum destaque. Com exceção da última visão, Herold nunca está sozinho e sempre menciona uma dupla de objetos. Dois pedaços de couro gordo que divide com seu irmão, duas moedas que “eram quase tudo”, dois sacos de cereais. Por causa da ocorrência dos cereais como metáfora para os eleitos em alguns escritos de Müntzer, Dieter Fauth sugere que talvez ele tivesse entendido nesta visão uma pista para que levasse consigo para Mühlhausen os dois companheiros “sonhadores” de Allstedt, a saber: Abrosius Emmen e “pai” Herold (FAUTH, 1999, *apud* ThMA 2, n. 96, p. 330, nota 23). No que diz respeito a Herold, esta sugestão poderia estar implícita já na primeira visão, quando, tendo parado um pouco antes de chegar ao local, ele ouviu do moleiro: “*Herholt, kum auch her*” [Herold, venha aqui também].

Muitas outras coisas podem ser especuladas a partir dos relatos de Herold aus Liedersdorf. A pereira faz lembrar “as árvores plantadas junto à corrente das águas” (Salmo 1.3); a cena do pão sobre a mesa, do qual ambos os irmãos “tomam e comem”, invoca a celebração da eucaristia; o estilo da linguagem de quem se ouve nas visões sugere as profecias bíblicas, dentre outras possibilidades. O fato para além das especulações é que Müntzer parece seguir um itinerário descrito nas visões, perambulando pelas cidades indicadas nas moedas e terminando por se estabelecer em Mühlhausen. É de lá que, em 03 de setembro de 1524, ele escreve uma carta ao seu “*fili dilectissime*” (caríssimo filho) Ambrosius Emmen, na qual faz algumas recomendações e compartilha suas perspectivas:

> Gostaria muito, caso a mobília da casa tenha empecilhos, por causa da viagem, que você não se colocasse em perigo, antes, deixasse a mobília aos cuidados de Peter Warmunt [o homem mencionado na primeira visão, junto ao moinho] e viesse até mim. O povo de Mühlhausen é lerdo, assim como qualquer povo inexperiente [na fé], não sem um motivo perceptível de Deus, para que a compreensão natural não arruíne

> o caminho do Evangelho. Isso é muito útil a mim em tal lugar, pois onde há muito conhecimento, há também muita falácia (ThMA 2, n. 102, p. 346).[205]

E sem oferecer mais justificativas, após mencionar estar ciente da recomendação feita pelo duque João para que ele fosse mantido longe da cidade de Mühlhausen a alguém que não pertencia à comunidade e nem ao conselho, revelando uma estratégia não oficial adotada pelo duque, Müntzer faz um último pedido a Emmen: "*Brenge den vater mit dyr...*" [Traga contigo o pai...]. Como não há quaisquer indícios da presença do pai de Emmen, nem de seu próprio pai em Allstedt, pode-se concluir que Müntzer tivesse se referindo a Herold aus Liedersdorf, satisfazendo assim as "recomendações" prenunciadas nas visões relatadas acima (ThMA 2, n. 102, p. 347, nota 15).

4.3.3 Santo Ambrório ou Roldão com sua espada? Um episódio de profanação e destruição de imagens.

Antes de considerar os escritos de Müntzer e avaliar as interfaces entre sua teologia e a religião popular presentes neles, ainda pode ser válido mencionar duas ocorrências curiosas e de natureza semelhante, uma delas na cidade de Nordhausen e outra em Merxleben. Por mais que ambas situações se relacionem a atos ofensivos contra imagens e estátuas sagradas, é interessante notar como os argumentos teológicos empregados em um caso não se evidenciam no outro. A destruição de imagens sagradas era um tópico do movimento liderado por Müntzer e Pfeiffer durante os meses em que ambos atuaram como pregadores em Mühlhausen. A respeito disso, o oficial Sittich von Berlepsch relata ao duque George explicitamente: "Eles disseram ao povo de púlpito que a palavra de Deus agora (Deus seja louvado) veio até vocês pura e clara durante o dia, para que vocês tirem das igrejas a idolatria das imagens e altares" (ThMA 3, n. 134, p. 212).[206]

---

[205] *Ich wolte gerne, so es am gerethe vorhinderung hette, als nemlich der fuhr halben, das du dich nit wollest yn fharligkeyt stellen, sundern das gerethe bey Peter Warmunt vorsorgen vnd czu myr kommen. Dye leuthe zu Molhausen seynt langsam, wye dan allenthalben das volck vngemustert ist, nicht ane mercktliche orsache von Gotte, auff das der natur witze dem euangelio den wegk nicht vorhawe. Es dynet myr fodderlich am solchen orthe, dan da vil bescheydenheyt ist, seynt auch vil kramantzen*.

[206] *Si haben uff den predigestulln zum volk gesagt, das wort Gots ist nhw gotlop bey ewch lawter und clar an tagk kommen, also das ir die apgotterey der bildern und altare aus den kyrchen bracht*.

Por intermédio de uma carta endereçada ao Conselho da cidade de Nordhausen pela "comunidade cristã de Mühlhausen", ficamos sabendo que "um homem foi preso por causa de uma imagem" (*daß ihr einen menschen gefangensetzet von wegen eines bildes*). A carta, que não está assinada, mas certamente é oriunda dos círculos próximos de Müntzer, não oferece mais detalhes sobre o ocorrido. Em vez disso, solicita ao Conselho a imediata libertação do prisioneiro, pois "não comete delito aquele que destrói um ídolo, o qual se constitui numa blasfêmia contra Deus, pois ele satisfez o zelo do Senhor e se regozija em Sua graça" (ThMA 2, n. 111, p. 401).[207] O teor da argumentação reflete uma teologia biblicamente fundamentada, parafraseando as passagens escriturísticas nas quais a confecção de imagens e esculturas são explicitamente condenadas, tanto quanto aqueles que lhes prestam devoção, como se lê em Deuteronômio 4.15-20; Sabedoria 13-15; Romanos 2. 17-29, dentre outros. O que nos importa aqui é assinalar o caráter teológico erudito e tradicional que impregna as alegações contidas na carta.

Um evento semelhante é registrado também em Merxleben, vilarejo pertencente à administração de Langensalza, sob a responsabilidade de Sittich von Berlepsch. As informações procedem do interrogatório de três homens – Kuntz Rudolf, Tolde Botes e Adam Kalenbergs – nos meses seguintes à batalha de Frankenhausen, sob a acusação de terem participado das articulações promovidas por Müntzer a partir da cidade de Mühlhausen, que envolviam a implementação dos "doze artigos", a ordem para que o administrador da cidade fosse duramente castigado, a compra de armas para os exércitos dos camponeses e mais outros "delitos", dentre os quais teve destaque a destruição de uma estátua de Santo Ambrósio.

Das confissões de Kuntz Rudolf consta que "Adam Kalenberg retirou a grande imagem de Santo Ambrósio da igreja e a pregou na padaria, e colocou uma espada em sua mão [isto é, na mão da estátua] e disse que Merxleben era uma cidade imperial e que aquele seria um Roland" (ThMA 2, n. 115, p. 420).[208] Este fato foi confirmado pelos demais depoentes, em seus respectivos interrogatórios, sendo que Adam Kalenberg foi submetido à tortura provavelmente por causa de seu protagonismo na profanação da estátua, o que pode ser um indício da seriedade com a qual o assunto foi tratado pelas autoridades (ThMA 2, n. 115, p. 424, nota 2). Tolde Botes incrementa o relato de Kuntz Rudolf, informando que Adam Kalenberg teria colocado um

---

[207] (...) *wenn er thut nicht unrecht, der einen götzen, der zur lästerung Gottes steht, zerbricht, wenn er hat den eifer des Herrn verbracht, darum ist er in seinem preise.*

[208] *Sagt weytter, Adam Kalnbergk hab den großen heylligen sanct Ambrosius bilde aus der kyrch getragen vnnd ans bagkhaws genagelt vnnd hette yme eyn schwerdt in die handt geben vnd gesagt, Merxleuben where eyn reichstat vnnd das solt eyn Ruland seyn*.

chapéu na cabeça do santo e pregado a estátua na padaria, mas afirmou não saber como ela foi parar lá. Por fim, disse ter ouvido que os padeiros e a mulher do pastor [de ovelhas ou gado, é bom que se diga (*des hirten weyb*)] a queimaram (ThMA 2, n. 115, p. 423). Ainda sobre este assunto, Kuntz Rudolf acrescenta que um certo Melchior von Schlotheims "viu o santo na padaria, quando cavalgava pelo vilarejo num domingo" e, diante disso, "cavalgou até os homens no monte e disse: eu acho bom e recomendo a vocês: Resolvam a situação com o santo, caso contrário vocês não ficarão bem" (ThMA 2, n. 115, p. 420).

A recomendação lacônica de Melchior von Schlotheims pode ter sido motivada por diversas razões, dentre as quais a superstição envolvendo os objetos sagrados que, caso profanados, trariam maus agouros aos responsáveis e não somente a eles, mas a toda comunidade. Exemplos destas crenças são abundantes nos estudos de Gurevich sobre os santos e os camponeses no medievo. Há, inclusive, reciprocidade entre povo e santo, a tal ponto que, caso não atenda as súplicas que lhes são dirigidas, estes santos são intensamente castigados e seus altares severamente avariados (GUREVICH, 1993, p. 43, 73-77). Além disso, Cascudo também já dizia que "o povo faz seu santo", "convencido de que lhe assiste o direito dessa indicação sobrenatural", manifestando diante dos códigos canônicos da instituição religiosa oficial uma teimosa "insubmissão devocional" (CASCUDO, 2002, p. 424).

A destruição das imagens pregada por Müntzer e Pfeiffer, devidamente respaldada pela teologia bíblica tradicional, erudita, converge em Merxleben para uma tendência da religião *no* povo, sem que consiga determinar por completo a atitude popular. A estátua de Santo Ambrósio só é queimada após uma recomendação sombria. Antes disso, ela passa por uma metamorfose, ganhando chapéu e espada, e sendo rebatizada sob a figura folclórica e lendária de "Roland com a espada", cuja origem remonta às canções populares francesas a respeito dos feitos heróicos de "Carlos Magno e dos Doze Pares de França", datadas do século 11. Tempos depois, Roland passou a ser invocado como defensor dos direitos das cidades. Trata-se de um herói popular, um santo venerado fora da igreja, nas praças, mercados ou locais de grande circulação pública, como a padaria em Merxleben.

A fama de Roland atravessou fronteiras geográficas e cronológicas. Luís da Câmara Cascudo (1984, p. 41-48) identifica sua presença nas cantorias do sertão nordestino em pleno século 20, com características ligeiramente distintas daquelas provavelmente conhecidas e celebradas pelos contemporâneos de Münzter na Alemanha. No Brasil, sob o nome de "Roldão", é símbolo de coragem e bravura, às vezes protagonizando amores ousados, como nas canções francesas,

mas sempre acompanhado de sua espada, como se pode constatar nos versos de uma peleja entre os cantadores Manuel Serrador e Josué Romano, registrados em 1921 (*apud* CASCUDO, 1984, p. 46):

> É como quiser;
> Estou preparado...
> Dou em quem vier!
> Se você tiver
> Força de Sansão,
> Presa de Leão.
> Coragem dobrada,
> Encontra uma espada
> Igual à de Roldão!

Para os editores da coletânea das obras de Müntzer, "a profanação do uso da estátua de Ambrósio como Roland deve certamente ser entendida como ironia", uma vez que "os símbolos do direito não pertencem aos atributos dos santos" (ThMA 2, n. 115, p. 424, nota 2). Se esta avaliação estiver correta, estamos diante de um ato carnavalesco, no sentido bakhtiniano do termo. Para o que se defende aqui, importa, no final das contas, discernir as convergências e divergências entre a teologia de Müntzer e a religião popular. Perceber o modo como argumentos teológicos formais podem reforçar tendências já presentes na cultura e religião popular a partir de outras matrizes. A propósito, em muitas regiões se acreditava que a espada de Roland, chamada pelos alemães medievais de *Durandart*, operava milagres.[209] No campo de batalha em Frankenhausen, Müntzer escreve uma carta dura ao conde Ernst von Mansfeld, por ele mesmo intitulada "*Sendebrieff zu bekerunge bruder Ernst zu Heldrungenn*" e, portanto, para ser lida publicamente, dando um ultimato para que ele se apresentasse diante dos camponeses ali reunidos, confessasse sua culpa por perseguir os crentes e renunciasse à sua tirania, caso contrário, seria exterminado. Ao final, assina a carta com uma espada. Obviamente, não se tratava da espada de Roland, mas "de Gideão" (*Thomas Müntzer mit dem schwert Gedeonis*) (ThMA 2, n. 145, p. 473).

4.4 Interfaces da religião popular nos escritos de Thomas Müntzer.

[209] Em fracês, *Durandal*. Cascudo afirma que, no Brasil, "a espada de Roldão diz-se *durindana*, o nome popular da espada dos militares (CASCUDO, 1984, p. 43).

É bastante provável que o texto mais antigo de Müntzer preservado dentre seus escritos seja o *Officium St. Cyriaci*, uma liturgia elaborada em latim para aprimorar o culto na cidade de Frose, onde Müntzer atuava como prior do convento de São Ciríaco, sendo responsável pelo cuidado pastoral e pelas celebrações cúlticas. O *Officium* é datado por volta de 1515/1516, revelando o grande interesse e a considerável importância que Müntzer desde então reservava às missas e celebrações comunitárias (ThMA 1, n. 9, p. 399). Será também nos textos diretamente voltados para a liturgia das celebrações comunitárias em Allstedt que Müntzer manifestará explicitamente seu esforço para mediar a teologia para o povo comum. Neles ainda se pode observar com bastante clareza o caráter fronteiriço da teologia de Müntzer, que traduz a teologia para o povo, sem fazer concessões às práticas e crenças religiosas arraigadas entre ele. Este fato justifica a atenção mais cuidadosa que aqui se dará àquelas elaborações litúrgicas. Por fim, antes de passar às considerações dos textos de Müntzer, é bom antecipar que não se pretende neste último tópico uma exposição minuciosa, nem uma exegese rigorosa e detalhada destes mesmos textos. Manter-se-á sempre o foco na interface entre eles e a religião *no* povo, o que não significa tratá-los de forma displicente ou arbitrária. Tendo em vista não serem tantos, talvez facilite ao leitor a apresentação de uma lista destes textos com a respectiva data e local de sua publicação. É por onde irei começar:[210]

Título em português	**Título original**	**Local e ano**
"Manifesto de Praga"	*Prager Sendbrief*	Praga, 1521.
"Liturgia para o culto semanal"	*Deutsches Kirchenamt*	Allstedt, 1523.
"Ordenamento e Explicação do Culto Alemão em Allstedt"	*Ordnung und Berechnung des Deutschen Amtes zu Allstedt*	Allstedt, 1523.
"Missa Evangélica Alemã"	*Deutsche Evangelische Messe*	Allstedt, 1523.
"Protesto ou Vocação"	*Protestation oder Entbietung*	Allstedt, 1524.
"Sobre a fé fictícia"	*Von dem gedichteten Glauben*	Allstedt, 1524.
"Interpretação do segundo capítulo do livro de Daniel" ou "Sermão aos Príncipes"	*Auslegung des zweiten Kapitels des Buches Daniel / Fürstenpredigt*	Allstedt, 1524.
"Testemunho do primeiro capítulo do Evangelho de Lucas" ou "Desnudamento da falsa fé"	*Gezeugnis des ersten Kapitels des Lukasevangeliums / Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens*	Nürnberg, 1524.

[210] No volume dedicado aos escritos (*die Schriften*) de Müntzer, ainda existem excertos e fragmentos de textos de diversos estilos e com finalidade distintas. Na lista acima, relacionei apenas aqueles que foram publicados e, portanto, são os mais conhecidos. Eventualmente, nos casos em que a menção destes fragmentos se justificar, eles serão referenciados do mesmo modo que os demais até aqui.

“Pronunciamento de Defesa altamente motivado”	*Hochverursachte Schutzrede*	(?), 1524.

4.4.1 Os monges e sacerdotes no “Manifesto de Praga”: “impostores ímpios” ou “aqueles que cagam fino”?

Ao final de sua curta estadia em Praga, no final de 1520, Müntzer já deveria ter elaborado completamente seu “Manifesto”, publicado nos primeiros meses do ano seguinte, em quatro versões distintas: uma em latim; duas em alemão, sendo que a primeira mais curta do que a segunda; e uma em tcheco. Da pena de Müntzer estão conservadas “apenas” a versão em latim e a mais curta em alemão. As outras duas versões foram preservadas em cópias encontradas em posse de Ambrosius Emmen, sendo que os originais foram perdidos. Conforme explicam os editores do volume dedicado a estes escritos:

> Aparentemente, na fase final dos conflitos com as autoridades teológicas e eclesiásticas em Praga, Müntzer editou as diferentes versões do Manifesto, cada uma formulada diferentemente, de acordo com os potenciais círculos de recepção, porém compartilhando a mesma mensagem teológica, como está resumido na assinatura da edição alemã ampliada: “Thomas Müntzer não quer adorar um Deus mudo, mas um que fala” (ThMA 1, n. 12, p. 412).[211]

Como já se mencionou anteriormente, o argumento de Müntzer no “Manifesto” se volta diretamente contra os monges e sacerdotes que alegavam ter acolhido a revelação divina contida nas Escrituras, mas negavam que esta revelação ainda estivesse atuante e pudesse ser imediatamente recebida pelos eleitos em seus corações. Para ele, esta postura configura um “roubo”, ou seja, sem terem tido qualquer experiência religiosa que confirmasse sua fé, bem como sua vocação, os monges, sacerdotes e estudiosos (*studentenn*) simplesmente se apropriam do conteúdo das narrativas para legitimarem sua autoridade perante outras pessoas. Desta forma, além de “roubar” a fé alheia, estes indivíduos ainda jogam fora a “chave” que abriria o sentido das Escrituras, comparada a um “livro fechado”, pois consideravam impossível que Deus falasse diretamente às pessoas. Por tudo isso, vaticina Müntzer: “Eles são estabelecidos como uma praga do pobre povo” (*Gesatzt zcu einer plage des armenn volks*) (ThMA 1, n. 12, p. 420-421).

