

O Pastor Müntzer como metáfora do profeta Daniel: o pensamento da reforma campesina radical no Século XVI à luz da micro-história

The Pastor Müntzer As Metaphor Of The Prophet Daniel: The Thought Of Radical Campesine Reform In The XVI Century In The Light Of Micro-History

Nelson Lellis Ramos Rodrigues¹

Resumo: A partir da análise da Micro-História, em Carlo Ginzburg, o presente artigo sugere captar a história campesina do século XVI – época da reforma protestante –, especificamente na Alemanha, observando como o pastor Thomas Müntzer interpretou Daniel 2 e apropriou-se do contexto de duras críticas aos impérios da narrativa para fomentar em seus ouvintes uma “verdadeira revolução” sócio-teológica. A pregação de Müntzer sobre o capítulo 2 do profeta Daniel é refletida em sua vida e em obras de vários autores como imagem de um teólogo que contemplou os “marginalizados” de sua época. Sua hermenêutica tentou recuperar cenários apocalípticos dos séculos dos impérios contra o “povo de Deus” num ambiente social desigual e de opressões político-religiosas intensas. Deste modo, seguem as questões que norteiam as seções deste artigo: a) a formação teológica de Müntzer para uma hermenêutica que prezava certo empoderamento

Artigo recebido em: 28 mar. 2018
Aprovado em: 30 ago. 2018

¹ Doutorado em andamento em Sociologia Política pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF); Mestre em Ciências das Religiões; Especialista em Ensino Religioso e graduado em Teologia pela Faculdade Unida de Vitória.

profético?; b) como, a partir de um sermão, poder-se-ia vasculhar uma história tão complexa?; c) como as estruturas políticas e religiosas se desenvolviam à época?; d) onde um sermão é capaz de chegar e onde é capaz de levar seus ouvintes?

Palavras-chave: Müntzer; profeta Daniel; campesinato; revolta; império.

Abstract: From the analysis of the Micro History, in Carlo Ginzburg, the present article suggests capturing the 16th century peasant history – the Protestant Reformation period –, specifically in Germany, noting how Pastor Thomas Müntzer interpreted Daniel 2 and appropriated the context of Harsh criticism of the empires of the narrative to foster in their listeners a "socio-theological" true revolution. The preaching of Müntzer on the second chapter of the prophet Daniel is reflected in his life and works of various authors as the image of a theologian who contemplated the "marginalized" of his time. His hermeneutics attempted to recover apocalyptic scenarios from empire centuries against the "people of God" in an unequal social environment and intense political-religious oppression. In this way, the questions that guide the sections of this article follow: a) Müntzer's theological formation for a hermeneutic that prizes a certain prophetic empowerment?; b) how, from a sermon, could one go through such a complex history? c) how did political and religious structures evolve at the time?; d) where is a sermon able to reach and where is it able to lead its listeners?

Keywords: Müntzer; prophet Daniel; peasantry; revolt; empire.

“... novo Daniel e interpretar-vos
vossa revelação”.

(Thomas Müntzer – “Homilia aos
príncipes”)

“Os mortos retornam, como num
novo gesto, assim em significativo
contexto, portador de novas
descobertas, e a compreendida
História, formada sob o influxo
impulsionador de ideias
revolucionárias, transformada e
iluminada em lenda, torna-se uma

função que não se perde, na plenitude dos seus testemunhos, enunciados pela Revolução e o Apocalipse”.

(Ernst Bloch – “Thomas Müntzer, o teólogo da revolução”)

Introdução

A partir da análise da Micro História, em Carlo Ginzburg, é possível, através de *indícios*, *sintomas* e *sinais*, fomentados por um simples sermão, captar importantes elementos da revolução campesina do século XVI – época da reforma protestante –, especificamente na Alemanha, observando como o pastor Thomas Müntzer interpretou o segundo capítulo do livro de Daniel, obra que faz parte do catálogo profético do Antigo Testamento do texto bíblico, literatura cara para judeus e cristãos. Müntzer apropriou-se do contexto da narrativa, o de duras críticas aos impérios, a fim de fomentar em seus ouvintes uma “verdadeira revolução” sócio-teológica. Considerando que o referido pastor foi colega de Matinho Lutero, surgem muitas questões de fundo para serem verificadas, visto que essa relação supõe envolvimento distintos não apenas com a teologia, mas também com a política. Como, ao se pensar a Reforma, muito se fala sobre Lutero, Calvino, Zwinglio e Melanchton, será interessante abordar, pela ótica do paradigma indiciário, de Carlo Ginzburg, como será possível atribuir o status de “reformador clássico” a Thomas Müntzer, sendo que tal empreitada preterirá o que de mais óbvio poderia justificar tal status, optando pelos elementos “marginais” que referendariam o nome de Müntzer no panteão dos grandes reformadores.