[211] Confira DE BONI, 2000, p. 184. A propósito, a tradução de Arno F. Steltzer para o português fundamentou-se na versão em alemão ampliada.

As invectivas contra monges e sacerdotes não param por aí. Especialmente na versão mais longa em alemão, Müntzer recorre a uma variedade de metáforas e adota um estilo de linguagem que faz lembrar as afirmações de Bakhtin sobre a "linguagem da praça", mas jamais se afasta das ilustrações presentes no texto bíblico. Assim, ao invés de se inspirarem em Cristo, que "como uma galinha aquece seus filhotes", os monges e sacerdotes "são cegonhas que caçam rãs e as cospem cruas na boca de seus filhotes", e cuja fé "não vale um piolho" (ThMA 1, n. 12, p. 423).[212]

Em outra passagem do "Manifesto", Müntzer emprega, de uma vez só, diferentes recursos retóricos amplamente difundidos entre pregadores que miravam a audiência popular, bem como mercadores e anunciadores oficias das praças públicas – como já destacavam Bakhtin e Gurevich –, tais como a enumeração, a rima, o xingamento e a hipérbole. Deste modo, ao criticar aqueles que negavam a necessidade de se ouvir a revelação diretamente da boca de Deus, Müntzer afirma que eles não sabiam distinguir "Bíblia" de "Babel" [*bibel unnd Babel*]. Por outro lado, "a palavra de Deus penetra coração, cérebro, pele, cabelo, ossos, medula, seiva, poder, força" [*hertz hyen haut haer gebein Marck, Safft, Macht Krafft*]. Assim sendo, tal palavra não poderia ser contida nos textos, "devendo ir muito mais além do que tagarelam nossos doutores tolos e de sacos pequenos" [*dorff woll anders her drabenn dan unser nerrisschen, hodenseckysschen doctores tallen*].[213] Logo a seguir, Müntzer retoma a fórmula das sentenças proféticas, acrescida da hipérbole: "Oh, ai ai dos pregadores, que ensinam à maneira de Balaão, falam a palavra com a boca, mas seu coração está a mais de mil vezes mil milhas distante" [*O ho we we den predigen dye do lerenn Balahams weysse dann dye worth in yns maul gesagt aber ore hertzen, sein meher dan thausent mal tausent meylenn dar vonn dannenn*] (ThMA 1, n. 12, p. 424).

Para que não reste dúvida da intencionalidade de Müntzer na escolha da linguagem, é importante mencionar que a versão em latim, endereçada principalmente aos teólogos eruditos, não contém as metáforas descritas acima, com exceção da hipérbole acrescentada ao texto de Isaías 29,13: "(...) *Corda vero longuis plusquam mille miliaria distant ab ipsis*" [mas seus corações estão muito mais de mil milhas distantes delas]. Como se não bastasse esta exclusão, há uma passagem na qual a escolha intencional dos termos é ainda mais evidente. Müntzer

[212] Confira DE BONI, 2000, p. 180.
[213] Confira DE BONI, 2000, p. 180-181. Em sua tradução para o português, Arno Steltzer optou por traduzir a expressão "*hodenseckysschen*" como "sacudos". A expressão em português faz jus ao tom de escárnio pretendido por Müntzer, porém, não reflete o neologismo que ele emprega ao declinar a palavra "*Hodensack*" (literalmente o saco escrotal) no diminutivo, indicado pelo sufixo "*-schen*".

critica a imaturidade dos cristãos no tocante a "dar provas de sua própria fé", um tópico no qual insistirá até o final da vida. Para ele, a responsabilidade pela situação é dos monges e sacerdotes, que escolheram o conforto e se contentaram com a repetição de textos que não compreendem e celebração de cerimônias e rituais desprovidos de sentido, como a missa e o batismo. A denúncia pode ser entendida igualmente em ambas versões, alemã e latina. Todavia, nesta última, Müntzer se refere aos monges e sacerdotes como "*impiis impostoribus, qui eam Baal adorare docuerunt*" [impostores ímpios que ensinaram a adorar Baal] (ThMA 1, n. 12, p. 439). Na versão em alemão, porém, o estilo é outro. Estes mesmos indivíduos são os que "cagam fino e ensinaram a igreja a adorar Baal" [*denn lapscheyssern dye do sie habenn gelert Baal anzcubettenn*] (ThMA 1, n. 12, p. 426).[214]

Pelo que foi exposto até aqui, fica claro que Müntzer se indispõe com os representantes da teologia oficial e erudita desde seu primeiro escrito dirigido ao público mais amplo. Isso, obviamente, se aceitarmos a hipótese bastante provável de ele não ter sido o autor das poesias difamatórias pregadas em locais públicos de Zwickau contra Egranus, mesmo que certamente tenha influenciado os seus verdadeiros autores. Contudo, o que dizer da avaliação que ele faz sobre o povo a esta altura da vida? Teriam a depravação espiritual e moral dos monges e sacerdotes afetado a vida e a religião das camadas populares?

Conforme as palavras do próprio Müntzer já citadas acima, monges e sacerdotes seriam uma "praga do povo", isto é, uma das causas de seu sofrimento e ruína. Todavia, já no "Manifesto" este mesmo povo é descrito como "rude" (*grob*), no sentido místico da expressão, ou seja, imaturo, inexperiente, ignorante e incapaz de dar provas de sua fé ou viver conscientemente sob a direção do Espírito (ThMA 1, n. 12, p. 420-421).[215] Deste modo, a intenção de pregar ao povo a fé cristã de um modo distinto daquele da teologia letrada, sem, contudo, se render às dinâmicas e elementos da religião *no* povo se explicita, quando Müntzer declara, numa passagem que se tornou clássica entre seus pesquisadores:

> Do povo, porém, eu não duvido. Oh, tu, íntegro, pobre e lastimável grupinho, quão sedento estás pela palavra de Deus! Pois chegou o dia em que ninguém ou muito poucos sabem o que devem fazer ou a que grupo se associar. De bom grado pretendem fazer o melhor, mas não sabem o que fazer. Pois não sabem como se adequar nem se submeter aos testemunhos que o Espírito Santo fala em seus corações. Por isso temeram com o espírito do temor de Deus, de modo que se tornou muito verdadeira

[214] Confira DE BONI, 2000, p. 183. O tradutor menciona a divergência, mas opta pela expressão usada na versão latina.
[215] Confira DE BONI, 2000, p. 176-177.

> entre eles a profecia de Jeremias: "Os filhos pediram por pão, mas não houve ninguém que o partisse para eles" (ThMA 1, n. 12, p. 422-423).[216]

Durante os anos seguintes, Müntzer entenderá ser esta a sua principal vocação: pregar ao povo a fé cristã autêntica e confrontar quaisquer obstáculos que se interpuserem entre as demandas que a própria fé apresenta a todas as pessoas, sejam eles oriundos da teologia oficial, erudita e letrada, sejam provenientes de um ordenamento social inadequado, injusto e opressor, sem dúvida, mas que, principalmente, exalta a autoridade e o poder dos governantes, justificando assim que fossem temidos de um modo só devido ao próprio Deus. Sua consciência a respeito dessas coisas fica mais clara nos escritos que elaborou em Allstedt, aos quais nos dedicaremos a seguir.

4.4.2 "Protesto e Vocação" e "Da fé fictícia": quem são os porcos?

Assim que se estabelece em Allstedt, Müntzer se dedica a duas tarefas bem específicas, mas não totalmente distintas, a saber: reformar a liturgia das celebrações comunitárias e expor sua compreensão sobre a origem da fé cristã autêntica na vida de cada indivíduo. A primeira delas é intencional e conscientemente voltada para o "povo comum", iletrado. A segunda se dirige principalmente aos teólogos eruditos e letrados. Ambas revelam o posicionamento de Müntzer nas fronteiras entre tais círculos culturais. Por uma questão de organização do argumento, inicialmente serão analisados os dois pequenos textos escritos por Müntzer no intuito de apresentar suas reflexões sobre a fé cristã autêntica, intitulados "Protesto ou Vocação" e "Da fé fictícia".

O contexto em que ambos foram elaborados é o mesmo. A repercussão das celebrações e prédicas de Müntzer em Allsted ultrapassavam as fronteiras da região de Allstedt e chegavam até Lutero. Em uma carta endereçada a Georg Spalatin, em 03 de agosto de 1523, Lutero

---

[216] *Aber am volk zcweiffel ich nicht, Ach du rechte, arme erbermelich heuffelein wie dorstig bistu noch dem wort gots, dan es ist am tage, das niemandt oder ghar wenig wissen was sie holtenn sollenn, oder welchem houffenn sie zcufallenn sollen. Sie wellenn gerne thun das aller besthe vnnd kunnenn dach selbige nicht wyssen dann sie wissen sich nicht zcu schikenn ader zcufugen In die zceugniß die der heilige geist reth in oren hertzn dorumb sein sie geengstet mit dem geist der forcht gots alßo seher das in yhnn warhafftig war worden ist dye weissagunge Jeremie, dye kinder habenn gebettenn vmb das broth, es ist niemandt gebrochenn.* Confira DE BONI, 2000, p. 179.

descreve um encontro que teve com Hans Zeiß, no qual o advertiu contra "o espírito do profeta Thomas". Nas palavras de Lutero:

> Quando o *Schosser* [isto é, Zeiß] esteve comigo, exortei-lhe que se mantivesse longe do espírito do profeta Thomas. Se algo aconteceu neste interregno, eu não sei. Eu não suporto este espírito de jeito nenhum, independente de quem seja. Ele louva minhas ideias (como o próprio Thomas escreve) e, no entanto, as julga e busca por outras mais elevadas. Em seguida, ele se expressa com palavras e fórmulas tão inadequadas, absurdas e estranhas às Escrituras, que se poderia tomá-lo por um doente do espírito ou bêbado. Ele foge de nós e não aceita nenhuma reunião, e mesmo assim se vangloria de um jeito raro. Por isso, pedi ao *Schosser* que pressionasse este homem a conversar conosco sobre suas doutrinas; não sei se ele conseguirá isso... (ThMA 3, n. 75, p. 124).[217]

Pelas cartas de Zeiß às autoridades seculares mencionadas no primeiro tópico deste capítulo, ficamos sabendo que ele não conseguiu atender às solicitações de Lutero. Müntzer se recusou a comparecer em uma reunião com a participação restrita dos teólogos de Wittenberg e a portas fechadas. Ao invés disso, exigia uma audiência pública, em local neutro e diante de todas as pessoas. Aliás, de um modo ainda mais acentuado que no "Manifesto", Müntzer passa a publicar seus textos como estratégia para exposição de suas perspectivas teológicas ou, para usar uma expressão recorrente em suas obras, para "prestação de contas sobre sua fé", uma vez que suas exigências de ser ouvido publicamente diante de todos não foram atendidas.

Voltando ao contexto das obras em pauta, diante da recusa de Müntzer em se dirigir até Wittenberg, Spalatin envia-lhe onze questões sobre o tema da fé. São elas:

1. O que e qual é a verdadeira fé cristã?
2. Como nasce a fé?
3. Onde alguém busca a fé e como pode se informar sobre ela?
4. Como a fé pode ser conquistada?
5. Como a fé pode ser ensinada de maneira proveitosa e saudável?
6. Como podemos estar certos de nossa fé?
7. Como qualquer pessoa pode dar provas de sua fé?
8. Quem são os verdadeiros seguidores de Cristo?
9. Em quais tentações a fé nasce, é cultivada e cresce?

---

[217] Texto original (em latim): *Alstedii quęstorem cum apud me esset, monui, vt Thome prophetę spiritum ab se alienaret; siquid interim actum est, ignoro. Ego plane spiritum istum, quisquis sit, non queo ferre. Laudat mea (vt Thomas ipse scribit) et tamen contemnit, et alia maiora querit. Deinde sic absurdis et inusitatis extra scripturam verbis et orationibus loquitur, vt phreneticum aut ebrium credas. Nos fugit et congredi non vult, et tamen sese mire iactat. Rogaui itaque quęstorem, vt vrgeret hominem ad conferendum nobiscum suam doctrinam; nescio, an efficiet*. Tradução (em alemão): *Als der Schosser von Allstedt bei mir war, habe ich ihn aufgefordert, den Geist des Propheten Thomas von sich fernzuhalten. Ob inzwischen etwas geschehen ist, weiß ich nicht. Ich kann diesen Geist, wer auch immer er sei, ganz und gar nicht ertragen. Er lobt meine Ideen (wie Thomas selbst schreibt) und verurteilt sie dennoch und sucht nach anderen größeren. Sodann äußert er sich mit so unpassenden und außerhalb der Schrift ungebräulichen Wörtern und Formulierungen, daß man ihn für geistesgestört oder betrunken hält. Er flieht vor uns und will keine Zusammenkunft, und dennoch brüstet er sich auf seltsame Weise. Deshalb habe ich den Schosser gebeten, er möchte den Menschen drängen, über seine Lehre mit uns zu sprechen; ich weiß nicht, ob er es erreichen wird...*

10. Como a fé subsiste e vence as tentações?
11. Qual é a fé que salva e como? (ThMA 1, n. 4, p. 267).[218]

Mesmo que Müntzer tenha discorrido muito mais longamente sobre os tópicos enumerados por Spalatin, além de ter incluído alguns outros, a estrutura de ambos os textos indica que se tratava de uma resposta às indagações dele. Deste modo, em "Protesto ou Vocação", Müntzer enumera vinte e dois parágrafos sobre suas opiniões a respeito da origem da fé genuína, conforme ele mesmo explica no vigésimo parágrafo: "Nesta vocação ou protesto, eu tratei, em suma, a respeito dos prejuízos da igreja, os quais sobrevieram a nós através do não entendimento do batismo e da fé fictícia" (ThMA 1, n. 4, p. 286).[219]

Como se pode depreender da leitura do documento, pela expressão "*vnuorstandene tauffe*" (batismo não entendido) Müntzer quer se referir ao relaxamento das exigências do discipulado cristão para que alguém ingressasse na igreja. Em sua visão, certamente influenciada pelas leituras que realizou das obras de Eusébio e Hegésipo, conforme já citado anteriormente, este fenômeno tornou-se constante a partir da geração que sucedeu à morte dos apóstolos. Pois, contrariamente ao testemunho dos apóstolos e seus discípulos "que zelavam seriamente para que o inimigo e adversário de todos os santos não conseguisse misturar o trigo com o joio, e, por isso, acolhiam como discípulos na igreja apenas pessoas adultas e depois de serem por muito tempo instruídas" (ThMA 1, n. 4, p. 271)[220]; após a morte deles, a igreja cristã desvirtou-se completamente e, por não entender o significado do batismo, "tornou o ingresso na Cristandade uma enorme zombaria" (*der eingang zur Christenheit zum vihischen affenspiel worden*) (ThMA 1, n. 4, p. 272).

Mais uma vez, Müntzer responsabiliza os "escribas" (*die schrifftgelerten*), isto é, os teólogos eruditos – aqui certamente incluindo Lutero e o núcleo de Wittenberg – por este estado de coisas, pois não expunham o conteúdo das Escrituras como um todo, "em cuidadosa

---

[218] Texto original (em latim): 1. *Quid et que sit vere Christiana fides.* 2. *Quomodo fides nascetur*. 3. *Vnde sit petenda et querenda fides.* 4. *Quomodo fides impetrari possit.* 5. *Quomodo fidem vtiliter et salubriter doceamur*. 6. *Quomodo de fide nostra certi simus*. 7. *Quomodo fidem suam vnusquisquam possit et debeat probare.* 8. *Qui sint veri fideles Christi*. 9. *In quibus tentationibus fides nascatur, seruetur et augeatur*. 10. *Quomodo fides in tentationibus subsistat et victrix euadat.* 11. *Que fides et quomodo saluet*. Confira, também, a tradução para o inglês em MATHESON, 1988, p. 224-225.

[219] *In diser entpietung vnd bedingung, habe ich in einer summa gesagt, von dem schaden der kirchen, welcher durch die vnuorstandene tauffe vnd getichten glauben, vns vberfallen hat*.

[220] (...) *welche mit wachendem ernste, haben gewartet, das der feindt aller fromen widdersacher, nicht künde vormischen den weytzen mit dem vnkraut, darum hat man allein, die erwachßnen leute, nach langer vnterrichtung zu kirchen schulern auffgenommen.*

comparação de todas as palavras que estão claramente contidas nos dois testamentos" (*in einer starcken vorgleichung aller wort, die in beyden testamenten clerlich beschriben stehn*), desta forma instruindo as pessoas corretamente a respeito dos mandamentos, da "ordem de Deus que está em todas as criaturas" (*die Ordnung Gottes, diein aller Creaturen ist*), que implicava no desapego de todas as coisas e na sujeição ao sofrimento enviado por Deus. Ao invés disso, selecionavam passagens fora de contexto que, por mais verdadeiras que fossem, deveriam ser lidas em conjunto com todas as narrativas bíblicas. Como exemplo, Müntzer menciona o texto de João 3.5 que, de acordo com ele, era ensinado isoladamente de João 7.37-39, transformando o batismo nas águas e no Espírito em uma experiência distinta daquela prometida por Jesus, a saber: que do interior daqueles que cressem nele fluiriam fontes de águas vivas – para Müntzer, uma referência clara às "obras de Deus em nosso espírito" (ThMA 1, n. 4, p. 272). Deste modo, o batismo passou a ser entendido "mais como uma superstição sobre os símbolos sagrados do que uma realidade interior", fato contra o qual lutaram os apóstolos e seus discípulos imediatos (ThMA 1, n. 4, p. 271).[221]

No tocante à "fé fictícia", expressão que Müntzer cita a partir de 2Timóteo 1.5 e emprega para descrever todos que, quando inquiridos pelas razões de sua fé, citam textos escriturísticos sem terem tido uma experiência religiosa própria e legítima, isto é, sem passar pela disciplina divina que nos torna semelhantes a Cristo (*Christformig*), há um bom resumo no quarto parágrado do documento, que vale a citação literal. De acordo com Müntzer:

> Isto deveria ser considerado com toda seriedade e em primeiro lugar: como nós, cristãos, nos tornamos pessoas tão obstinadas a ponto de termos feito de nossa preciosa fé cristã uma coisa tão leviana, sem qualquer proveito. Na verdade, nos gabamos demais de recorrer aos escritos, sim, e também aos grandes livros repletos de borrões que dizem: "Eu creio, eu creio". Assim, entramos em disputas inúteis e nos cercamos diariamente de preocupações com os bens deste tempo, e mais: dia a dia nos tornamos mais gananciosos e dizemos: "Eu creio e mantenho que toda a fé cristã seja correta e tenho uma firme esperança em Deus etc.". Você, amado irmão, não sabe quando dizer sim ou não; não deixou que Deus arrancasse nem o menor de seus cardos e espinhos. Não crê nisso? Então, certamente, a fé das coisas mais elevadas foi inventada por você, pois você é infiel e vacila no pouco, como quer que o muito seja confiado a você? (ThMA 1, n. 4, p. 271).[222]

---

[221] De acordo com Müntzer, no tempo dos apóstolos: "*Es war ein solcher affterglawb nicht der sich auff die heilgen zeichen mehr, dann auffs ynnerliche wesen vorlest*" (Não havia uma superstição tal que confiasse mais em símbolos sagrados do que em realidades interiores).

[222] *Dasselbige muß zum ersten, auffs aller höchste betracht werden, wie wir Christen solche, hochvorstockte menschen, worden seint das wir vnsern tewren Christlichen glauben, zum solchen leichtfertigen dinge gemacht haben one alle vberkommung. In der warheit seint wir rumreytig hoch zu schreyben ia auch grosse bucher vol vol klicken sagende, ich glewbe ich glewbe, So wir doch mit eyttelm getzanck, vnd sorgen der zeitlichen guther teglich vmbgehn, vnd noch von tag zu tag wuchersuchtiger werden und sagen, ich glewb vnd halte den gantzen Christen glawben, das er recht sey, vnd habe eine feste starcke hoffnung zu Gotte etc. Du lieber mensche, du weist nicht wo du ia oder nein zu sagst, du hast got deine dornen vnd disteln im geringsten nicht lassen außrewthen, glewbstu*

À fé “inventada”, meramente intelectual, Müntzer acrescenta o egoísmo que só se esforça até alcançar o bem almejado, permanecendo indiferente tanto aos preceitos divinos quanto às necessidades alheias. Em uma passagem surpreendente, Müntzer faz menção a outras tradições religiosas, argumentando que também seus adeptos acreditam nos seus deuses e vivem de acordo com estes preceitos: “os turcos também se orgulham de seu Maomé, tanto quanto nós do nosso Cristo” (*die Türcken rhumen sich yres Machomets, ya so hoch wie wir vnsers Christs*); “os judeus têm suas tradições sobre coisas firmemente estabelecidas há quatro mil anos” (*Die Juden habenn yre gewonheit nach anlegender sach von viertausend iarn*). Os cristãos, pelo contrário, “têm uma norma nova todos os dias, às quais não obedecem, exceto por dinheiro ou honra, até que recebamos tais coisas”.[223] Por causa disto, enquanto judeus e turcos “ajudam seus irmãos, nós tiramos dos nossos, e não amamos a ninguém como a nós mesmos” (ThMA 1, n. 4, p. 276).[224]

Por fim, ainda é válido assinalar a enfática reprovação de Müntzer aos teólogos eruditos que argumentavam que o povo comum não tinha capacidade para assimilar a excelência das doutrinas teológicas. Nas palavras dele:

> Os negligentes eruditos dizem que se tais doutrinas elevadas devessem ser propostas ao povo, ele se tornaria completamente louco e insano. E dizem mais: “Cristo disse que não se deve lançar as pérolas aos porcos, como então se lançariam estas doutrinas elevadas e completamente espirituais ao pobre povo rude? Elas merecem ser conhecidas apenas pelos eruditos” (ThMA 1, n. 4, p. 285).[225]

Müntzer também considerava o povo espiritualmente “rude”. Nesta mesma obra, ele denuncia suas superstições, afirmando que era preciso discernir se eles não eram como os pagãos. Pois, de acordo com ele:

> (...) os pagãos suplicam à mulher Vênus, Juno etc., para que consigam ter crianças saudáveis e que durante o nascimento não tenham dores de parto; para isso eles têm mais outras divindades; da mesma maneira que nós invocamos a mãe de Deus, em honra à sua concepção, e invocamos em seguida a Santa Margarete, contra a revelação do texto das Escrituras, que diz: “você deve dar à luz filhos em dores” e nunca

---

das nicht? so ist gewiß der glawbe von höchern dingen, bey dir erlogen, dann du bist vngetrew, vnd wanckende im kleinen, wie mag dir das gröste beuolen werden?

[223] (...) *wir alle tag ein newe satzung, welcher wir keine, dann alleine, von gelts oder ehren wegen halten, bis das wir das vnsern vberkommen*

[224] *Sie helffen yren brudern, wir nemens vnsern brudern, vnd ist vns niemandts also lieb, wie wir vns selbern*.

[225] *Darum sagen die nachlessigen gelarthen, ya wenn man solche hoche lere den leuten solte furhalten, so wurden sie wol toll vnd vnsinnig, Sie sprechen weiter, CRISTVS sagt, man sol die perlen nit fur die schweyne werffen, was sol solche hoche, gantz geistliche lere dem armen groben volck? es gepurt alleine den gelerthen zu wissen.*

> pensamos a este respeito em gerar nossos filhos no temor do Senhor (ThMA 1, n. 4, p. 278).[226]

Todavia, a rudeza espiritual do povo não era justificativa para abandoná-lo à própria sorte, muito menos para explorá-lo livremente. Deste modo, ele inverte a metáfora e se dirige aos eruditos:

> Ah, não! Ah, não, amado senhor, o santo Pedro diz a você quem são os porcos cevados, pois são todos os falsos infiéis eruditos, sejam de qual seita quiserem, que comem e bebem até se fartarem, e se esforçam até satisfazerem completamente seus prazeres, e rosnam com dentes afiados como os cães, quando se lhes confronta qualquer palavra (ThMA 1, n. 4, p. 285).[227]

Observe-se, portanto, o trânsito explícito que a teologia de Müntzer efetua entre a tradição teológica letrada, erudita, dogmática e oficial, de um lado, e as crenças populares, antigas, "pagãs", sobreviventes, de outro. "Teólogos eruditos", "governantes tiranos" e "povo rude", os principais interlocutores contemporâneos de Müntzer, não satisfazem as exigências do que ele compreende ser a fé cristã autêntica. Sua concepção da fé, marcada por uma hermenêutica bíblico-teológica que assimila elementos da profecia bíblica, da patrística, da mística medieval – que já não exerciam mais influência tão profunda na tradição teológica oficial como outrora –, mas que também admitia outros elementos, sempre em voga na religião no povo, tais como os sonhos e as visões, acaba por inseri-lo nas fronteiras dos grupos de sua sociedade. Neste contexto, e com o intuito declarado de tornar a fé cristã acessível e compreensível para o povo comum, Müntzer se dedicará à tradução da liturgia da missa para o alemão, à qual finalmente nos voltaremos, antes de encerrar este capítulo.

4.4.4 As liturgias do culto em Allstedt: o drama litúrgico dos "eleitos" contra os "ímpios".

---

[226] (...) *dye heyden anbetten fraw Venus, Junonem etc. auff das sie feine kinder mochten haben, vnd yn in der gepurt nicht wehe solle gescheen, do haben sie andere götter zu, in aller massen wie wir anruffen die mutter gottes in dy ere ires entpfencknis, vnd ruffen darnach sanct margreten an, wider den offenbarlichen text der biblien, du solt dein kinder in schmertzen geperen, vnd dencken nymer dran das wir vnser kinder in der forcht gotis zeugten*.
[227] *Ach nein ach nein, lieber domine, der heylige Petrus sagt dir, wer die mast sewen seint, das seint alle vngetrewe falsche gelerten, sie seint von welcher secten sie wollen, die fressen vnd sauffen vor gut nemen, vnd treiben alle yre luste in wolleben, vnd greynen mit scharpffen tzehnen wie die hunde, wenn man yn ein wort widerspricht*.

A reforma do culto em Allstedt foi uma das primeiras medidas adotadas por Müntzer como pastor da cidade. Para ele, as celebrações comunitárias tinham uma importância imensurável para a pregação e o ensino da fé cristã autêntica. As modificações promovidas por suas traduções da missa para o alemão tiveram repercussão rápida, alcançando grupos e regiões bem mais distantes do que a vizinhança imediata de Allstedt, e dividindo opiniões dentre tais grupos. Para citar apenas um exemplo, basta considerar a carta enviada a Müntzer por Konrad Grebel – líder dos "Irmãos Suíços", mais tarde designados de anabatistas. A carta é enviada de Zurique, datada de setembro de 1524. Nela, dentre outras avaliações sobre a teologia e a pregação de Müntzer, Grebel informa: "Vimos e tomamos conhecimento de que você traduziu a missa e encorajou novos cânticos em alemão. Isto não nos parece bom, pois não encontramos no Novo Testamento nenhum ensinamento sobre cantar, nenhum exemplo". Segue-se uma curiosa argumentação baseada na suposta conduta e nos ensinos de Paulo e do próprio Jesus sobre simplesmente "pregar a palavra, não cantar!", refletindo o princípio teológico adotado pelo grupo, segundo o qual, se algo não estivesse explicitamente afirmado nas Escrituras, então não deveria ser praticado (ThMA 2, n. 103,1, p. 351-352).[228]

No tocante aos moradores de Allstedt e das redondezas, as celebrações em alemão dirigidas por Müntzer tiveram efeito imediato sobre o povo e preocupante para as autoridades. Após a consideração atenta das fontes históricas, é possível afirmar, inclusive, que as celebrações foram o epicentro das desavenças iniciais entre Müntzer e o conde Ernst von Mansfeld, que se agudizaram até resultar no desfecho trágico dos eventos em maio de 1525. Além dos repetidos relatos de Zeiß sobre o grande número de pessoas que se dirigiam para a cidade e das medidas proibitivas das autoridades sobre seus súditos, para que não frequentassem os cultos em alemão celbrados em Allstedt, o próprio Müntzer se defende das acusações dirigidas contra ele em uma das cartas enviadas a Christoph Meinhard, no início de 1525, afirmando: "Tenho pregado publicamente para muitas centenas de pessoas, e eles [Lutero e os príncipes] dizem que eu rastejo pelos cantos etc. Deixei meus escritos para serem impressos em Nürnberg, e eles querem censurá-los para agradar ao Império Romano" (ThMA 2, n. 106, p. 385).[229]

Naquela ocasião, Müntzer se referia aos seus dois últimos textos, escritos no calor do debate com Lutero, "Desnudamento da Falsa fé" e "Defesa altamente motivada". Neste último, ele

---

[228] *Wir verstand vnd hand gesehen, daß du die meß vertütschet hast vnd nüwer tütsche gsang vffgericht. Mag nit güt sin, wann wir findet in dem nüwen Testament kein ler von singen, kein bispil*.

[229] *Ich hab offenbar für vil hundert menschen gepredigt, vnd sie sprechen, ich krieche zum winkel etc. Ich habe meine lere lassen zu Nürmberg drücken, vnd sie wollen beim Römischen reich danck verdienen, sie zu vnterdrücken*.

comenta as tentativas de Lutero de impedir a publicação das próprias liturgias. Nas palavras dele:

> Então veio também Caifás, Doutor mentiroso, e deu um bom conselho aos seus príncipes – pois ele arranjou bem a coisa – e disse que estava muito preocupado com seus compatriotas perto de Allstedt. Não é nada mais do que a verdade, como a nação toda a mim testemunha, que o pobre e sedento povo anseia pela verdade tão diligentemente, que todas as ruas estavam lotadas com pessoas de todos os lugares para ouvir como o culto e as Escrituras eram cantados e pregados em Allstedt (ThMA 1, n. 8, p. 388).[230]

Neste mesmo trecho, Müntzer acusa Lutero de ser invejoso, pois, por mais que se desdobrasse, não conseguia causar em Wittenberg, com suas missas, o impacto que ouvia a respeito de Allstedt. Por isso, continua Müntzer: "Lutero ficou tão aborrecido que, primeiro, conseguiu junto ao seu príncipe que minha liturgia não fosse impressa. Porém, como a ordem do papa de Wittenberg não foi observada, ele pensou: Espere! Vou encontrar um jeito de arruinar completamente a peregrinação" (ThMA 1, n. 8, p. 388).[231] Todavia, não obstante as críticas de Lutero e as efetivas proibições das liturgias até mesmo em Allstedt, elas continuaram sendo usadas na cidade até 1612, e publicadas, com algumas modificações, até 1614 (ThMA 1, n. 1, p. 2-3).

Evidentemente, a liturgia de uma celebração não se resume a seus elementos literários. É possível afirmar até mesmo que a maior parte de seus sentidos se expresse nos gestos, nas entonações, na disposição de seus ambientes etc. Müntzer intencionalmente evitou o recurso a elementos visuais e a um gestual afetado, e, nas palavras de Matheson, realizou celebrações "abertas, públicas, compreensíveis e simples" (MATHESON, 1988, p. 165). Contudo, mesmo assim é importante manter a ressalva de que os sentidos das celebrações certamente transcendem o conteúdo literário que chegou até nós.

Para o que se busca demonstrar aqui, no entanto, algumas afirmações de Müntzer contidas nos préfacios que ele escreveu tanto para as celebrações semanais (*Deutsches Kirchenamt*), quanto para a liturgia da missa (*Deutsche Evangelische Messe*), e, sobretudo, o documento que

---

[230] *Also kam auch Cayphas, Doctor Lügner, vnd gab einen gütten rath seynem Fürsten, do hat er die sach wol außgerichtet, er hette sorg für seine landtßleüte hart bey Alstedt. Es ist nit anders in der warheit, wie mir das gantze Landt gezeügnuß gibt, das arme dürstige volck begerte der warheit also fleyssig daß auch alle strasse vol leüte waren, von allen orten anzühören, wie das ampt, die Biblien zü singen vnd zü predigen, zü Alstedt angerichtet wart*. Confira DE BONI, 2000, p. 215.

[231] (...) *Luther also sere verdroß, daß er zum ersten bey seinen Fürsten züwegprachte, das mein ampt nit solte in truck geen*.

produziu para justificar cada uma das partes da missa, bem como indicar o uso adequado das liturgias em Allstedt (*Ordnung und Berechnung des Deutschen Amtes zu Allstedt*), fornecem indícios valiosos e muito consistentes de que sua intenção era traduzir a teologia cristã para o povo comum.

No prefácio às liturgias semanais (*Vorrede yns buch disser Lobgesenge*), Müntzer inicia sua argumentação situando historicamente a "decadência" da cristandade por volta do século 6, quando "os discípulos dos apóstolos morreram". Ele mesmo afirma ter chegado a esta conclusão pela leitura de "livros de história confiáveis", dentre os quais cita explicitamente Hegésipo e Eusébio. Após os seis primeiros séculos, os pastores que deveriam cuidar do rebanho de Deus "adormeceram" – no sentido de descuidarem de sua vocação – e o inimigo das almas semeou joio em meio ao trigo, cumprindo as profecias de Jesus sobre os perigos que adviriam à Cristandade. Então, "a virgem noiva de Cristo se tornou rapidamente uma adúltera indisciplinada" (ThMA 1, n. 1, p. 5-6).[232]

A partir de "Protesto ou Vocação" e "Da fé fictícia", ficamos sabendo que o grave descuido da geração posterior aos tempos apostólicos foi o desleixo para com o discipulado cristão legítimo, que começaria incontornavelmente pelo advento da fé por meio do sofrimento existencial, conforme já descrito em algumas passagens neste capítulo. No prefácio às liturgias semanais, porém, Müntzer indica o meio pelo qual esse equívoco deveria ser corrigido: trata-se de uma reforma litúrgica na qual a pregação se apresentasse de modo absolutamente compreensível para o povo. Demonstrando aliar conhecimento histórico e sensibilidade teológica, o pastor de Allstedt explica que a adoção do latim para as celebrações públicas foi uma estratégia justificadamente "adotada pelos pais bondosos e piedosos (os quais converteram nosso país) de acordo com a ocasião do povo e daquilo que sabiam" (ThMA 1, n. 1, p. 6).