Philipp Schwarzed Melanchton, contemporâneo de Lutero, teria escrito a primeira biografia de Müntzer. Seus escritos foram duramente criticados por Ernst Bloch² que, segundo sua análise, se tratavam de uma subversão da verdadeira vida de Müntzer. Bloch construiu a imagem do pastor como o precursor de uma revolução socialista. Por isso, o chamou de “teólogo da revolução”. Não é por qualquer motivo que, no aspecto das classes, Engels já havia

² BLOCH, Ernest. *Thomas Müntzer: o teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1973.

estudado o campesinato alemão em *A guerra dos camponeses alemães*, elaborando sua hipótese acerca de uma espécie de *comunismo primitivo*, visto que a síntese da mensagem camponesa era *omnia sunt communia* (“tudo é de todos”). Em se tratando de um microcosmo mais ao hemisfério sul, é importante lembrar que na segunda metade do séc. XX o teólogo católico peruano Hugo Echegaray (1989) recuperou o período da revolução camponesa alemã sob a ótica da Teologia da Libertação na América Latina.

A pregação de Müntzer sobre o capítulo 2 do livro do profeta Daniel é refletida em sua vida e nas obras dos autores supracitados como imagem de um teólogo que contemplou os “marginalizados” de sua época. Sua hermenêutica tentou recuperar cenários apocalípticos dos séculos dos impérios contra o “povo de Deus”, num ambiente social desigual e de opressões político-religiosas intensas.

Deste modo, algumas questões são lançadas a fim de nortear as seções subsequentes: a) qual a influência e a formação teológica de Müntzer para uma hermenêutica que prezava tal “empoderamento profético”?; b) como, a partir de um simples e único sermão, poder-se-ia vasculhar uma história tão complexa?; c) como as estruturas políticas e religiosas se desenvolviam à época?; d) onde um sermão é capaz de chegar e onde é capaz de levar seus ouvintes, uma vez que é apenas um sermão e apenas para um microcosmo bem definido?

1. A Micro História como metodologia

O interesse em recuperar personagens reais da história não carecia de inclinação objetiva, delimitada, visto que os elementos participantes se davam em contribuições de setores políticos, econômicos, de intenções distintas nos campos de trabalho e nas demais categorias que estruturam a sociedade, como o Estado e, em alguns casos, a religião oficial do país. Em outras palavras, uma Macro História.

Na literatura, por exemplo, personagens podem ser interpretadas como coletivos. Isso é muito comum em obras sagradas: personagens “sem nome” ou nomeadas através de sua região, ofício etc. representam grupos que a autora ou autor querem destacar.³ A alegoria transborda em muitos desses textos tidos como sagrados por várias comunidades. Contudo, as gerações foram

³ ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

perdendo as *reais* intenções das autoras e autores; com isso, textos e histórias foram se dignificando através de imitações e reinterpretações de acordo com outros ambientes.⁴ Estes mesmos ambientes textuais gestavam novamente textos que haviam sido confeccionados sob outros aspectos sócio-políticos. E ainda assim, a interpretação da história se dava a partir de uma tessitura macroestrutural.⁵

A Escola dos Annales, surgida na França através dos historiadores Marc Bloch e Lucien Febvre, teve sua primeira fase em 1929 dando ênfase a uma história interdisciplinar não factual. A segunda geração (1956 a 1968), que teve como expoente Fernand Braudel, continuou com o programa interdisciplinar e ampliou seus estudos com o apoio do marxismo ocidental. A terceira geração (a partir de 1968) traçou estudos com um viés mais antropológico. Talvez o contexto da revolução cultural de 1968, que contava com a historiografia mundial (que à época foram definidos como estudo de temas culturais), tenha trazido essa dissonância em comparação à metodologia das gerações anteriores.⁶ É possível observar as influências da primeira geração da Escola dos Annales sobre a Micro História (Escola Historiográfica) italiana, dirigida por Carlo Ginzburg (1988) e Giovanni Levi, a partir de 1981, embora a Micro História já houvesse sido destacada no México em 1960 para se referir a uma história “vista de baixo”, de e por seres humanos *comuns*, vida operária, campesina etc. (...) e em artigos que foram publicados no *Quaderni Storici* (1970ss).

Levi considerava o início da Micro História no momento em que há um desgaste na metodologia marxista, estruturalista e econômico sociais.⁷ Por outro lado, pode-se ler a história para além da luta de classes – esse bloco maior – e buscar atentar na história, através do que se poderia chamar de “conhecimento pericial”, analisar, por exemplo, para um sermão de um pastor, que levou muitos camponeses a acreditarem e a lutarem por situações mais justas. Desta forma, a Micro História auxiliará pensar essa trajetória.

4 MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso literário*. São Paulo: Contexto, 2016, p. 170s; AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 1-20.

5 Cf. BURKE, Peter. *A revolução francesa da historiografia: a Escola dos Annales, 1929-1989*. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista, 1991.

6 Cf. BURKE, 1991, p. 23-37.

7 Cf. LEVI, Giovanni. *A herança imaterial*. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. RJ: Civilização Brasileira, 2000, p. 8; Burke, Peter. *O que é história cultural?* 2ªed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 61.

Seguindo na senda da Micro História, então, em *Mitos, emblemas, sinais*⁸ o historiador italiano se utiliza daquele que veio a ser conhecido como “método morelliano” (metodologia de trabalho do médico Giovanni Morelli, que, a partir da observação de elementos anteriormente tidos como irrelevantes, descartáveis, marginais e “sem qualquer importância” em obras de arte, propôs uma revolucionária tese sobre a atribuição de autoria para tais obras, apresentando elementos que provariam que muitas delas estavam sendo atribuídas a autores que de fato não as tinham criado). A intenção de Ginzburg, ao dar luz à contribuição de Morelli, era mostrar, por exemplo, como tal método cedeu material para o surgimento do que veio a ser conhecida como Psicanálise, metodologia de trabalho criada por Sigmund Freud, após contato com a contribuição de um até então desconhecido médico italiano, apreciador de obras de arte, Giovanni Morelli.

Ginzburg dá grande destaque ao método de Morelli, uma vez que este, por ser médico, e inspirando Freud e Conan Doyle, também médicos, conseguiu ultrapassar a visão galileana da ciência de então, construindo elementos que surgiram a partir do *diagnóstico*, do *sintoma*, sem atentar apenas para o “rigor da ciência”, no intuito de dar foco para as chamadas “disciplinas indiciárias”, entre elas a medicina, dando destaque para visões eminentemente qualitativas, tendo como objetos casos, situações e documentos individuais, enquanto individuais *mesmo*.

Lançando mão desta metodologia é que se analisará o sermão de Daniel 2, a fim de desenhar, a partir da hermenêutica do pastor Müntzer, algumas das muitas questões que motivaram a revolução/revolta camponesa do séc. XVI, com a tese de que a mesma pode ter surgido de “apenas um sermão”.

2. Quem interpreta o texto de Daniel 2?

Há três trajetórias que se distinguem sobre Thomas Müntzer. A primeira é atribuída a Norman Cohn. Müntzer teria nascido em 1488/89, na cidade de Stolberg da Turíngia. A situação econômica da família era razoável e, por isso, não se via como vítima da sociedade. Era um estudante incansável e, após a ordenação

⁸ GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

sacerdotal, teria levado uma vida de muitas inquietações religiosas, como dúvida acerca da existência de Deus.⁹

A segunda trajetória veio do alemão Walter Elliger, falecido em 1985 e considerado por Echegaray o último estudioso da vida de Müntzer. Em sua obra “*Thomas Müntzer. Leben und Werk*” (“Thomas Müntzer. Vida e obra”), ainda não disponível em português, o autor, em meio às 842 páginas dedicadas ao pastor dos camponeses, revela que sua formação bíblica não era tão relevante. Só após sua ordenação teria se tornado aluno e colega de Lutero.

A terceira e importante visão é a de Ernst Bloch (1973). Para este, Müntzer experimentou na infância injustiças e amarguras. Filho único de família pobre, viu seu pai morrer numa forca, por uma arbitrariedade do Conde; viu sua mãe ser expulsa da cidade por encontrar-se na miséria. Todas essas intempéries teriam forjado as radicais intenções de Müntzer em suas eloquentes mensagens. Apaixonou-se pelos estudos e inclinou-se, à priori, às obras de Eusébio, São Jerônimo, Agostinho. Lutero, seu professor, tinha uma boa impressão deste aluno que se mostrava tão aplicado e convidou-o para trabalhar em Zwickau, onde se tornara pregador.

Em Zwickau (local onde artesão e operários das minas de prata pegaram em armas para estabelecerem o Reino de Cristo) Müntzer afastou-se dos ensinamentos de Lutero. Suas diferenças se davam não simplesmente pelo movimento dos deserdados do campo e da cidade, mas pelo fato de que a fé, para o teólogo em tela, exigia obras. Para Elliger, Müntzer não veio dos camponeses nem foi responsável sozinho pela insurgência política, e sim, tentou aproximar a todos de um envolvimento sócio-teológico mais abrangente a partir do Evangelho.¹⁰ Por causa disto que a visão do Daniel 2 – em favor dos pobres (Micro-História) – denuncia a opressão de um império (religioso) avarento e luxurioso. Lutero se apoiava na autoridade feudal; Müntzer, se opunha a ela com os camponeses.