Para Müntzer, era absolutamente compreensível que aqueles "pais" evangelizadores da Alemanha, que ele mesmo define como sendo "monges italianos e franceses", "tivessem cantado em latim, pois a língua alemã era [na referida época] total e completamente subdesenvolvida". Assim, continua Müntzer, eles visavam, ao mesmo tempo, manter a unidade do povo e evitar novos cismas como o ocorrido na Ásia. Todavia, insistir nas celebrações em latim até aqueles dias, representava para ele uma "grande zombaria" (*ein wunderlich spiel*),

[232] (...) *die heilige Braut CRISTI, ein Jungfraw blieben ist, biß nach dem tode, der Aposteln schuler, vvnd darnach also balde zu einer vntzüchtigen Ebrecherin worden*.

haja vista que as transformações racionais dos seres humanos fossem aperfeiçoadas dia a dia, enquanto "Deus seria tão impotente a ponto de não desenvoler sua obra" (ThMA 1, n. 1, p. 6).

A profunda preocupação de Müntzer com a linguagem está atrelada a um aspecto desde há muito tempo encontrado na cultura e religião popular, a saber: a crença de que o latim, especialmente quando lido em voz alta, teria poderes mágicos. Acrescente-se a isso o ambiente carregado de mistério que envolvia a celebração dos sacramentos, especialmente a Eucaristia, "o sacrifício da missa". A este respeito, Gurevich já afirmava, no tocante às crenças populares medievais: "As missas – às quais as pessoas comuns tinham que frequentar como observadoras passivas – e os sacramentos eram percebidos pelos leigos como rituais mágicos, cujo sentido teológico permanecia obscuro para eles" (GUREVICH, 1993, p. 91). É exatamente esta confusão que Müntzer pretende desfazer, conforme ele mesmo explica: "Não é mais possível tolerar que se atribua poderes às palavras latinas, como o fazem os feiticeiros, e deixar o pobre povo sair da igreja tão ignorante quanto quando entrou, pois Deus disse em Isaías 54.13, Jeremias 31.34 e João 6.45 que todos os eleitos deveriam ser instruídos" (ThMA 1, n. 1, p. 7).[233]

Portanto, ele descreve o propósito de suas traduções e explica seu método nos seguintes termos:

> Assim, traduzi, de acordo com o modo alemão e para o aperfeiçoamento – sem distorcer os mistérios do Espírito Santo –, os salmos, mais conforme o sentido do que as palavras. É uma coisa perversa traduzir palavra por palavra, de modo que necessitamos, no momento, de tantos exercícios para nos livrar dos erros e superstições da maneira transmitida a nós e chegar ao espírito (ThMA 1, n. 1, p. 7).[234]

Esta passagem é de extrema relevância para se compreender a teologia que Müntzer apresenta ao povo nas celebrações. Em primeiro lugar, é interessante notar como se destaca proeminentemente o livro dos Salmos como referencial para as experiências que geram a fé verdadeira. No prefácio à liturgia da missa evangélica alemã, ele afirma: "Sim, também como a fé deve ser provada com muitas aflições; isto tudo é escrito sobre o Espírito Santo claramente

---

[233] *Es wirt sich nicht lenger leiden, das man den lateinischen worten wil eine krafft zu schreiben, wie die Zaubrer thun, vnd das arme volgk vil vngelarter lassen auß der kirchen gehn dan hyneyn, so ye Got gesagt hat Esaie am .liiij. vnd Jeremie am .xxxi. Joannis am .vi. das alle außerwelte von Got gelert werden sollen.*

[234] *Drumb hab ich zur besserung nach der deutschen art vnd musterung, ydoch in vnuorrugklicher geheym, des heiligen geists, vordolmatzscht, die psalmen mehr nach dem sinne, dan nach den worten. Es ist ein vnfletige sache, Menlein kegen menlein zu mhalen, nach deme wir zum geist, noch zurzeit vil musterns bedörffen, biß das wir entgröbet werden, von vnßer angenomen weiße.*

nos Salmos". Todavia, era preciso articular as experiências narradas pelo salmista com os demais eventos essenciais da fé cristã (ThMA 1, n. 3, p. 201).[235]

Além disso, chama a atenção exatamente o sentido que Müntzer atribui a alguns termos latinos da Vulgata. Por exemplo, já no primeiro ciclo litúrgico – o Advento – um dos salmos indicados na liturgia é o vigésimo quinto. Ao traduzir a primeira parte do verso 7 – *Delicta juventutis me, et ignorantias meas, ne memineris*[236] –, Müntzer emprega o termo "*grobheyt*", literalmente "aspereza", "grosseria", para traduzir a expressão latina *ignorantias*. Em seus outros escritos, como mencionamos acima, "*grobheyt*" é sinônimo de "ignorância", mas no sentido de desconhecimento da fé autêntica. Assim, o povo é "*grob*", ou seja, "rude", "grosseiro" e precisa ser aperfeiçoado etc. Nota-se, portanto, a profunda conexão entre as liturgias e a teologia contida nos demais escritos.

Mais importante ainda do que esta ocorrência particular é o emprego frequente nas liturgias de dois termos centrais para Müntzer desde o início de sua atuação teológica e pastoral, a saber: "*die gotlosen*" (os ímpios ou ateus) e "*die außerwelten*" (os eleitos). A partir das narrativas do Livro dos Salmos, estas duas expressões desencadeiam um drama litúrgico intenso, inevitável e violento. Para citar apenas dois dentre os abundantes exemplos, considere-se mais uma vez a liturgia elaborada para o ciclo do Advento, na qual dois salmos são indicados, além do já mencionado. São eles: o salmo 80 e o salmo 44. No tocante ao primeiro, Müntzer apresenta a seguinte tradução para o que supostamente seria afirmado no verso 17: "*Voriag die gotlosen mit fewrigem eyfer vnd beschneyd deynen weinbergk*" (Os ímpios escorraçam com zelo ardente e cortam sua vinha). Todavia, na versão latina consta simplesmente: *Incensa igni et suffossa, ab increpatione vultus tui peribunt*[237], sem qualquer referência explícita aos "impíos".

Já quando traduz o que se encontra no salmo 44.3, ele intensifica ainda mais o conflito entre "ímpios" e "eleitos" pelo acréscimo de ambas expressões em sua versão, como se segue: "*Dein hant hat vortilget die gotlosen, du hast sie gepeiniget vortriben, vnd do hast du dein außerwelten bestetiget*" (Sua mão exterminou os impíos, você os expulsou sob castigo, e então confirmou os seus eleitos). Novamente, os termos estão ausentes na Vulgata, onde se lê

[235] *Ja auch wie der glaub soll bewert sein mit viel anfechtung, dis alles ist vom heylgen geist gar klerlich in den psalmen vorfasset.*
[236] Na versão da TEB: "Não penses mais nos meus pecados da juventude e nas minhas faltas...".
[237] Na versão da TEB: "Ei-la incendiada, cortada; diante de tua face ameaçadora eles perecem".

simplesmente: *Manus tua gentes disperdidit, et plantasti eos; afflixisti populos, et expulisti eos*.[238]

Outra ocorrência semelhante é observada na liturgia para a celebração da Páscoa. Um dos salmos indicados para a ocasião é o 93. Müntzer traduz quase literalmente o início do que seria o segundo verso: "*Der nit beweget wirt, hat bestetiget den vmbkreyß der erden*" (Aquele que não se moveu, firmou as cercanias da terra".[239] Todavia, enquanto na Vulgata o verso se desenvolve desdobrando a referência ao universo criado como trono de Deus de modo impessoal – *Parata sedis tua ex tunc a saeculo tu es*[240] – Müntzer personifica o sentido da alusão ao trono pelo acréscimo da expressão "eleitos", traduzindo da seguinte forma: "*Dorumb das du ein vnwandelbar got bist, hast du den außerwelten gemacht zu deynem stule*" (Porque você é um Deus imutável, fez dos eleitos o seu trono). Ou seja, os "eleitos" deveriam ser governados exclusivamente pelo próprio Deus.

Quando se considera o uso das mesmas expressões, isto é, "eleitos" e "ímpios", nos demais textos de Müntzer, percebe-se uma importante transposição destas categorias para agentes históricos concretos de sua sociedade. Se, por um lado, "os eleitos" conservarão um sentido abstrato e relativamente indefinido, permanecendo no horizonte daqueles que desejarem viver conforme a fé autêntica; por outro, "os impíos" são inequivocamente associados às autoridades seculares que se recusam a defender o evangelho e, ao invés disso, perseguem, aprisionam e castigam o povo como verdadeiros "tiranos", dentre os quais se destaca o conde de Mansfeld.

A transposição do drama litúrgico não ocorre apenas em relação aos agentes históricos. Müntzer também emprega este mesmo recurso para definir sua conduta, bem como de grupos que buscam sua ajuda, nos eventos de maio de 1525. Um exemplo disso pode ser encontrado em sua reposta às tropas comandadas por Hans Sippel aus Vacha, que se encontravam agrupadas diante da cidade de Eisenach e se preparavam para o confronto iminente com os exércitos do conde Philip von Hessen. Os comandantes daquela tropa solicitaram a Müntzer e à população de Mühlhausen que enviassem reforços para o local onde estavam aquartelados.

A resposta de Müntzer é datada em 07 de maio de 1525. Nela, o tom teológico e pastoral se sobrepõe a qualquer estratégia militar. Müntzer reafirma seu desejo de enviar reforços a

[238] Na versão da TEB: "Para implantá-los, com tua mão expropriaste nações, e para expandi-los, arruinaste povos".
[239] Na Vulgata, a frase correspondente é *Etenim firmavit orbem terr, qui non commovebitur*. Na versão da TEB: "Sim, o mundo permanece firme, inabalável".
[240] Na versão da TEB: "Desde então o teu trono está firme; desde sempre tu és".

Eisenach, porém pede que as tropas aquarteladas lá tenham "somente um pouco de paciência com nossos irmãos [de Mühlhausen e região], cuja preparação [isto é, o aperfeiçoamento na fé verdadeira] nos diz respeito sobremaneira, pois é um povo muito rude..." (ThMA 2, n. 130, p. 438).[241] Esta afirmação pode ser interpretada de muitas maneiras, no contexto da reflexão teológica de Müntzer, podendo significar desde o temor ou a falta de confiança do povo de Mühlhausen para se lançar à batalha contra "os ímpios", até o egoísmo relacionado ao fato de não se envolver prontamente com demandas de outras regiões, dentre outras coisas. Porém, mais importante do que isso é o modo como Müntzer avalia o pedido e a urgência manifestada pelas próprias tropas. Nas palavras dele: "Não obstante, há também certa fraqueza no fato de vocês temerem tanto assim; vocês poderiam descobrir por si mesmos como Deus os ajuda". E transpõe o drama litúrgico para o campo de batalha, ao recomendar: "Tenham o melhor dos ânimos e cantem conosco: 'eu não temerei centenas de milhares dentre o povo, ainda que eles tenham me cercado'", exatamente conforme traduziu o Salmo 3.7 nas liturgias semanais para o ciclo da Páscoa (ThMA 2, n. 130, p. 437-438).[242]

No tocante aos hinos, é interessante observar o procedimento de Müntzer, pois esclarece o modo como traduz a teologia erudita para o povo comum. Para não estender desnecessariamente este tópico, citarei apenas um caso. Para as liturgias semanais do ciclo do Natal, Müntzer indica o hino *A solis ortus cardine* (De onde nasce o Sol), cuja melodia é atribuída a Caelius Sedulius, poeta cristão que viveu em meados do século 5 (ThMA 1, n.1, p. 63-64, ver nota 209). As duas primeiras estrofes do hino original, em latim, são:

> *A solis ortus cardine*
> *adusque terrae limitem*
> *Christum canamus Principem,*
> *natum Maria Virgine.*
>
> *Beatus auctor saeculi*
> *servile corpus induit,*
> *ut carne carnem liberans*
> *non perderet quod condidit.*[243]

---

[241] *Alleine das ir eine kurtze zceyt gedult traget mit vnsern bruedern, dye zu mustern wir vber die massen zu schaffen haben, dann es viel ein grober volck ist...*

[242] *Darumb ists auch etwas schwaches, das ir euch also sere forchtet, vnd ir mugets dach wol an der wanth greyffen, wye euch Gott beystehet. Habt den allerbesten muth vnd singet mit vns "Ich wil mich vor hunderttausend nit forchten vnderm volcke, wievol sie mich mit yhn vmblagert haben".* Para a mesma sentença nas liturgias semanais do ciclo da Páscoa, confira ThMA 1, n. 1, p. 116.

[243] Primeira estrofe: Desde o nascente do Sol / Até os limites da terra / Cantemos a Cristo Príncipe / Nascido da Virgem Maria. Segunda estrofe: O Bem-aventurado Autor do Mundo / Vestiu um corpo servil / Para que libertando com a carne a carne / Não perdesse os que tinha criado. Para a letra e melodia completas, confira a publicação "Ofício Divino: Hino Gregoriano '*A Solis Ortus*'", no *blog* "O Caminho Cisterciense: na Escola de Cristo". Disponível em https://cistercienses.wordpress.com/2018/01/05/oficio-divino-hino-gregoriano-a-solis-ortus/. Acesso em 30 jul 2022.

Em sua versão para a liturgia, Müntzer manteve a melodia. Porém, modificou a letra, enfatizando tópicos que para ele seriam essenciais para pregar a fé autêntica ao homem comum, como se pode observar:

> *Last vns von hertzen singen all,*
> *Last loben mit frölichen schall,*
> *Vom auffgang byß zum nyddergang ist*
> *Christ geburt worden bekant.*
>
> *Sey vns wilkommen o kindlein zart,*
> *Wilche lieb zwang dich also hart,*
> *Ein schöpffer aller creatur,*
> *Scheint schlimmer dann ein schlechter bawer*.[244]

Note-se a exclusão da menção a Maria na primeira estrofe – que será, na verdade, referida na quinta estrofe, mas principalmente para enfatizar que "o seu fruto nos tirou, mulher, o vosso pecado".[245] Além da considerável abstração das referências geográficas, que são substituídas pelas disposições interiores dos "corações". Ademais, a expressão latina "*servile corpus*" – literalmente, "corpo servil" – que poderia tranquilamente designar a humanidade em geral, é traduzida por Müntzer de modo a fazer referência explícita a "um modesto camponês" (*ein schlechter bawer*). Dificilmente se pode menosprezar o impacto que a conhecida melodia deve ter tido, quando entoada com uma letra com estas ênfases.

Já no caso das liturgias para a missa evangélica alemã (*Deutsche Evangelische Messe*), Müntzer recorreu a missais tradicionais e conhecidos, mantendo seus textos, mas traduzidos para o alemão e, desta forma, "levando em constante consideração a comunidade" (ThMA 1, n. 3, p. 198). Na verdade, no prefácio escrito pelos editores para esta seção da obra, afirma-se que as missas refletem, mais ainda do que as liturgias semanais, a dimensão popular e a preocupação com a fé vivida no cotidiano que estão presentes na teologia de Müntzer. Para Siegfried Bräuer, por exemplo, nas missas "a comunidade toda, ao lado do pastor, se torna uma pessoa litúrgica atuante" (BRÄUER *apud* ThMA 1, n. 3, p. 198).

---

[244] Primeira estrofe: Cantemos todos de coração / Louvores com alegre som / Da aurora até o poente / Foi o nascimento de Cristo conhecido. Segunda estrofe: Seja bem-vinda a nós criancinha delicada / Que amor te consome tão forte / Um Criador de todas as criaturas / Parecer pior do que um modesto camponês.

[245] Eis o verso, conforme a tradução de Müntzer: *Eya gots mutter deine frucht / die vns benympt fraw Euen sucht / wie gabriel vorkündigt hat / vnnd johannes der Prophet sagt.* (Eis mãe de Deus o seu fruto / que nos tirou, mulher, o vosso pecado / como Gabriel revelou / e o Profeta João falou).

Nestas liturgias também se manifesta o caráter fronteiriço da teologia de Müntzer. No prefácio que escreveu para as missas, ele se defende das acusações feitas contra ele "por alguns eruditos" (*etliche gelerten*) – provavelmente Lutero e alguns teólogos do círculo de Wittenberg. Para os tais, as liturgias de Müntzer seriam uma forma de restaurar "as antigas cerimônias e rituais papistas" (*die alten Beptischen geberden Messen, Metten vnnd Vesper*) (ThMA 1, n. 3, p. 199). Por outro lado, para o clero católico e para as autoridades seculares, as liturgias de Allstedt representavam uma gravíssima ameaça à hierarquia eclesiástica, bem como à ordem social, tal como se pode observar pelas medidas tomadas pelos senhores locais contra os frequentadores das missas.