Foi, portanto, expulso em 1520 por Nicholas Storch, a quem chamavam “profeta”, que era partidário de Erasmo, e que seria um dos responsáveis pela instabilidade social de Wittenberg em 1522. As contendas levaram Müntzer a Praga. Em 1523 tornou-se pastor de Allstedt, onde atraía príncipes, multidões, e, inclusive, Lutero, para ouvir suas pregações. Em suas mensagens, ameaçava os príncipes católicos deixando claro que não reconhecia suas autoridades. A

⁹ ECHEGARAY, Hugo. “Lutero e Müntzer: duas concepções do processo de libertação.” In: *Utopia e Reino na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola, 1989, p. 78-104, p. 86.

¹⁰ ECHEGARAY, 1989, p. 87-88.

crítica deste teólogo era evidente: por um lado, vendo-se como mensageiro de Deus, denunciava o poder opressor; por outro lado, achava que os reformadores de sua época estavam mais ligados à letra das Escrituras do que sensíveis ao Espírito. Para Lutero, por exemplo, a igreja era mantida por indivíduos, mas a partir das Escrituras. A pregação da Palavra deveria levar o fiel a vivenciá-la em todos os setores da vida. Por outro lado, Müntzer seguia as indicações literárias de Lutero, como as obras de João Tauler, Henrique Seuse e de outros místicos alemães. Neste sentido, acreditava que Deus lançava seus amigos à *escuridão da noite* para depois experimentarem a *luz do sol*. Ou seja, a *experiência* era uma chave (mais profícua que a própria Escritura) para a participação no mundo. Além disso, era influenciado pelo movimento dos anabatistas e taboritas (herdeiros de John Huss); acreditava ser aquele o tempo do Espírito, onde, através de sua iluminação, estabeleceriam uma sociedade sem classes, sem propriedade privada, assim como – segundo sua visão – em Jerusalém, ainda que isso os levassem à luta armada. Esta é a sua leitura de igreja.¹¹

3. Como interpreta o texto de Daniel 2?

Tendo sido aluno de Lutero, Müntzer certamente conheceu e aplicou, embora com intenções diferentes, suas minuciosas explicações de frases e palavras, seus escólios etc. Lutero se distanciou da tradição agostiniana e deu ênfase ao *sensus literalis*. Para este, as próprias Escrituras interpretam as Escrituras – *norma normans*. Deste modo, a igreja não pode determinar o que elas têm a dizer. Lutero diferenciava o *spiritus proprius* (cosmovisão, anseios, sentimentos do intérprete) do espírito das Escrituras. Neste aspecto, “a chave hermenêutica, quando imposta de fora aos textos, costuma obedecer a interesses dos e das intérpretes”¹². Esse interesse, pode-se crer, baseava-se na fé, ou seja, na percepção de mundo que cada um possuía e que, conseqüentemente, retirava das Escrituras elementos norteadores que pudessem ser ressignificados ou transsignificados. É o caso de Müntzer que, anunciando a fé a partir de uma zona contraposta do campo social, interpreta o texto de Daniel 2 favorecendo os “piedosos” e atacando os “ímpios”.

¹¹ Cf. DREHER, Martin. O profeta Thomas Müntzer. Thomas Müntzer, um profeta? *Revista Estudos Teológicos*, v.22, n.3, 1982, p. 195-214.

¹² BRAKEMEIER, Gottfried. *A autoridade da Bíblia: controvérsias, significado, fundamento*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004, p. 42.

O livro de Daniel trata-se de um gênero apocalíptico. São pelo menos três as características: a) opressão política (limitando liberdade); b) exploração econômica (restringindo recursos); c) vigilância ideológica (que busca conter a consciência crítica da classe “dominada”).¹³ Ele é escrito no século II a.e.c., mas ambientado no séc. VI. O capítulo 2 relata o sonho de Nabucodonor (imagem do império: Antíoco IV Epífanes). Seu sonho fala de uma imagem, figuração da idolatria. Enquanto Javé simboliza a libertação, a imagem remonta a escravidão. O profeta Daniel é o único capaz de interpretar o sonho do rei. A imagem, composta por partes diferentes, trazia a seguinte mensagem:

- a cabeça de ouro: império babilônico;
- o peito e os braços de prata: império medo;
- o ventre e as coxas de bronze: império persa;
- os pés de ferro e de argila: império grego com Lágidas e Selêucidas.

Uma pedra lançada por mão invisível faria com que a imagem se transformasse num monte de pó.

Müntzer não tinha a instrumentalização hermenêutica que se tem hoje, sobretudo, após o avanço dos sécs. XVIII e XIX. Enxergava o livro de Daniel como os teólogos de sua época: uma personagem real que vivera durante o exílio babilônico do séc. VI. Todavia, o ambiente do séc. XVI transformara a percepção do pastor para uma leitura que o permitisse denunciar como um oráculo divino, bem como Daniel no exílio, uma vez que, como quer Ginzburg, aproximando medicina e ciência historiográfica, e refutando o paradigma galileano, “quando as causas não são reproduzíveis, só resta inferi-las a partir dos efeitos”¹⁴.

O sermão metaforizava as condições apocalípticas do texto para o cenário em que se via lutando contra as forças opressoras de tal maneira que o próprio pregador se colocava no lugar de *Daniel*, referendando o que Ginzburg diz ao defender o método indiciário, que, entre outros elementos, coloca em jogo alguns elementos considerados “imponderáveis”, tais como o golpe de vista e a intuição, detalhes de um evento único, irrepetível e individual, tratando-se, no caso, do Daniel que interpretava sonhos enigmáticos contra impérios e toda a sorte de opressores.

¹³ STORNILO, Ivo. *Como ler o livro de Daniel: Reino de Deus X Imperialismo*. 2ªed. São Paulo: Paulus, 1994, p. 7 -8.

¹⁴ GINZBURG, 2011, p. 169.

Na elaboração do livro, Daniel é a imagem do servo fiel que deveria motivar o coletivo de Israel no séc. II a.e.c. a tornar-se como o tal. Numa plataforma comparativa, enquanto Lutero pregava submissão aos governantes, Müntzer pregava uma reforma radical frente ao “império”. O sermão em Daniel 2 está dividido em 4 partes que, de forma sumária, são destacadas abaixo:

a) Na primeira, com foco no *macro*, nos grandes e visíveis elementos, destaca que a história da igreja se deteriorou desde o seu início, em que demonstrava o *ideal*. Na imagem do pregador, Cristo e seus discípulos deram início a um ideal puro, mas seus seguidores acabaram manchando-o. A pedra lançada sobre a imagem é o Espírito de Cristo, mas foi retida pelos príncipes.¹⁵ O mundo dilacerado é a igreja e o Estado. Müntzer apela aos seus ouvintes:

[...] devemos *ressurgir desta imundície* e ser [sic] verdadeiros *discípulos* de Deus, *ensinados* por Deus... E assim necessitaremos de uma grande e *poderosa força* que nos será dada de cima, para *castigar* e debilitar a esta indizível maldade. *Deve-se usar mão poderosa contra os inimigos de Deus.*¹⁶ (Grifo nosso.)

Todo o seu entorno está contaminado. O ressurgimento só acontecerá pelo ensinamento de Deus. Esse ensinamento necessita da força que vem de cima para que possa ser concretizado o ressurgimento. Se por um lado o ensino vem da interpretação de Müntzer, por outro, a força deveria vir de Deus. Essa força se confunde com a mística e com a motivação de suas palavras que empoderam os ouvintes para o enfrentamento com o “ímpio”.

Percebe-se aqui e no decorrer de sua mensagem as interações do AT com o NT tanto na pedra, que é Cristo, quanto na figuração Deus(Jesus)-discípulos, conforme Lutero também fazia: as Escrituras devem ser lidas a partir de Jesus Cristo. Se se vê por este ângulo, o Jesus do NT é descaracterizado quando utilizado no AT, de modo que se torna plenamente possível tomá-lo como este assombro violento. A pedra que fora lançada contra a imagem (impérios) no livro de Daniel, agora é vista como a “pedra-Jesus”, impedida pelos ímpios. Ou seja, as “pedras” lançadas contra a capela e a pedra-Jesus sendo julgada por quem deveria ser destruído.

Embora os camponeses tivessem o ensino cristão e o direcionamento para “experiências do espírito”, sua história

¹⁵ Cf. DREHER, 1982, p. 203.

¹⁶ YODER, John (org.). *Textos escogidos de la reforma radical*. Buenos Aires: Ed. La Aurora, 1976, p. 102.

carregava, através de tradição oral, uma cosmogonia própria que os permitia produzir, defender e praticar padrões morais diante de heróis criados por eles mesmos. Esses heróis carregavam estratégias políticas diante de situações difíceis na sociedade. Criavam mecanismos, instituições que legitimavam suas ações de sobrevivência frente à realidade opressora e que ameaçava suas famílias.¹⁷ É possível que a memória coletiva dos camponeses tenha sido ressignificada e motivada nos apelos da pregação do pastor Müntzer, fazendo-os ocasionar a ruína daquilo que os atemorizava em suas condições econômicas e que os afrontava em suas condições religiosas.

b) No segundo momento, atento a um de detalhe que cerca a intuição, o “marginal”, dialogando diretamente com a tese de Ginzburg, Müntzer continua dando ênfase à adulteração feita sobre a “pedra”. Agora, denuncia um novo grupo: os escribas luteranos. Sua crítica se apoia no fato de que muitos estavam sendo enganados pelos “escribas ímpios” que ensinavam e diziam claramente “que Deus já não revela seus segredos divinos a seus queridos amigos, por meio de visões verdadeiras ou de sua palavra audível [...] e fazem objeto de burla os homens que se ocupam com a revelação”¹⁸.