Müntzer rechaça ambas acusações. Eis os motivos alegados por ele para traduzir as liturgias, conforme publicou no referido prefácio:

> Porque, no entanto, o pobre homem comum fundamentou sua fé em aparências exteriores; sim, em cerimônias idólatras nas igrejas com cânticos e leituras, e com o falatório papista supérfluo e artifical; é justo e adequado que estes mesmos cânticos de louvor sejam entoados em alemão, uma vez que os próprios pregadores evangélicos admitem que se deva poupar os fracos, 1Coríntios 3.1-3, e não há meio melhor e mais correto de fazer isto. De modo que as pobres fracas consciências não vacilem sem saber para onde ir, nem se satisfaçam com canções inúteis e sem fundamento bíblico, mas, pelo contrário, com a tradução do latim para o alemão, com salmos e hinos, sejam edificadas na fé por meio da palavra de Deus e do correto entendimento das Escrituras, conforme a opinião dos bons pais [isto é, dos pais da Igreja], que adotaram tais cânticos com esta finalidade. Sim, também para que, através destes hinos e salmos, as consciências rompam com as coisas exteriores da igreja e sejam atraídas para a palavra de Deus escrita nas Escrituras, e não permaneçam rudes e ignorantes como um cepo de cortar lenha (ThMA 1, n. 3, p. 200).[246]

No interregno da publicação das liturgias para as celebrações semanais e aquelas elaboradas para as missas, Müntzer elaborou um documento importante, intitulado *Ordnung und Berechnung des Deutschen Amtes zu Allstedt* (Ordenamento e Explicação dos Cultos em Alemão em Allstedt). Para Bräuer, enquanto as duas outras publicações litúrgicas deveriam servir como "missais", o "Ordenamento" seria algo como uma "agenda", isto é, uma espécie de

[246] *Weil aber nw der arme gemeyne man seinen glauben auff eyttel laruen gestellet hat, ja auff abtgöttische geberde in den kirchen mit singen vnd lesen, vnd der Beptischen gramantzen, ist billich vnd zcymlich wie dann die Euangelischen prediger selbs bekennen das man der schwachen schonen soll .I. Corint .3. so wil sich kein vorschonen besser odder füglicher finden lassen, dann die selbige lobgesenge im deutschen zcu handeln, auff das die armen schwachen gewissen nit schwinde herab gerissen werden odder mit losen vnbewerten liedlen gesetiget, sonder mit voranderung des lateins ins deutsch mit psalmen vnd gesengen zum wort gottis vnd rechtem vorstand der Biblien sampt der meynung der guten veter wilche solche gesenge etwan zu erbauung des glaubens als zur ankunfft angericht haben kommen mögen, ja auch darumb das durch solch gesenge vnd psalmen die gewissen von laruen der kyrchen abgerissen, vnd zum wort gottis in der Biblien vorfasset gezcogen werden, vnd nit so grob vnd vnuorstendig wie ein hacke bloch bleyben.*

manual no qual cada um dos ciclos litúrgicos, bem como o sentido de cada momento da celebração é explicado, no intuito "de tornar a missa compreensível para o povo" (BRÄUER *apud* ThMA 1, n. 2, p. 188).

De fato, Müntzer apresenta cuidadosamente, em doze tópicos, suas considerações sobre cada momento da Missa, justificando-lhes com referências constantes às narrativas bíblicas. Em seguida, acrescenta breves indicações sobre o batismo, o casamento, a ministração da Eucaristia aos enfermos e o sepultamento dos mortos. Por resumidas que sejam, estas seções oferecem valiosos indícios sobre a teologia sacramental do pastor de Allstedt. A preocupação permanente de Müntzer, todavia, é que a prática de citar apenas alguns pequenos trechos das Escrituras durante as celebrações, proclamando em seguida longas interpretações dogmáticas em latim, fosse abandonada. Em seu lugar, capítulos inteiros das Escrituras, tais como os salmos, os evangelhos, as epístolas paulinas e pastorais deveriam ser lidos e cantados no idioma do povo, para que, com isso, ele "veja como o todo-poderoso Deus conserva seus amados eleitos" (ThMA 1, n. 2, p. 190).[247]

No segundo tópico de sua detalhada explicação, Müntzer faz uma afirmação essencial para se demonstrar a hipótese defendida aqui. Pela sua relevância, a citação literal é justificada:

> Em segundo lugar, deve-se saber que nós lemos um capítulo inteiro ao invés [de trechos] das Epístolas e do Evangelho, para que o modo abreviado seja assim condenado, e as sagradas escrituras da Bíblia se tornem comuns ao povo. Sim, para que também as cerimônias ou os rituais supersticiosos se tornem inválidos na Missa, através da constante escuta da palavra divina. E isto tudo, porém, com rupturas suaves e delicadas das referidas cerimônias, para que o desrespeito e a ousadia [em relação às cerimônias tradicionais] sejam suavizados, e o povo seja conduzido por cânticos habituais em sua própria língua, como as crianças são nutridas com o leite, e mesmo assim seus modos perversos não sejam autorizados. Ainda que isto cause muito escândalo nos que se opõem, tal aperfeiçoamento do culto é, em todo tempo, a forma mais poderosa para se silenciar os adversários (ThMA 1, n. 2, p. 190-191).[248]

Em sua avaliação das liturgias de Münzer, Matheson defende que, mais do que acomodação às cerimônias e rituais tradicionais, elas seriam "uma surpreendende ruptura com os conceitos

---

[247] *Dann aus solchen lobgesenge aus den psalmen getzogen sieht er, wie Got der almechtige mit seinen lieben ausßerwelten hat vmb gehalten*.

[248] *Zum andern ist zu wissen, Das wir altzeit ein gantz capitel. an stat der Epistel vnnd Euangelion lesen, auff das die stuckwerckische weyse domit vorworffen werden, vnd das die heilige schrifft der Biblien dem volck gemein werde, ia auch die affterglewbischen Cerimonien oder geberde im selbigen hinfellig werden, durch stetlichs anhören der götlichen wort, vnd dis alles doch mit semfftem vnd gelindem abbrechen bemelter Cerimonien also gelindert werde, alle frecheit, vnd die leut mir gewonlichem gesange, in eigener sprache geleytet werden, wie die kinder mit milch ertzogen, vnd doch yrer bösen weyse kein stat gegeben werd, ob man wol vil ergerniß im gegenteyl vortreget, so ist doch altzeit solchs ampts besserung kreffitger die widdersacher zu stillen.*

tradicionais de culto" (MATHESON, 1988, p. 164). Por outro lado, autores que se dedicaram à análise destas liturgias apontam sua inegável tendência de simplificação da liturgia tradicional. Porém, quando são lidas a partir do referencial teórico adotado aqui – e levando em conta as afirmações do próprio Müntzer descritas acima – as liturgias não se apresentam como "surpreendentes rupturas", nem como meras simplificações. É preciso corrigir Matheson e, com ele, a enorme e persistente tradição revolucionária que se criou em torno da pesquisa sobre a teologia de Müntzer. De fato, ele deve ser lido nas fronteiras dos círculos culturais eruditos e populares, atuando como mediador entre eles. No caso das liturgias, o que ele faz na tradução dos salmos e com a letra dos cânticos reflete com muita clareza a dinâmica da transmissão do folclore descrita por Gurevich (1993, p. 1-38), Burke (2010, p. 163-203), Jakobson e Bogatyrev (1982) e Cascudo (2002, p. 344-366). Ou seja, para encerrar com as palavras do próprio Müntzer, a novidade de sua teologia é transmitida "com rupturas suaves e delicadas", driblando as "censuras prévias" do sujeito coletivo, mesmo que não consiga escapar dos mecanismos de censura dos poderosos.

4.5 Síntese

A análise dos diferentes tipos de fontes primárias para a vida e a teologia de Müntzer demonstra, sobretudo, o trânsito intenso que ele manteve com os diversos círculos culturais de sua época e sociedade. O registro de suas atividades pelas mãos dos responsáveis por relatar eventos, arquivar informações, promulgar decretos ou executar decisões, traz à tona uma atividade intensa e inquieta, que se manifesta em diferentes localidades, mas raramente passa despercebida. De fato, quando se considera isoladamente o que as fontes eruditas explicitamente afirmam a seu respeito, há muitas incertezas sobre seus ensinos, desconfiança sobre suas intenções, temor pelos seus escritos e fúria contra suas pregações e liturgias. Nas entrelinhas destas mesmas fontes, porém, nota-se aprovação seletiva de sua teologia, engajamento apaixonado em muitas de suas propostas, busca honesta por conselhos e orientação espiritual, e participação massiva nos cultos que Müntzer celebrava, por parte das camadas populares. Dois fatos se revelam: primeiro, que o agenciamento da teologia de Müntzer pelos diferentes grupos sociais demonstra não somente uma indisposição contra ele ou a seu favor, enquanto indivíduo, mas um confronto entre concepções de mundo antagônicas e, em si mesmas, experimentando processos de transformação; segundo, que, apesar de sua

teologia não triunfar sobre os interesses de nenhum desses grupos, também não os deixou incólumes.

Sua correspondência testemunha a diversidade de seus interlocutores e a paixão que tinha por sua teologia. Príncipes, condes, conselhos, comunidades, conselheiros, teólogos, comerciantes prósperos, artesãos e outros trabalhadores subalternos das cidades, na grande maioria homens, mas também algumas mulheres, todos estes perfis estão presentes em sua troca de cartas e nos ofícios que escrevia ou recebia. O conteúdo deste material revela como Müntzer antecipava as temáticas posteriormente desenvolvidas em seus textos maiores e direcionados ao público mais amplo. A continuidade estabelecida entre os textos privados e públicos denota a sinceridade de seu caráter. Por outro lado, as reações furiosas à sua pregação e aos seus ensinos voltados ao povo comum, na maioria das vezes repletas de termos depreciativos de sua teologia e até mesmo de seu caráter, contrasta com o respeito e a deferência que se encontram em muitas correspondências endereçadas a ele.

Seus escritos parecem atender não apenas à necessidade de denunciar profeticamente, isto é, ao modo dos profetas bíblicos, a injustiça e a opressão social que certamente causavam sofrimento, mas, acima de tudo, impediam que as pessoas sofressem "adequadamente", por assim dizer. A miséria da condição humana, que deveria inescapavelmente ser reconhecida por cada indivíduo antes de experimentar o consolo advindo da fé verdadeira, era camuflada pela miséria da situação social em que vivia a enorme maioria da população das cidades que ele visitou ou habitou. Mas, além disso, os escritos visavam suprir seu desejo angustiado de apresentar ao mundo "as razões de sua fé". Müntzer transcreve para as páginas impressas os discursos que pretendia terem sido ouvidos diante de uma audiência diversificada, representativa e interessada. Com muita perspicácia, parece ter enxergado as cunhas que a impensa começava a inserir nos mecanismos de afirmação do *status quo* de sua civilização e cultura.

Por fim, seus textos e suas liturgias são entrelaçados por um pilar inamovível de sua reflexão teológica. Talvez até mesmo um dos únicos elementos legitimamente radicais de sua teologia. A saber: a reivindicação de uma obediência irrestrita e absoluta a Deus, o que implicava no desapego e abandono não só de todas as coisas criadas, mas também das disposições e interesses pessoais mais básicos e profundos, partindo de quem quer que fosse. Se, por um lado, denuncia a avareza dos senhores e a hipócrita capitulação dos teólogos eruditos diante dela, aqui representados por Lutero – o "Doutor Mentiroso" –, em seu "Pronunciamento de Defesa Altamente motivado", onde escreve:

> Observe: a causa primeira e fundamental da usura, da ladroagem e do banditismo são os nossos senhores e príncipes. Eles tomam todas as criaturas como propriedade privada: os peixes no mar, as aves no ar, as plantas na terra, tudo precisa ser deles, Isaías 5.8. A esse respeito, fazem proclamar entre os pobres o mandamento de Deus e dizem: "Deus ordenou: Não furtarás". Isso, porém, não se aplica a eles. Constragem a todos os homens; arrancam a pele e rapam o pobre lavrador, o trabalhador manual e tudo o que vive, Miqueias 3.2, mas se alguém se apropria indevidamente da mínima coisa, deve ser enforcado. Vem então, o Doutor Mentiroso e ainda diz: Amém. Deste modo os próprios senhores ensejam que o homem pobre lhes seja hostil. Não querem remover a causa da revolta. Como isso poderá melhorar no decorrer dos tempos? Se falo estas coisas, tenho de ser subersivo. Que seja! (ThMA 1, n. 8, p. 385).[249]

Por outro lado, mesmo que não admita a perseguição, o castigo, a expropriação ou o aprisionamento das pessoas comuns que desejam viver o Evangelho, como se fosse um direito dos "tiranos" responsáveis pelo governo deste mundo, Müntzer não faz qualquer concessão aos que sofrem os efeitos da avareza destes últimos, no sentido de isentá-los do imperativo da renúncia a todas as coisas em função da experiência da fé verdadeira. Assim, em resposta ao pedido de orientação pastoral por parte dos cidadãos de Sangerhausen encarcerados por participarem dos cultos em Allstedt, ele insiste no argumento de que deveriam temer somente a Deus, mesmo que isso lhes custasse todo o resto:

> Se vosso príncipe [no caso, o duque George da Saxônia] ou seu encarregado proibirem vocês de irem aqui ou ali para ouvir a palavra de Deus, ou exigirem que vocês jurem não fazer isso, vocês não devem de maneira nenhuma jurar, pois deste modo o temor dos homens se colocaria no lugar do temor de Deus e vocês incorreriam em idolatria. Se vocês pensarem em agradar tanto aos seus príncipes quanto a Deus, isto não lhes seria possível, pois tudo o que se levanta ao lado de Deus e deseja ser temido, isto com toda a certeza é o próprio diabo; então, tomai cuidado (...) Por isso, vocês devem astutamente propor e dizer: "Amado senhor, amado oficial. Caso nosso senhor, o príncipe, não receba o suficiente com os próprios impostos e juros que entregamos anualmente, então, que ele tome todos os nossos bens além disso, e estaremos de acordo com ele a este respeito. Porém, nossas almas ele não deve governar, pois nestas coisas deve-se obedecer mais a Deus do que aos homens. Assim, façam como vocês quiserem (ThMA 2, n. 80, p. 269-270).[250]

---

[249] *Sich zü, die grundtsuppe des wüchers der dieberey, vnd Rauberey, sein vnser herrn vnd Fürsten, nemen alle creaturen zum aygenthumb. Die visch imm wasser, die vögel imm lufft, das gewechß auff erden müß alles jr sein. Esaie .v. Darüber lassen sy dann gottes gepot außgeen vnter die armen, vnd sprechen. Got hat gepoten. Du solt nit stelen, es dienet aber jn nit. So sye nun alle menschen verursachen, den armen ackerman, handtwerckman, vnd alles das da lebet, schinden vnnd schaben. Michee .iij.ca. So er sich dann vergreifft am aller geringesten, so müß er hencken. So saget denn der Doctor Lügner. Amen. Die herren machen das selber, daß jn der arme man feyndt wirdt, dye vrsach des Auffrürß wöllen sye nit weg thün, wie kann es die lenge güt werden? So ich das sage, müß ich auffrürisch sein, wol hyn*.

[250] *Wenn euch ewer furst ader sein befelhaber gebewth, yr sollet hie ader dohyn nyt gehen, zu horen das wort Gotts, adder vorloben, nicht mehr dohyn zu gehen, solt yr keynerley weyße vorloben, dann alß do wyrt menschenforcht na die stadt der furcht Gotths dargestellet vnd euch zum abgoth auffgericht. Wollet yr nun dengken, das yr wollet wolthun ewerm fursten vnd Goth, das werdet yr nicht mugenn thuen, dann alles, was sich neben Goth aufflenet vnd wil gefurchtet sein, das ist gewys gewys der teuffel selber, do habt achtung auff* (...) *Darumb sollet ihr euch keck erpieten vnd sagen: "Lieber herre, lieber her hauptman. So vnser herr, der furst, am selbigen schos vnd zcynsen, die wir im jherlich geben, nicht genugk hat, so nem er all vnsere gutter darzu, das*

Olhos apressados poderiam concluir que Müntzer finalmente acatara o famoso princípio dos "Dois reinos" ou "Dois regimentos", conforme apresentado por Lutero quando escreveu sobre "A autoridade secular". Mas não é o caso. A teologia de Müntzer não faz concessões. Insiste numa posição intermediária entre os dois opostos igualmente reprováveis, seja enquanto avareza ou tirania; seja como interesse pessoal ou temor pela própria vida. Daí sua exasperada constatação, na última carta que enviou à comunidade cristã e ao Conselho de Mühlhausen, o último de seus escritos. Ali, interpreta tanto sua prisão quanto sua iminente morte não como sendo um sinal de que suas doutrinas estivessem equivocadas, muito menos como legitimação divina do poder das autoridades seculares, mas como vontade divina, para o "verdadeiro reconhecimento do nome de Deus e restituição de alguns abusos aceitos pelo povo [de Frankenhausen], que não me entendeu direito e considerou apenas seu interesse pessoal (...) e cada um buscou seu prórpio interesse, mais do que a purificação da Cristandade" (ThMA 2, n. 152, p. 497).[251]

wollen wir ym gerne gestendig sein. Aber vnser seelen sal er gar nichts regiren, dann in den sachen muß man Goth meher gehorsam sein dann den menschen, do macht auß, was yr wollet.

[251] *Nachdem es Goth alßo wolgefelt, das ich von hinnen scheyden werde in warhafftiger erkenthniß gottlichs namens vnd erstattung etzlicher mißbreuch von volgk angenomen, mich nicht recht vorstanden, alleyne angesehen eygennutz* (...) *das eyn yder seyn eygennutz mehr gesucht dan dye rechtfertigung der christenheyt*.

Conclusão

O período em que Müntzer viveu foi marcado por agitações constantes e profundas. Transformações culturais em curso desde séculos anteriores ainda não haviam se consolidado a ponto de tornarem obsoletas as visões de mundo predominantes durante o medievo. Por outro lado, expressões de novas mentalidades já haviam esgarçado consideravelmente o contexto social, fragilizando decisivamente os princípios e instituições que garantiam certa estabilidade às relações. Neste cenário, a "crise de complexidade" causada pela transição que, especialmente durante as três primeiras décadas do século 16, na Alemanha, forçava a convivência de mentalidades diferentes – muitas vezes antagônicas – gerou intensas expectativas por uma reorganização social, ou, para usar uma expressão recorrente nos textos de Müntzer, a partir de 1524, "*eine neue Ordnung der Welt*" (um novo regimento do mundo), mesmo que tal evento estivesse consideravelmente tingido por ênfases apocalípticas que, paradoxalmente, anunciavam a iminência do fim do mundo.

A análise de registros e atas administrativas das cidades alemãs no período indica uma efervescência social que não se limitava às camadas eruditas, mesmo que, na grande maioria dos casos, as fontes sobre tais eventos fossem oriundas de modalidades de expressão da cultura letrada. Um "silencioso" autor coletivo participava forte e ininterruptamente nestes processos, em alguns casos chegando mesmo a determinar seus rumos. Trata-se do "homem comum", nem sempre devidamente considerado nas pesquisas sobre as reformas protestantes. Aqui, vale relembrar a constatação feita por Hans-Jürgen Goertz a respeito do assunto, de acordo com quem, a recepção do conteúdo teológico pregado e publicado por autores eruditos é mais importante para se compreender os impactos sociais concretos dos diferentes projetos reformadores existentes, do que os *insights* próprios destes mesmos autores, consagrados permanentemente em páginas impressas em uma quantidade crescente (GOERTZ, 2007, p. 35).

Dentre os diferentes receptores da teologia dos reformadores, o "homem comum" figura como sujeito social ativamente participante do processo de contestação do ordenamento social vigente e implementação de novos – ou nem tanto – regimentos sociais. Conforme se discutiu no primeiro capítulo, a cultura popular não era, de modo algum, passiva, possuindos modos próprios de expressão e transmissão de suas tradições, exercendo pressão sobre autores que se viam, às vezes forçosamente, conforme sugere Gurevich (1993), obrigados a abordar temas que

eram mais caros ao "povo" do que a si mesmos. Ao mesmo tempo, a cultura popular efetuava uma "censura prévia" de conteúdos transmitidos oralmente, privilegiando a repetição e a conformação destes conteúdos com padrões estabelecidos desde há muito tempo. Todavia, considerando os postulados oriundos das pesquisas em torno do folclore, seria equivocado concluir que esse traço característico da cultura popular fosse apenas mero conservadorismo. Ao invés disso, o povo efetua uma recombinação dos elementos tradicionais de sua cultura para que correspondam à demanda dos novos acontecimentos, gerando, nas palavras de Carneiro (2008, p. 22), "um folclore que tem a mesma idade dos acontecimentos de que nasce". Tem-se, pois, uma recombinação que contesta o mero reordenamento social, reivindicando direitos tradicionais, num processo denominado por E. P. Thompson (1998) de "revolução para trás". Este aspecto da cultura popular, como se viu, apresenta convergências significativas com as perspectivas teológicas de Müntzer que insistiam na progressiva decadência da Cristandade desde os tempos que se seguiram à morte dos discípulos dos apóstolos e conclamavam seus ouvintes e leitores a uma experiência religiosa capaz de restaurar a ordem divina originalmente estabelecida nos seres humanos e nas criaturas.

Além disso, Ginzburg demonstrou com muita clareza, ao analisar os processos inquisitórios contra Menocchio, a existência de indivíduos que viviam em níveis culturais nos quais os círculos eruditos e popular da cultura se interseccionavam. Tais indivíduos adquiriam habilidades técnicas essenciais para compreender os modos de expressão privilegiados pela cultura erudita – como a leitura dos livros e outros textos escritos –, sem, no entanto, abandonar a fidelidade a referênciais tradicionais da cultura oral. É o que o historiador italiano denominou de "filtro" posto entre a página escrita e a consciência destes "camponeses vestidos de branco" ou, mais amplamente falando, dos "homens comuns".

Como se afirmou, ainda no primeiro capítulo e, posteriormente, a análise das fontes e escritos de Müntzer pôde confirmar, o reformador não pertencia ao mesmo nível cultural de Menocchio. Todavia, defendi a tese de que o moleiro italiano da região de Veneza que atraiu tão fortemente a atenção de Ginzburg encarnava um dos perfis sociológicos com os quais Müntzer dialogou intensamente. A religiosidade de Menocchio, descrita por Ginzburg como sendo marcada pelo fenômeno da bricolagem entre dogmas cristãos e resquícios da experiência religiosa camponesa e pré-cristã, se apresenta como um exemplo possível do que Müntzer considerava ser expressão da "rudeza" (*grobheyt*) espiritual do povo, mas, também, reflete a sinceridade do "homem comum" da qual, pelo menos no período do "Manifesto de Praga", Müntzer garantiu não duvidar, mesmo que, ao final de sua vida, tenha concluído que tal sinceridade fora suplantada

por aquela “rudeza”, manifesta como apego às coisas materiais e aos interesses egoístas, por ocasião da tragédia em Frankenhausen.

Talvez, Müntzer acalentasse esperanças de alterar a dinâmica daquilo que Cascudo (2002b) sugestivamente designou pela expressão “Religião *no* Povo”. Pretendeu uma reforma que se apoiava em dois pilares: *i*) a tradução da teologia cristã erudita para a ampla maioria do povo, de um modo que o “homem comum” se tornasse plenamente participante da comunidade e, inclusive, decidisse efetivamente sobre seus rumos; e *ii*) o refinamento espiritual da religião popular, que se daria por meio da adesão a uma experiência religiosa intensamente marcada pela mística medieval, principalmente conforme se encontra em Tauler, mas que Müntzer entendia estar acessível a qualquer um que se dispusesse ao total abandono nas mãos do Espírito – numa concepção bastante peculiar do termo *Gelassenheit*, que na mística medieval designava a passividade necessária para se experimentar a *unio mystica* –, em meio a experiências de sofrimento profundamente marcadas pela ansiedade e a incerteza, que Müntzer frequentemente designava pela expressão “*die Anfechtungen des Glaubes*” (“as tentações da fé”).

Contudo, o desfecho de sua vida indica que sua pregação e ensino não conseguiram suplantar uma tendência mais profunda da “Religião *no* Povo”, que, de acordo com Cascudo, tolera a convivência de ritos advindos de tradições religiosas milenares com formulações dogmáticas contemporâneas, “acreditando na Igreja a coincidência com os dogmas da convicção pessoal” (CASCUDO, 2002, p. 343). Partindo destes pressupostos teóricos, defendi que a teologia de Müntzer realizava a mediação cultural entre as classes erutidas e iletradas de sua sociedade. Todavia, isto não significou assimilação acrítica por parte do povo simples, nem reconhecimento de legitimidade por parte dos representantes da elite cultural letrada. Pelo contrário, resultou em seu completo isolamento, que, por fim, foi justificado por ele como sendo seu destino vocacional inexorável.

Ao desconsiderar esse duplo atrito da teologia de Müntzer com os círculos culturais de sua sociedade – que, por sua vez, só se evidencia quando sua interação com a religião popular é devidamente considerada –, a pesquisa em torno dele se polarizou a partir de duas principais tendências dominantes. Por um lado, teólogos vinculados às tradições luteranas e católico-romanas interpretaram-no como um louco, fanático, possuído pelo demônio, que, apesar de conhecer os escritos sagrados, não se manteve fiel à hermenêutica teológica tradicional destes escritos, nem se limitou à adoção dos novos métodos e ênfases promulgados principalmente entre os reformadores de Wittenberg, mas seduziu e incitou o povo à rebelião. Por outro, a partir do século 19, em um contexto marcado por revoluções sociais na Alemanha e em outros países

da Europa, autores como Wilhelm Zimmermmann e, principalmente, Friedrich Engels, inauguraram uma nova vertente nas pesquisas sobre Müntzer, que enfatizou, sobretudo, os elementos supostamente revolucionários de seus escritos e sua atuação social, mas desconsiderou completamente a natureza e as dinâminas essencialmente teológicas tanto dos textos quanto das práticas de Müntzer.

Como se pode observar pelo trajeto descrito no segundo e terceiro capítulos, mesmo com louváveis e importantes exceções, estas duas principais tendências permaneceram em voga pelo menos até meados da década de 1970, quando o interesse pela reflexão teológica de Müntzer gradativamente começou a predominar sobre as imagens dele que prevaleceram em pesquisas fortemente marcadas pelo alinhamento ideológico de seus autores. Foi o interesse pela teologia de Müntzer que estimulou o trabalho de identificação, recuperação, organização e publicação das fontes históricas sobre ele, bem como de sua correspondência e demais escritos teológicos e litúrgicos. Com a conclusão da edição crítica completa das obras de Müntzer, em 2017, novas pesquisas poderiam se beneficiar do acesso direto a fontes primárias e versões originais de seus textos. Mesmo assim, estudos bem recentes ainda se mostraram reféns das perspectivas tradicionalmente estabelecidas sobre Müntzer, ainda que arriscando análises de novos tópicos de sua teologia.

Não obstante, é a análise das fontes históricas, da correspondência e dos escritos teológicos de Müntzer, com destaque para sua produção litúrgica, que corrobora a hipótese norteadora desta pesquisa, conforme se demonstra no quarto e último capítulo desta tese. Ali se descreve a trajetória de Müntzer pelas principais cidades em que atuou como pregador ou foram palco dos eventos que motivaram a publicação de seus textos mais conhecidos. A ênfase recaiu sobre a interação entre Müntzer e o povo, conforme percebida pelas autoridades locais, cronistas oficiais e seus interlocutores, que incluíam desde teólogos até condes, duques e o príncipe-eleitor. Nestes relatos, observa-se a precoce indisposição de Müntzer com o clero católico-romano, em especial os monges franciscanos, os quais, já em 1519, ele acusava de serem "*errantes et seductores evangeliique sancti conculcatores*" (errantes, sedutores e desprezadores do Santo Evangelho) (ThMA 3, n. 3, p. 53). A polêmica com este grupo se estendeu até os anos seguintes, quando Müntzer substituiu o pregador humanista Silvyus Egranus na cidade de Zwickau.

Naquele contexto, porém, as críticas de Müntzer sobre o ensino da fé cristã se ampliam e passam a incluir também o humanismo de Egranus, denunciado como uma assimilação meramente livresca da fé e que fundamentava uma conduta marcada pelo orgulho e a ganância. Neste

período se anuncia pela primeira vez, e de maneira bastante contundente, a simpatia de Müntzer pelas experiências religiosas mais frequentes entre os "homens comuns", a ponto de seus detratores partidários de Egranus alegarem que o ouviram declarar de púlpito que um simples artesão, como Nicholas Storch, era digno de muito mais respeito do que os sacerdotes, haja vista Storch estar dentre "*der eynige der do baβ wisse die bibliam und hoch erkantt im geyst*" (os poucos que mais bem conhecem a Bíblia e são grandemente reconhecidos em Espírito) (ThMA 3, n. 43, p. 86-87). A partir de então, as críticas de Müntzer contra uma fé ensinada unicamente a partir dos textos – que ele frequentemente desgina pelo termo "*gedichteten Glauben*" ("fé fictícia") – se acentua consideravelmente, chocando-se de frente com a teologia propagada a partir de Wittenberg.

No início de 1523, Müntzer se estabelece como pastor e pregador da cidade de Allstedt, onde teve oportunidade de desenvolver com mais afinco o seu próprio projeto reformador. Ao invés da tradução de textos bíblicos, sua prioridade foi verter as liturgias das missas e celebrações semanais para o alemão. É aqui que o aspecto mediador de sua teologia no contexto cultural da época se verifica com mais clareza. Müntzer declara abertamente seu propósito com a tradução dos textos litúrgicos, enfatizando a importância de o "homem comum" acessar não apenas trechos isolados da Bíblia, mas capítulos inteiros de seus diferentes livros e, o que era mais importante, em sua própria língua. Sem isso, ele considerava impossível libertar o povo de suas "superstições" e da idolatria de símbolos e imagens que abundavam as cerimônias tradicionais.

Todavia, Müntzer é intencionalmente cuidadoso com suas traduções, no sentido de não introduzir novidades que pudessem ser consideradas desrespeitosas pelo próprio povo. Portanto, ao invés de uma reformulação litúrgica completa, ele mantém as melodias e os diversos momentos das cerimônias tradicionais, efetuando modificações significativas apenas nas passagens escriturísticas, na inserção de algumas orações e na opção de traduzir alguns termos e sentenças não conforme o sentido literal, mas segundo seu suposto sentido espiritual. Este fato desencadeia críticas severas contra as missas de Allstedt, oriundas tanto do círculo de Wittenberg quanto do clero católico-romano. Os primeiros alegavam que Müntzer estava, na verdade, tentando restaurar os ritos e cerimônias tradicionais; os últimos, pelo contrário, acusavam-no de introduzir na missa novidades indesejáveis e inaceitáveis, com o intuito de seduzir e conquistar o povo para a causa dos "hereges", isto é, dos reformadores.

Uma série de cartas e panfletos são publicados tendo este contexto como pano de fundo. As críticas, no entanto, não se restringem ao âmbito panfletário, servindo também como estímulo de ações concretas dos governantes seculares da região de Allstedt contra Müntzer, em especial

do conde Ersnt von Mansfeld, que proíbe seus súditos de frequentarem as celebrações e toma medidas cada vez mais rigorosas e violentas contra os que desobedecem suas determinações. Para Müntzer, a interferência do conde é manifestação grave de tirania, típica dos apóstatas que desejam ser mais temidos do que o próprio Deus e, portanto, perdem o direito de exercer o poder. Por outro lado, a subserviência dos teólogos de Wittenberg às "autoridades instituídas por Deus" é prova cabal de sua fé "fictícia", meramente intelectual, restrita à assimilação de informações contidas nos textos escriturísticos, sem, contudo, jamais ter vivenciado a experiência religiosa que antecede as narrativas contidas naqueles mesmos textos. Em ambos os casos, afirma Müntzer, estamos diante da usurpação: os senhores usurpam a soberania divina, os teólogos usurpam a fé alheia, isto é, dos "eleitos de Deus" cujo testemunhos nos chega através da Bíblia.

Esta conjuntura provoca nele uma suspeita insuperável sobre a elite cultural de seus dias, que estaria mancomunada para manter a classe subalterna permanentemente sob tal opressão cotidiana que não lhes restariam tempo, nem energia para se dedicarem seja à experiência religiosa mística de desprendimento das coisas materiais, seja ao aprendizado da leitura dos textos escriturísticos, indispensáveis para o advento da fé, conforme a teologia de Wittenberg. Assim, em uma carta enviada ao duque João da Saxônia, em 13 de julho de 1524, Müntzer resume sua resistência a acatar as ordens dos governantes seculares a respeito das missas em Allstedt, subsumindo sua teologia àquela ensinada em Wittenberg, nos seguintes termos: "(...) *ist inn der summa angesagt, der mundt der vorkortten wirtt vorstopffet werden, dan sie forchten das liechtt, Johannis 3*" (Em suma, se diz que a boca dos mentirosos será fechada, pois eles temem a luz, João 3). A expressão de Müntzer se refere, ao mesmo tempo, ao Salmo 63.11 e a um ditado popular amplamente conhecido em sua época, no qual se denunciava a erudição por meio de um jogo de palavras: "*die Gelehrten, die Verkehrten*" (os eruditos, os mentirosos) (ThMA 2, n. 79, p. 262).

Ambos os grupos serão contrapostos por Müntzer aos "eleitos de Deus" (*die Auserwählten Gottes*). Os governantes serão mais frequentemente designados pelo termo "*die Gottlosen*" (os ímpios), enquanto os teólogos eruditos serão referidos como "*die Schriftgelehrten*" (literalmente, "os eruditos nos textos", mas que Müntzer emprega para assemelhá-los aos "escribas" dos dias de Jesus). Em suas traduções, fica evidente um "drama litúrgico" estabelecido entre "os ímpios" e "os eleitos", que Müntzer desenvolve especialmente a partir do livro dos Salmos, conforme demonstrei no último capítulo. De certa forma, este "drama" é transposto por Müntzer das liturgias para os campos de batalha entre os exércitos revoltosos de

camponeses e os senhores locais. No entanto, os “homens comuns” que frequetavam com entusiasmo e em grande número as missas de Allstedt, tanto quanto os camponeses reunidos em Frankenhausen e outras localidades com a disposição de enfrentar os interesses dos senhores locais mesmo em um confronto armado, estavam motivados por outras causas. Na derradeira perspectiva de Müntzer, suas motivações eram reflexos de sua “rudeza” espiritual, manifesta, na ocasião da debacle do dia 15 de maio de 1525, em seu temor diante dos senhores e, principalmente, seus interesses materiais egoístas que sobrepujaram o zelo pela purificação da Cristandade. Isolado em sua consciência vocacional, Müntzer constata o fracasso do considerável esforço presente em sua teologia mediadora e fronteiriça, com uma frase inequívoca: “o povo não me entendeu direito” (*das volgk mich nicht recht vorstanden*) (ThMA 2, n. 152, p. 497).

Referências

Fontes

Die lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer. *Herausgegeben von Ludwig Fischer*. Tübingen: Niemeyer, 1976.