Lutero e todos os seus ajudantes eram vistos como os sábios de Nabucodonosor que não souberam dar as devidas interpretações ao rei por não serem servos de Deus: “Não tinham fé em Deus; eram ímpios, hipócritas e aduladores que diziam o que seus senhores queriam ouvir, como os escribas de nossa época que gostam de comer delicados manjares na corte”¹⁹. Sua pregação atacava a toda a classe que, à mesa de manjares do rei, não prezava os que por ele eram vistos como “piedosos”.

A mesa também é um destaque dado aos impérios que se fartam às custas dos menos desfavorecidos. Aliás, o campesinato do séc. XVI não segue o pensamento “capitalista” de retenção de riquezas:

A unidade camponesa não realizava seus cálculos econômicos pautados no lucro, mas sim na combinação de dois “vetores”: a penosidade do trabalho e as necessidades de consumo da unidade, sendo estas últimas sempre definidas

¹⁷ Cf. FRAGOSO, João L. “Campeinato europeu, séculos XVI e XVII: algumas notas historiográficas sobre economia e cultura popular”. In: CHEVITARESE, André Leonardo (org.). *O campesinato na história*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2002, p. 125-126.

¹⁸ YODER, 1976, p. 103.

¹⁹ YODER, 1976, p. 105.

histórica e culturalmente. Dentro deste quadro, a decisão de investir seria dada pelas necessidades da família, que uma vez garantidas, o camponês tenderia a diminuir o seu ritmo de trabalho e com isto, o seu grau de auto-exploração.²⁰

Na Alemanha, uma das características da identidade campesina era a “família-tronco” (domicílios nucleares). Os casamentos eram realizados tardiamente, com grande diferença de idade entre os noivos. O jovem casal se dirigia para uma área distinta de seus pais. No entanto, “devido à instabilidade econômica [pensando também no sistema de herança] da região no quinhentos, eles preferiam não casar e permanecer no domicílio paterno e com isto compartilhar os bens da família”²¹. Tudo isso indica a distância entre a “mesa” do império e a “mesa” das famílias campesinas.

c) No terceiro ponto, declarou que ninguém poderia dizer algo profundo acerca de Deus se não tivesse sensibilidade para *ouvir* no “abismo da alma”, algo demasiadamente subjetivo e bastante distante do que seria aceito pelo método galileano das chamadas ciências duras. Sublinhava ainda que, mesmo uma pessoa engolindo cem mil bíblias, não teria condições de discernir a vontade divina, pois a Palavra é percebida no “impulso” dado ao coração. Esse “impulso” sagrado ajudaria o ser humano a refrear os apetites carnis etc.²² A razão aqui é contraposta à experiência, mais uma vez mostrando aspectos do imponderável, o *signo*, para refutar o rigor científico de então.

Thomas Müntzer [...] acreditava que o Espírito podia sempre falar por meio de indivíduos. No entanto, para se receber o Espírito era preciso participação na cruz. “Lutero, dizia ele, prega um Cristo doce, um Cristo do perdão. Devemos também pregar o Cristo amargo, o Cristo que nos chama a carregar a cruz”. A cruz, diríamos, representava a situação limite. Era externa e interna. Surpreendentemente, Müntzer expressa esta ideia em termos existencialistas modernos. Quando percebemos a finitude humana, desgostamo-nos com a totalidade do mundo. E nos tornamos pobres de espírito. O homem é tomado pela ansiedade de sua existência de criatura e descobre que a coragem é impossível.

²⁰ FRAGOSO, 2002, p. 118.

²¹ FRAGOSO, 2002, p. 121.

²² YODER, 1976, p. 107.

Nesse momento Deus se manifesta e ele é transformado. Quando isso acontece, o homem pode receber revelações especiais. Pode ter visões pessoais não apenas a respeito da teologia como um todo, *mas sobre assuntos de vida diária*.²³ (Grifo nosso.)