Quellen zu Thomas Müntzer. *Bearbeitet von Wieland Held † und Siegfried Hoyer. Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig herausgegeben von Helmar Junghans. Band 3. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2004. 294 Seiten.*

Thomas Müntzer Briefwechsel. *Bearbeitet und kommentiert von Siegfried Bräuer und Manfred Kobuch. Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig herausgegeben von Helmar Junghans † und Armin Kohlne. Band 2. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010. 581 Seiten.*

Thomas Müntzer Schriften, Manuskripte und Notizen. *Herausgegeben von Armin Kohnle und Eike Wolgast unter Mitarbeit von Vasily Arslanov, Alexander Bartmuβ und Christine Haustein. Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig herausgegeben von Helmar Junghans † und Armin Kohlne. Band 1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017. 546 Seiten.*

Coletâneas das obras de Müntzer em inglês

Revelation and Revolution: *Basics Writings of Thomas Müntzer. Edited and translated by Michael G. Baylor. Bethelehem, London and Toronto: Lehigh University Press and Associated University Presses, 1993. 256p.*

The Collected Works of Thomas Müntzer. *Edited and translated by Pether Matheson. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988. 490p.*

Coletânea das obras de Müntzer em espanhol

***Textos escogidos de la Reforma Radical*.** John Howard Yoder (copilador). Biblioteca Menno, 2016. 454p.

Coletânea das obras de Müntzer em português

Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino. Organização, revisão e apresentação de Luis Alberto De Boni. Tradução de Ilson Kayser, Martin N. Dreher, Helberto Michel, Arno F. Steltzer e Sabatini Lalli. Petrópolis: Vozes, 2000. 275p.

Referências bibliográficas

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010. 419p.

BACKUS, Irena. *Life Writing in Reformation Europe: lives of Reformers by Friends, Disciples and Foes*. Hampshire: Ashgate, 2008. 259p.

BAGCHI, David. *Printing, Propaganda, and Public Opinion in the Age of Martin Luther*. In: *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, 31, agosto de 2016. Disponível em https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.269. Acesso em 13 ago 2021.

BAINTON, Roland H. *Thomas Mützer: Revolutionary Firerand of the Reformation*. In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 13, n. 2, 1982, p. 3-16. Disponível em https://doi.org/10.2307/2540050. Acesso em 12 ago 2021.

BARING, Georg. *Hans Denck und Thomas Müntzer in Nürnberg 1524*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 50, dezembro de 1959, p. 145-181. Disponível em https://doi.org/10.14315/arg-1959-jg10. Acesso em 12 ago 2021.

BAYLOR, Michael G. *Theology and Politics in the Thought of Thomas Müntzer: The Case of the Elect*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 79, 1988, p. 81-102. Disponível em https://doi.org/10.14315/arg-1988-jg05. Acesso em 12 ago 2021.

BAYLOR, Michael G. *On the front between the cultures: Thomas Müntzer on Popular and Learned Culture*. In: *History of European Ideas*, vol. 11, 1989, p. 523-536. Disponível em https://doi.org/10.1016/0191-6599(89)90239-8. Acesso em 12 ago 2021.

BAYÓN, Fernando. *Guerra y Guerra. La Modernidad Apocalíptica de Thomas Müntzer a León Tolstói*. In: *Arbor*, vol. 186, n. 745, setembro-outrubro de 2010, p. 965-979. Disponível em https://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/1240. Acesso em 12 ago. 2021.

BARRET, Matthew (ed.). *Teologia da Reforma.* Tradução de Francisco Nunes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017. 703p.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia:* feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 373p.

BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer, teólogo da revolução*. Tradução de Vamireh Chacon e Celeste Aída Galeão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1973. 209p.

BRADSTOCK, Andrew; ROWLAND, Christopher. *Radical Christian Writings: a Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002. 349p.

BRAND, John. *Observations on Popular Antiquities: including the whole of Mr. Bourne's* Antiquitates Vulgares, *with addenda to every chapter of that work*. London: Printed by T. Saint, 1777.

BRÄUER, Siegfried; JUNGHANS, Helmar. *Der Theologe Thomas Müntzer: Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989. 384p.

BUBENHEIMER, Ulrich. *Thomas Müntzer und der Anfang der Reformation in Braunschweig*. In: *Dutch Review of Church History*, vol. 65, n. 1-2, 1985, p. 1-30. Disponível em https://www.jstor.org/stable/24012427. Acesso em 12 ago 2021.

BUBENHEIMER, Ulrich. *Thomas Müntzer und Wittemberg*. Mühlhausen: Thomas-Müntzer-Gesellschaft e.V., 2014. 64p.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna:* Europa 1500-1800. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. 465p.

BURNETT, Amy Nelson. *Streitkultur Meets the Culture of Persuasion: The Flensburg Disputation of 1529*. In: CHRISTMAN, Victoria; PLUMMER, Marjorie Elizabeth (eds.). *Cultural Shifts and Ritual Transformations in Reformation Europe: Essays in Honor of Susan C. Karant-Nunn*. Leiden/Boston: Brill, 2020. p. 117-140.

CALDAS, Marcos José de Araújo. *Lutero, Müntzer e a revolução do homem comum (1524-1525)*. In: *Intelléctus*, vol. XVII, n. 2, 2018, p. 1-25. Disponível em https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intellectus/article/view/39346. DOI:10.12957/intellectus.2018.39346. Acesso em 11 ago 2021.

CARNEIRO, Edinson. *A sabedoria popular*. 3ª. edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008a.

CARNEIRO, Edinson. *Dinâmica do folclore.* 3ª. edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008b.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. 3ª. edição. São Paulo: Global, 2002a. 396p.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Superstição no Brasil.* 5ª. edição. São Paulo: Global, 2002b. 496p.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Civilização e Cultura:* pesquisas e notas de etnografia geral. São Paulo: Global, 2004. 726p.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Contos Tradicionais do Brasil*. 13ª. edição. São Paulo: Global, 2004b. 318p.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 12ª. edição. São Paulo: Global, 2012. 756p.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Tradição, Ciência do Povo*: pesquisas na cultura popular do Brasil. 2ª. edição. São Paulo: Global, 2013. 165p.

CATTEPOEL, Jan. *Thomas Müntzer: Ein Mystiker als Terrorist*. *Frankfurt am Main: Peter Lang, 2007. 154 Seiten.*

CERTEAU, Michel. *A cultura no plural.* Tradução de Enid Abreu Dobránszky. 7ª. edição. Campinas: Papirus, 2012. 253p.

CERTEAU, Michel. *A Fábula Mística:* séculos XVI e XVII. Volume 1. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2015. 500p.

CERTEAU, Michel. *A Fábula Mística:* séculos XVI e XVII. Volume 2. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2015. 395p.

CHO, Yong-Seuck. *Die konzeptionelle Herausbildung der kirchengeschichtlichen Paradigen der Mijung-Theologie: Die Rezeption von Joachim von Fiore und Thomas Müntzer*. In: *Evangelische Theologie*, vol. 78, n. 3, junho de 2018, p. 230-240. Disponível em https://doi.org/10.14315/evth-2018-780308. Acesso em 12 ago 2021.

COLE, Richard G. *The Reformation in Print: German Pamphlets and Propaganda*. In: *Archive for Reformation History*, vol. 66, dezembro 1975, p. 93-102. Disponível em https://doi.org/10.14315/arg-1975-jg07. Acesso em 12 ago 2021.

COHN, Norman. *Na senda do milénio*: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média. Tradução de Fernando Neves e António Vasconcelos. Lisboa: Editorial Presença, 1980. p. 165-236.

DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero:* estudos sobre filosofia prática na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 384p.

DE DONNO, Fabrizzio. *Müntzer's "Theology of Revolution" and Literary Activism in Luther Blissett's Q*. In: *Toronto Journal of Theology*, vol. 29, n. 1, 2013, p. 37-54. Disponível em http://dx.doi.org/10.3138/tjt.29.1.37. Acesso em 12 ago 2021.

DREHER, Luís Henrique. *Decadência da Cristandade e Hermenêutica na Teologia de Thomas Müntzer*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 50, n. 200, dezembro de 1990, p. 858-895. Petrópolis: Vozes, 1990.

DREHER, Martin N. *O profeta Thomas Müntzer. Thomas Müntzer, um profeta?* In: *Estudos Teológicos*, v. 22, n. 3, 1982, p. 195-214. Disponível em http://dx.doi.org/10.22351/et.v22i3.1318. Acesso em 13 ago 2021.

DREHER, Martin N. *Martinho Lutero (1483-1546) e Tomás Müntzer (1489-1525):* A justificação teológica da autoridade secular e da revolução política. In: *Veritas*, vol. 51, n. 3, setembro de 2006, p. 145-168. Disponível em https://doi.org/10.15448/1984-6746.2006.3.1836. Acesso em 13 ago 2021.

DRUMMOND, Andrew W. *The Divine and the Mortal Worlds of Thomas Müntzer*. In: *Archive for Reformation History*, vol. 71, dezembro de 1980. Disponível em https://doi.org/10.14315/arg-1980-jg05. Acessos em 12 ago 2021.

DRUMMOND, Andrew W. *Thomas Müntzer: Revolution through Liturgy*. Unpublished essay from 1979, revised in 2015. Disponível em https://andydrummond.net/muentzer/PDFs/drummond_liturgies.pdf. Acesso em 12 ago 2021.

ECHEGARAY, Hugo. *Utopia e Reino de Deus na América Latina*. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Edições Loyola, 1989. 143p.

EDWARDS, Jason. *The Radical Attitude and Modern Political Theory*. New York: Palgrave, 2007. 208p.

EDWARDS, Kathryn A. *Distinguishing between Saints and Spirits. Or How to Tell the Difference between the Virgin Mary and Mary the Ghost?* In: In: CHRISTMAN, Victoria; PLUMMER, Marjorie Elizabeth (eds.). *Cultural Shifts and Ritual Transformations in Reformation Europe: Essays in Honor of Susan C. Karant-Nunn*. Leiden/Boston: Brill, 2020. p. 169-190.

EDWARDS, Mark U. Jr. *Printing, Propaganda and Martin Luther*. Los Angeles and London: University of California Press, 1994. 226p.

ELLIGER, Walter. *Thomas Müntzer: Leben und Werken.* 3ª. edição. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976. 842p.

ENDERMANN, Heinz. *Wesenszüge der Sprache Thomas Müntzers.* In: *STUF – Language Typology and Universals*, vol. 28, 1975, p. 574-581. Disponível em https://doi.org/10.1524/stuf.1975.28.16.574. Acesso em 12 ago 2021.

ENGELS, Friedrich. *As Guerras Camponesas na Alemanha*. Tradução de Eduardo Lúcio e Conceição Jardim. Lisboa, São Paulo: Presença, Martins Fontes, 1975. 162p.

FISCHER, Joachim. *Thomas Müntzer:* 500 anos. Sua imagem ontem e hoje. In: *Simpósio*, vol. 33, dezembro de 1990, p. 3-16. São Paulo: ASTE, 1990.

FORD, Caroline. *Religion and Popular Culture in Modern Europe*. In: *The Journal of Modern History*, vol. 65, n. 1, março de 1993, pp. 152-175. Disponível em http://www.jstor.org/stable/2124817. Acesso em 13 ago 2021.

FRIESEN, Abraham. *Thomas Müntzer in Marxist Thought*. In: *Church History*, vol. 34, n. 3, setembro de 1965, p. 306-327. Disponível em http://www.jstor.org./stable/3162805. Acesso em 12 ago 2021.

FRIESEN, Abraham. *Phillip Melanchton (1497-1560), Wilhelm Zimmermann (1807-1878) and the Dilemma of Müntzer Historiography.* In: *Church History*, vol. 43, n. 2, junho de 1974, p. 164-182. Disponível em http://www.jstor.org/stable/3163950. Acesso em 12 ago 2021.

FRIESEN, Abraham. *Thomas Müntzer and the Anabaptists*. In: *Journal of Mennonite Studies*, vol. 4, 1986, p. 143-161. Disponível em https://jms.uwinnipeg.ca/index.php/jms/article/download/239/239/0. Acesso em 12 ago 2021.

FRIESEN, Abraham. *Thomas Müntzer and Martin Luther*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 79, 1988, p. 59-80. Disponível em https://doi.org/10.14315/arg-1988-jg04. Acesso em 12 ago 2021.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Tradução de Maria Betânia Amoroso e José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 255p.

GOERTZ, Hans-Jürgen. *"Lebendiges Wort" und "totes Ding"*: *Zum Schriftverständnis Thomas Müntzer im Prager Manifest*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 67, 1976, p. 153-178. Disponível em https://doi.org/10.14315/arg-1976-jg07. Acesso em 12 ago 2021.

GOERTZ, Hans-Jürgen. *"Bannwerfer der Antichrist" und "Hetzhunde des Teufels": die antiklerikale Spitze der Bildpropaganda in der Reformation*. In: *Archiv für*

Reformationsgeschichte, vol. 82, dezembro de 1991, p. 5-38. Disponível em https://doi.org/10.14315/arg-1991-jg01. Acesso em 12 ago 2021.

GOERTZ, Hans-Jürgen. *Müntzerforschung nach der Wende.* In: *Theologische Literaturzeitung*, n.9, setembro de 2003, p. 972-987. Disponível em https://www.thlz.com/artikel/4397/?recherche=%26o%3Da%26autor%3DGoertz%26s%3D1%23r7. Acesso em 13 ago 2021.

GOERTZ, Hans-Jürgen. *Bruchstücke radikaler Theologie heute: eine Rechenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010. 184p.

GOERTZ, Hans-Jürgen. *Karlstadt, Müntzer and the Reformation of the Commoners, 1521-1525*. In: STAYER, James; ROTH, John (eds.). *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700*. Leiden: Brill, 2007. p. 1-44.

GOERTZ, Hans-Jürgen. *Thomas Müntzer*. In: RITTGERS, Ronald K; EVENER, Vincent (eds.). *Protestants and Mysticism in Reformation Europe*. Leiden: Brill, 2019. p.56-77.

GUREVICH, Aron. *Categories of Medieval Culture.* Translated from the Russian by G. L. Campbell. London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1985. 347p.

GUREVICH. Aron. *Medieval popular culture:* Problems of belief and perception. Translated by János M. Bak and Paul A. Hollingsworth. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 271p.

HAHN, Hans. *Luther, Müntzer, Zwei Reformatoren, Ein Revolutionär?* In: *Oxford German Studies*, vol. 47, n. 2, maio de 2018, p. 169-183. Disponível em https://doi.org/10.1080/00787191.2018.1452703. Acesso em 12 ago 2021.

HAMMERSTEIN, Helga Robinson. *The Battle of the Booklets: Prognostic Tradition and Proclamation of the Word in early sixteenth-century Germany*. In: ZAMBELLI, Paola (ed.). *Astrologi hallucinati: Stars and the End of the Word in Luther's Time*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2014, p. 129-152. Disponível em https://doi.org/10.1515/9783110852134.129. Acesso em 13 ago 2021.

HOLL, Karl. *Luther und die Schwärmer*. In: HOLL, Karl. *Gesamelte Aufsätze zur Kirchengeschichte: Luther I. Sechste, neu durchgesehene Auflage.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1932. p. 420-467. Disponível em https://www.digitale-bibliothek-mv.de/viewer/image/PPN767839137/436/LOG_0014/. Acesso em 12 ago 2021.

HONÉE, E. M. V. M. *The Radical German Reformer Thomas Müntzer (c.1489-1525): The Impact of Mystical and Apocalyptical Traditions on His Theological Thought*. In: *Studies of Church History. Subsidia, 10*, 1994, p. 65-74. Disponível em https://doi.org/10.1017/S0143045900000119. Acesso em 12 ago 2021.

HOPKINS, William L.; SUNDARARAJAN, Louise. *Müntzer and Mysticism: a Contested Connection*. In: *The Humanistic Psychologist*, vol. 43, n. 1, 2015, p. 103-108. Disponível em http://dx.doi.org/10.1080/08873267.2014.993076. Acesso em 12 ago 2021.

JAKOBSON, Roman; BOGATIREV, Petr. *Folklore as a special Form of Creation.* Tradução de John M. O'Hara. *In*: JAKOBSON, Roman. *Selected Writings*. Vol. 4. Haia: Mouton, 1966. p.1-15.

JAMMERS, E. *Th. Müntzers deutsche evangelische Messen*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 31, n. 1, janeiro de 1934, p. 121-128. Disponível em https://doi.org/10.14315/arg-1934-0108. Acesso em 12 ago 2021.

JUNGHANS, Helmar. *Die Theologie Müntzers: Die Bibel als Spiegel der Zeit*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 82, dezembro de 1991, p. 107-122. Disponível em https://doi.org/10.14315/arg-1991-jg05. Acesso em 12 ago 2021.

JUNGHANS, Reinhard. *Thomas-Müntzer-Rezeption während des "Dritten Reiches"*. Eine Fallstudie zur populär(wissenschaftlich)en und wissenschaftlichen Geschichtsschreibung. Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris: Lang, 1990. 606p.

JUNGHANS, Reinhard. *Geschichte als Argumentation für die Gegenwart:* Arbeiten zur Luther- und Müntzerrezeption. Leipzig: Evangelische Verlangsanstalt, 2018. 240p.

KARNICK, Manfred. *Historische Wertung und Dramaturgie: Zum Geschichtsdrama und zur Rezeption Thomas Müntzer im 19. Jahrhundert*. In: *Monatshefte*, vol. 76, n. 4, 1984, p. 422-440. Disponível em http://www.jstor.org/stable/30157472. Acesso em 12 ago 2021.