Os camponeses, como discípulos de Müntzer, eram chamados à essa experiência. Embora não seja tão simples definir uma identidade campesina europeia do séc. XVI, a identidade religiosa dos seguidores do pregador em tela pode ser desenhada a partir da audição da voz de Deus no “abismo da alma”. O ato de ouvir na condição de dor produziria um movimento de piedade religiosa e social. Ligada à experiência religiosa (que no pensamento de Müntzer revelava-se na prática de vida), estavam as próprias estratégias de sobrevivência dos camponeses, com “fenômenos que lhes retiram o fácil estigma [...] de oprimidos e fracos, para lhes conferir *status* do homem de carne e osso, com sentimentos e vontades, dando-lhes um papel de agentes históricos”²⁴ capazes de, vestidos com sobrepeliz religiosa, exercerem atividades exponenciais no seio da sociedade.

d) No centro de sua pregação, fará sua aplicação político-revolucionária reunindo sua teologia do Espírito com sua percepção do cenário histórico presente. A pregação de Müntzer era dividida em duas vertentes: social e religiosa. Seu chamado à revolução estava baseado na seguinte finalidade: a partir da eliminação da riqueza, da glória, do poder, o ser humano cobrará sua consciência de que “é morada de Deus e do Espírito Santo por toda sua vida, mais ainda, que realmente só foi criado para inquirir os testemunhos de Deus em sua própria vida”²⁵. O alvo de sua revolução, diante da exposição de Daniel 2, era levar o humano à sua finalidade: uma vida em Deus. E a revolução política daria condições para a redenção do mal, visto que a transformação externa fomentaria transformação interna. Pode-se perceber que a pregação de Müntzer motiva seus ouvintes a uma revolução social, embora sua finalidade fosse religiosa.

Após a publicação de sua mensagem, a separação de Lutero foi inevitável. Ao viajar para o sul da Alemanha, Müntzer fez várias publicações e contatos com camponeses e, em fevereiro de 1525, retornou para a cidade de Mühlhausen, onde tornou-se pastor. Sua

²³ TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 2015, p. 238.

²⁴ FRAGOSO, 2002, p. 126

²⁵ YODER, 1976, p. 108.

vinda era convicta: o novo Daniel, o profeta do juízo – aquele que julgaria os impérios. Tornou-se uma grande referência para os camponeses de Turíngia.

As ações principais dos camponeses eram a destruição de castelos, obter alimentos e justiça na distribuição de terras – que haviam sido tomadas pela nobreza. Mas compete à história registrar todas as ações, sejam elas boas ou más. Por exemplo: é certo que comunidades de camponeses do sul e da região central da Alemanha tenham resistido

às políticas centralizadoras dos príncipes que os privaram de seus direitos tradicionais, e muitas aldeias conseguiram arrancar concessões por meio de barganhas insistentes, sem recorrer à violência. Mas na Turíngia, na Alemanha central, bandos de camponeses violentos vagavam pelo campo, saqueando e queimando conventos, igrejas e mosteiros.²⁶

Na batalha contra os “ímpios”, Müntzer liderou cerca de 5 mil camponeses. Levaram 8 canhões sem munição e uma bandeira branca com a imagem de um arco-íris, representando a aliança de Deus com seu povo. Caso o pastor se entregasse, não haveria nenhuma batalha, mas sob nova e inflamada pregação, todos seguiam e cantavam “*veni sanctus spiritus*”. Das tropas reais, 6 soldados foram mortos; dos que seguiam a voz revolucionária do profeta, 5 mil. Aprisionaram, torturaram e decapitaram Müntzer em 27 de maio de 1525. Antes de morrer, ainda exortava aos príncipes a lerem *libros Regum* (livro dos Reis), pois continha neles a inclinação de Deus para os injustiçados diante da corte. Além disso, a derrota dos camponeses não era para ser interpretada como a legitimação dada por Deus ao “governo ímpio”²⁷.

Do ponto de vista de Lutero, os camponeses não poderiam ter misturado religião e política. Para o reformador, isso era um pecado imperdoável. “Sofrer, segundo ele, era o destino deles [dos camponeses]; deviam obedecer ao evangelho, dar a outra face, aceitar a própria morte e a perda de propriedades”²⁸. Lutero, portanto, incentivara os príncipes a usarem todos os meios para reprimir os “agitadores”:

²⁶ ARMSTRONG, 2016, p. 260

²⁷ Cf. DREHER, 1982, p. 211

²⁸ ARMSTRONG, 2016, p. 261.

Que todos os que puderem batam, matem e esfaqueiem, secreta ou abertamente, lembrando que nada pode ser mais venenoso, danoso ou diabólico do que um rebelde. É exatamente igual a matar um cachorro louco: se não atacá-lo, ele vai atacá-lo e toda uma terra com você.²⁹

De acordo com Lutero, os rebeldes não eram os libertos por Cristo, mas escravos do demônio. Na visão de Bloch³⁰, Lutero teria sentido remorsos ao saber da morte de Müntzer. Todavia, o que caracteriza, sobretudo, as ações populares, não é o foco de cima para baixo, mas de baixo para cima. Em outras palavras, as articulações de revolta através da pregação do “novo Daniel”, que se viu na condição de interpretar a sua sociedade como aquela que subjogou o “povo de Deus” na história passada.