KAUTSKY, Karl. *The German Reformation and Thomas Müntzer.* In: KAUTSKY, Karl. *Communism in Central Europe in the time of the Reformation. Translated by* J. L e E. G. Mulliken. London: T. Fischer Unwin, 1897. p. 90-154.

KENNEL, Maxuell. *Müntzer, Taubes and the Anabaptists: Emancipatory History and Political Theology*. In: *Political Theology*, vol. 20, n. 3, 2018, p. 1-16. Disponível em https://doi.org/10.1080/1462317X.2018.1519091. Acesso em 12 ago 2021.

KÖHLER, HANS-JOACHIM. *The Flugschriften and their Importance in Religious Debate: A Quantitative Approach*. In: In: ZAMBELLI, Paola (ed.). *Astrologi hallucinati: Stars and the End of the Word in Luther's Time*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2014, p. 153-176. Disponível em https://doi.org/10.1515/9783110852134.153. Acesso em 13 ago 2021.

KRENTZ, Natalie. *The Making of the Reformation: The Early Urban Reformation between Continuity and Change*. In: *Reformation and Renaissance Review*, vol. 19, n. 1, 2017, p. 30-49. Disponível em http://dx.doi.org/10.1080/14622459.2016.1275372. Acesso em 12 ago 2021.

KURZE, Dietrich. *Popular Astrology and Prophecy in the fifteenth and sixteenth Centuries: Johannes Lichtenberger*. In: ZAMBELLI, Paola (ed.). *Astrologi hallucinati: Stars and the End of the Word in Luther's Time*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2014, p. 177-194. Disponível em https://doi.org/10.1515/9783110852134.177. Acesso em 13 ago 2021.

LIMA, Rossini Tavares de. *A ciência do folclore.* 2ª. edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LINDBERG, Carter. *História da Reforma*. Tradução de Elissamai Bauleo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017. 450p.

LOTMAN, Iuri M. *La semiótica de la cultura y el concepto de texto*. Tradução de Desiderio Navarro. In: *Escritos*. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, n. 9, janeiro-dezembro de 1993, p. 15-20, México.

LOTZ-HEUMANN, Ute. *How to Make a Holy Well: Local Practices and Official Responses in Early Modern Germany*. In: CHRISTMAN, Victoria; PLUMMER, Marjorie Elizabeth (eds.). *Cultural Shifts and Ritual Transformations in Reformation Europe: Essays in Honor of Susan C. Karant-Nunn*. Leiden/Boston: Brill, 2020. p. 141-168.

LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. Volume 6. Editado por Ilson Kayser. Tradução de Martin N. Dreher, Helberto Michel, Ilson Kayser, Ricardo W. Rieth e Walter O. Schlupp. São Leopoldo, Porto Alegre, Canoas: Sinodal, Concórdia, ULBRA, 2016. 557p.

MCLAUGHLIN, R. Emmet. *Apocalypticism and Thomas Müntzer*. In: *Archive for Reformation History*, vol. 95, n. 1, 2004, p. 98-131. Disponível em https://doi.org/10.14315/arg-2004-0105. Acesso em 12 ago 2021.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Tradução de Sérgio Magalhães Santeiro. 2ª. edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972. 330p.

MANNHEIN, Karl. *Ideologie und Utopie. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1929. 250 Seiten.*

MATHESON, Peter. *Thomas Müntzer's Vindication and Refutation: A Language for the Common People?* In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 20, n. 4, 1989, p. 603-615. Disponível em http://www.jstor.org/stable/2541289. Acesso em 12 ago 2021.

MATHESON, Peter. *Thomas Müntzer's Marginal Comments on Tertulian*. In: *Journal of Theological Studies*, vol. 41, n. 1, abril de 1990, p. 76-90. Disponível em https://www.jstor.org/stable/23964881. Acesso em 12 ago 2021.

MATHESON, Peter. *Thomas Müntzer's Idea of na Audience*. In: *History*, vol. 76, n. 247, junho de 1991, p. 185-196. Disponível em https://www.jstor.org/stable/24421226. Acesso em 12 ago 2021.

MATHESON, Peter. *The Cornflower in the Wheatfield: Freedom and Liberation in Thomas Müntzer*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 89, dezembro de 1998, p. 41-54. Disponível em https://doi.org/10.14315/arg-1998-jg06. Acesso em 12 ago 2021.

MATHESON, Peter. *Review Essay: Recent German Research on Thomas Müntzer*. In: *The Mennonite Quarterly Review*, vol. 86, n.1, janeiro de 2012, p. 97-109. Disponível em https://go.gale.com/ps/i.do?id=GALE%7CA278277096&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=fulltext&issn=00259373&p=AONE&sw=w&userGroupName=anon%7E7d105f5c. Acesso em 12 ago 2021.

MATHESON, Peter. *Thomas Müntzer and John Knox: Radical and Magisterial Reformers?* In: *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 68, n. 3, julho de 2017, p. 529-545. Disponível em https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-ecclesiastical-history/article/abs/thomas-muntzer-and-john-knox-radical-and-magisterial-reformers/60CFAC817F4E64B62BF6B2FCAD65ADB0. Acesso em 12 ago 2021.

MILLER, Douglas. *Armies of The German Peasant's War 1524-1526.* Oxford: Osprey Publishing, 2003. 48p.

MJAALAND, Marius Timmann. *Apocalypse and The Spirit of Revolution: The Political Legacy of the Early Reformation*. In. *Political Theology*, vol. 14, n. 2, 2013, p. 155-173. Disponível em https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1179/pol.14.2.4w3120g3k75567v6?needAccess=true . Acesso em 12 ago 2021.

MULLETT, Michael. *Popular Culture and the Conter-Reformation.* In: *History of European Ideas*, vol. 11, n. 1-6, 1989, p. 493-499. Disponível em https://doi.org/10.1016/0191-6599(89)90235-0. Acesso em 13 ago 2021.

NITSCHKE, Peter. *Staatsräson kontra Utopie? Von Thomas Müntzer bis zu Friedrich II. von Preußen.* Stuttgart und Weimar: Verlag J. B. Metzler, 1995. 320p.

NIPPERDEY, Thomas. *Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 54, dezembro de 1963, p. 145-181. Disponível em https://doi.org/10.14315/arg-1963-jg10. Acesso em 12 ago 2021.

ONG, Walter J. *Orality and literacy: the technologizing of the word*. With addtional chapters by John Hartley. 3ª. edição. London and New York: Routledge, 2002. 232p.

OPAVA, Zdeněk. *Bestseller in der frühen Neuzeit: Die verschiedenen Ausgaben des Gesprächsbüchleins von Ondřej Klatovský (1540)*. In: GLÜCK, Helmut (*hrsgb*.). *Die Volkssprachen als Lerngegenstand im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2002. p. 57-66. Disponível em https://doi.org/10.1515/9783110202045.57. Acesso em 13 ago 2021.

OZMENT, Steven. *The Age of Reform 1250-1550: Na Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. New Haven and London: Yale University Press, 1980. 458p.

PACKULL, Werner O. *Thomas Müntzer between Marxist-Christian Diatribe and Dialogue*. In: *Historical Reflections*, vol. 4, n. 1, 1977, p. 67-90. Disponível em http://www.jstor.org/stable/41298692. Acesso em 12 ago 2021.

PACKULL, Werner O. *The Image of the "Common Man" in the Early Pamphlets of the Reformation (1520-1525)*. In: *Historical Reflection*, vol. 12, n. 2, 1985, p. 253-277. Disponível em https://www.jstor.org/stable/41298856. Acesso em 12 ago 2021.

PERRY, John F. *The Evolution of the Notion of Ultimate Reality and Meaning in the Thought of Tibor Horvath, S.J.* In: *Ultimate Reality and Meaning*, vol. 31, n.2-3, junho de 2008, p. 123-131. Disponível em https://www.utpjournals.press/doi/abs/10.3138/uram.31.2-3.123. Acesso em 27 set 2021.

PETERSEN, Rodney L. *Preaching in the Last Days: the Theme of "Two Witnesses" in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1993. 318p.

RABELAIS, François. *Pantagruel e Gargântua.* Obras completas de Rabelais – 1. Organização, tradução, apresentação e notas de Guilherme Gontijo Flores. Ilustrações de Gustave Doré. São Paulo: Editora 34, 2021. 448p.

ROWLAND, Christopher. *Thomas Müntzer (c.1489-1525)*. In: *The Expository Times*, vol. 126, n. p, 2015, p. 417-424. Disponível em https://uk.sagepub.com/journalsPermissions.nav. DOI: 10.1177/0014524615574436. Acesso em 12 ago 2021.

RUPP, Gordon. *Word and Spirit in the First Years of Reformation.* In: *Archive for Reformation History*, vol. 49, dezembro de 1958, p. 13-26. Disponível em https://doi.org/10.14315/arg-1958-jg02. Acesso em 12 ago 2021.

RUPP, Gordon. *Müntzer's Writings*. In: *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 20, n. 2, outubro de 1969. Disponível em https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-ecclesiastical-history/article/abs/muntzers-writings/7DC6B5D45ABD655A1F1FFA7B4407DF87. Acesso em 12 ago 2021.

SAAGE, Richard. *Ist der Chiliasmus eine Utopie? Das Problem der Systemüberwindung in der Frühen Neuzeit bei Morus und Müntzer*. In: *Das Mittelalter*, vol. 18, n. 2, 2013, p. 167-182. Disponível em https://doi.org/10.1524/mial.2013.18.2.167. Acesso em 12 ago 2021.

SCHIFF, Otto. *Thomas Müntzer als Prediger in Halle*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 23, n. 2, 1926, p. 287-293. Disponível em https://doi.org/10.14315/arg-1926-0205. Acesso em 12 ago 2021.

SCOTT, Tom. *The "Volksreformation" of Thomas Müntzer in Allstedt and Mühlhausen*. In: *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 34, n. 2, abril de 1983, p. 194-213. Disponível em https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-ecclesiastical-history/article/abs/the-volksreformation-of-thomas-muntzer-in-allstedt-and-muhlhausen/299B673F00AB8323FE4FECEFD33F62E9. Acesso em 12 ago 2021.

SCOTT, Tom. *Thomas Müntzer: Theology and Revolution in the German Reformation*. New York: Palgrave Macmillan, 1989. 203p.

SCOTT, Tom. *Town, Country, and Regions in Reformation Germany*. Leiden, Boston: Brill, 2005. 447p.

SCRIBNER, Robert. *Reformation, carnival and the world turned upside-down*. In: *Social History*, vol.3, n. 3, outubro de 1978, p. 303-329. Disponível em https://www.jstor.org/stable/4284821. Acesso em 13 ago 2021.

SCRIBNER, Bob. *Religion, Society and Culture: Reorientating the Reformation*. In: *History Workshop*, n. 14, 1982, p. 2-22. Disponível em http://www.jstor.org/stable/4288428. Acesso em 13 ago 2021.

SCRIBNER, Robert. *Oral Culture and the Diffusion of Reformation Ideas*. In: *History of European Ideas*, vol. 5, n. 3, 1984, p. 237-256. Disponível em https://doi.org/10.1016/0191-6599(84)90086-X. Acesso em 13 ago 2021.

SCRIBNER, Robert. *Peasant Politics in Early Modern Europe: A Review Article.* In: *Comparative Studies in Society and History*, vol. 28, n. 2, abril de 1986, p. 248-254. Disponível em https://www.jstor.org/stable/178971. Acesso em 13 ago 2021.

SCRIBNER, Robert W. *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. London and Roceverte: The Habledon Press, 1987. 364p.

SCRIBNER, Bob. *Is a History of Popular Culture Possible?* In: *History of European Ideas*, vol. 10, n. 2, 1989b, p. 175-191. Disponível em https://doi.org/10.1016/0191-6599(89)90067-3. Acesso em 13 ago 2021.

SCRIBNER, Bob. *Popular Piety and Modes of Visual Perception in Late-Medieval and Reformation Germany*. In: *The Journal of Religious History*, vol. 15, n. 4, dezembro de 1989, p. 448-469. Disponível em https://doi.org/10.1111/j.1467-9809.1989.tb00215.x. Acesso em 13 ago 2021.

SCRIBNER, Bob. *Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation*. In: *Comparative Studies in Society and History*, vol. 36, n. 4, outrubro de 1994, p. 743-774. Disponível em http://www.jstor.org/stable/179171. Acesso em 13 ago 2021.

SCRIBNER, Bob; JOHNSON, Trevor (eds.). *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400-1800*. Hampshire and London: Macmillan, 1996. 282p.

SILVA, Marcos (org.). *Dicionário crítico Câmara Cascudo*. São Paulo: Perspectiva, 2010. 327p.

ŠIMEČKOVÁ, Alena. *Zum Dialog im tschechisch-deutschen Gesprächsbuch von Ondřej Klatovský*. In: GLÜCK, Helmut (*hrsgb*.). *Die Volkssprachen als Lerngegenstand im*

Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2002. p. 67-76. Disponível em https://doi.org/10.1515/9783110202045.67. Acesso em 13 ago 2021.

SÖLLE, Dorothee. *Sofrimento*. Tradução de Antônio Estêvão Allgayer. Petrópolis: Vozes, 1996. 189p.

STENGEL, Friedemann. *Omnia sunt communia. Gütergemeinschaft bei Thomas Müntzer?* In: *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 102, n.1, 2011, p. 133-174. Disponível em https://www.degruyter.com/document/doi/10.14315/arg-2011-102-1-133/html. Acesso em 12 ago 2021.

STROBEL, Georg Theodor. *Leben, Schriften und Lehren Thomä Müntzers des Urhebers des Bauernaufruhrs in Thüringen*. Nürnberg und Altdorf: Monath und Kutzler, 1795. 208p.

STTUPERICH, Robert (ed.). *Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer*. Aschendorff; Münster in Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1983.

SUNDARARAJAN, Louise. *Mystics, True na False: How to Tell Them Apart, if Both Profess the Same URAM?* In: *Ultimate Reality and Meaning*, vol. 31, n. 2-3, junho de 2008, p. 183-206. Disponível em https://doi.org/10.3138/uram.31.2-3.183. Acesso em 12 ago 2021.

SUNDARARAJAN, Louise; KIM, Chulmin. *Spiritual Suffering from Medieval German Mysticism to Mother Teresa: a Psycholinguistic Analysis*. In: *The Humanistic Psychologist*, vol. 42, n. 2, 2014, p. 172-198. Disponível em http://dx.doi.org/10.1080/08873267.2014.888997. Acesso em 12 ago 2021.

VANDERLINDE, Tarcísio. *Camponeses:* um olhar nos primórdios da modernidade. In: *Estudos Teológicos*, vol. 44, n. 1, 2004a, p. 105-120. Disponível em http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/574/528. Acesso em 11 ago 2021.

VANDERLINDE, Tarcísio. *Entre dois reinos:* a inserção luterana entre os pequenos agricultores. Universidade Federal Fluminense. Curso de Pós-Graduação em História. Tese de Doutorado. Niterói, 2004b. 353p. Disponível em https://app.uff.br/riuff/bitstream/1/17080/1/Tese_VANDERLINDE_Tarcisio.pdf. Acesso em 11 ago 2021.

VANDERLINDE, Tarcísio. *O Reino de Cristo na terra:* profetismo e militância em Thomas Müntzer. In: *Revista Perspectiva Geográfica*, vol. 9, n. 10, 2014. Último acesso em 10 out 2019.

VOGLER, Güntzer. *Thomas Müntzer in einer Bildergeschichte: Eine kulturhistorische Dokumentation.* Mühlhausen: Thomas-Müntzer-Gesellschaft, 2010. 135p.

VOGLER, Günter. *Thomas Müntzer – Irrweg oder Alternative? Plädoyer für eine andere Sicht*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 103, n. 1, 2012, p. 11-40. Disponível em https://doi.org/10.14315/arg-2012-103-1-11. Acesso em 12 ago 2021.

WAITE, Gary K. *Reformes on Stage: Popular Drama and Religious Propaganda in the Low Countries of Charles V, 1515-1556.* Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2000. 364p.

WAITE, Gary K. *Heresy, Magic, and Witchcraft in Early Modern Europe*. Hampshire and London: Palgrave Macmillan, 2003. 284p.

WAITE, Gary K. *Eradicating the Devil's Minions: Anabaptists and Witches in Reformation Europe,1525–1600*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2007. 319p.

WARNKE, Ingo. *Wörterbuch zu Thomas Müntzers deutschen Schriften und Briefen.* Tübingen: Mas Niemeyer Verlag, 1993. 479p.

WINTER, Michael. *Ende eines Traums: Blick zurück auf das utopische Zeitalter Europas*. Stuttgart und Weimar: Verlag J. B. Metzler, 1993. 352p.

ZIMMERMANN, Wilhelm. *Der grosse Deutsche Bauernkrieg*. Volksausgabe mit 115 Zeichnungen von Hans Baltzer. 7. Auflage. Berlin: Verlag das Europ. Buch, 1982. 1451p.

ZORZIN, Alejandro. *Einige Beobachtungen zu den zwischen 1518 und 1526 im deutschen Sprachbereich veröffentlichen Dialogflugschriften*. In: *Archiv für Reformantionsgeschichte*, vol. 88, 1997, p. 77-117. Disponível em https://doi.org/10.14315/arg-1997-jg04. Acesso em 12 ago 2021.