Conclusão

Comemoram-se em 2017 os 500 anos da Reforma Protestante. Dizer que a Reforma trouxe dividendos a uns e prejuízos a outros é o mesmo que cometer um pleonismo. 2017 terá muito o que rememorar e refletir. E já existem muitos escritos que dão atenção aos movimentos periféricos dessa história a fim de facilitar o acesso às memórias quinhentistas.

Este artigo pretendeu contribuir visando sintetizar a “encarnação” do “novo Daniel” em Thomas Müntzer. A partir do sermão de Daniel 2, há muitos outros desdobramentos da história que precisaríamos de mais espaço para refletir. Talvez, as observações mais sensíveis que se pode destacar dessa breve exposição caibam em três articulações plausíveis: a) que a releitura de um texto sagrado e sua ressignificação – a partir de um paradigma que contempla indícios, sinais e signos – para o empoderamento de um humano e, conseqüentemente, de todo um grupo de seguidores, torna possível compreender a estrutura sócio-política da época; b) que o impacto das experiências religiosas, abertas ao imponderável, também são produto de seu tempo e, por isso, sofrem diretamente influências da cultura; c) que a fé no ambiente dos injustiçados se destacará ou como uma razão para subsistir ou para resistir e lutar, ainda que desarmados.

²⁹ ARMSTRONG, 2016, p. 261.

³⁰ BLOCH, 1973, p. 75-76.

Thomas Müntzer é a imagem por excelência de um reformador radical que buscou contribuir para o reajuste social e religioso. Embora suas intenções convergissem para sua ideia teológica, cometendo o que para o século XXI se tem por intolerância religiosa, principiou ali uma outra e nova etapa dentro de uma Reforma “maior” na Alemanha (a de Lutero). Esta etapa só foi possível, segundo as narrativas, pelas suas experiências negativas na infância e com Espírito em sua fase adulta; com o seu envolvimento no pastoreio de gente marginalizada que já possuía a crença de heróis capazes de inflamar seus compatriotas para lutarem pela sobrevivência em tempos difíceis; pela sua ressignificação bíblica de crer-se o “novo Daniel”, profeta diante dos impérios, figura da fidelidade e da piedade, pronto para denunciar e lutar a fim de que sua pregação e vida sejam reconhecidas como juízo de Deus sobre “ímpios”, ainda que a morte penda para o lado “errado”.

Se a contribuição de Müntzer não encontra os mesmos ecos encontrados pelas de Lutero, Calvino, Melancton e Zwinglio é porque talvez o método galileano nos tenha feito perder a sensibilidades para os indícios, os signos, os sinais, a intuição. Sinal claro de que precisamos de uma *reforma*.

Referências

ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ARMSTRONG, Karen. *Campo de sangue: religião e a história da violência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

AUERBCAH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BLOCH, Ernest. *Thomas Müntzer: o teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1973.

BRAKEMEIER, Gottfried. *A autoridade da Bíblia: controvérsias, significado, fundamento*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004.

BURKE, Peter. *A revolução francesa da historiografia: a Escola dos Annales, 1929-1989*. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista, 1991.

_____. *O que é história cultural?* 2ªed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

DREHER, Martin. O profeta Thomas Müntzer. Thomas Müntzer, um profeta? *Revista Estudos Teológicos*, v.22, n.3, 1982, p. 195-214.

ECHEGARAY, Hugo. “Lutero e Müntzer: duas concepções do processo de libertação.” In: *Utopia e Reino na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola, 1989, p. 78-104.

ENGELS, Friedrich. *A guerra dos camponeses alemães*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1973.

FRAGOSO, João L. “Campeinato europeu, séculos XVI e XVII: algumas notas historiográficas sobre economia e cultura popular”. In: CHEVITARESE, André Leonardo (org.). *O campeonato na história*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2002, p. 117-128.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

_____. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. RJ: Civilização Brasileira, 2000.

MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso literário*. São Paulo: Contexto, 2016.

MÜNTZER, Tomás. “Interpretação do segundo capítulo do profeta Daniel”. In: BONI, Luis Alberto de (Org.). *Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomaz Müntzer e Calvino*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 185-204.

STORNILO, Ivo. *Como ler o livro de Daniel: Reino de Deus X Imperialismo*. 2ªed. São Paulo: Paulus, 1994.

TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 2015.

YODER, John (org.). *Textos escogidos de la reforma radical*. Buenos Aires: Ed. La Aurora, 1976, p. 99-116.