



Selo Estudos
de Religião

Elvio Nei Figur

A VERDADE OS LIBERTARÁ!?

AUTOPRODUÇÃO DE UM SISTEMA RELIGIOSO CONFESSIONAL

- o caso da Lutheran Church Missouri Synod (LCMS) e da
Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB)

Elvio Nei Figur

A VERDADE OS LIBERTARÁ!?

Autoprodução de um sistema religioso confessional
- o caso da Lutheran Church Missouri Synod (LCMS) e
da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB)



Juiz de Fora

2024

© 2024 Editora UFJF

Licença Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 Deed. Você pode compartilhar o material, respeitando os termos a seguir: conceda o devido crédito, inclua um link para a licença e sinalize quaisquer alterações realizadas; é proibido o uso do material para fins comerciais; caso remixe, transforme ou crie a partir do material original, fica vedada a distribuição da versão modificada.



Reitora: Girlene Alves da Silva
Vice-reitor: Telmo Mota Ronzani
Pró-reitora de Pós-graduação e Pesquisa: Priscila de Faria Pinto
Pró-reitora Adjunta de Pós-graduação e Pesquisa: Isabel Cristina Gonçalves Leite



Equipe Editorial do Selo Estudos de Religião

André Sidnei Muskopf (Coordenação)
Edson Fernando de Almeida
Arnaldo Érico Huff Júnior
Humberto Araujo Quaglio de Souza
Claudia Aparecida Santos Oliveira

Projeto gráfico: Paolo Malorgio Studio

Revisão e diagramação: Elvio Nei Figur

Imagem da capa: produzida com inteligência artificial (IA)

DOI: <https://doi.org/10.34019/ufjf.ebook.2024.00061>

Figur, Elvio Nei.

A verdade vos libertará? [recurso eletrônico]: autoprodução de um sistema religioso confessional. Elvio Nei Figur. – Juiz de Fora : Ed. UFJF, 2024.

Dados eletrônicos (1 arquivo: 2,8 mb)

ISBN 978-85-93128-79-0

1. Protestantismo. 2. Cristianismo. 3. Igrejas Luteranas - História. 4. Sistema religioso confessional. I. Título.

CDU: 274.5



Editora UFJF – Pró-reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa
Campus Universitário, bairro São Pedro
Juiz de Fora, MG, Brasil – CEP 36036-900
editora@ufjf.br / propp@ufjf.br
www.ufjf.br/editora

Filiada à ABEU



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

**Conselho Editorial
Selo Estudos de Religião**

Frederico Pieper Pires
Universidade Federal de Juiz de Fora

Sônia Regina Corrêa Lages
Universidade Federal de Juiz de Fora

Rolando Pérez-Vela
Pontificia Universidad Católica del Perú

Marilu Rojas Salazar
Universidad Iberomaricana do México

Dilaine Soares Sampaio
Universidade Federal da Paraíba

Cláudio de Oliveira Ribeiro
Universidade Federal de Juiz de Fora

Vitor Chaves de Souza
Universidade Federal da Paraíba

Edla Eggert
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Donizete Aparecido Rodrigues
CRIA-Universidade Nova de Lisboa

PARECER E REVISÃO POR PARES

O texto que compõe esta obra foi submetido à avaliação do Conselho Editorial do Selo Estudos de Religião, revisado por pares e aprovado para publicação.

*Por isso as cerimônias não devem ocupar outro lugar na vida cristã do que ocupam os preparativos dispostos para a construção e operação entre operários e artífices. Eles não são feitos para serem algo ou para permanecerem, mas porque sem eles nada se pode construir ou fazer; depois de concluída a construção, são demolidos. [...] Se alguém fosse tão flagrantemente louco que em toda a vida não cuidasse de outra coisa do que dispor essas preparações da forma mais suntuosa, diligente e pertinaz possível, mas sem jamais pensar na construção em si [...] não iriam todos ter pena de sua loucura e achar que com este dispêndio perdido poderia ter sido construído algo grande?
(Lutero, 2000, p. 460)*

*[...] deixem que minha interpretação, bem como a de todos os mestres, sejam apenas andaime para a boa construção.
(Lutero, 1910, p. 728)*

ABREVIATURAS E SIGLAS

ACELC – Association of Confessing Evangelical Lutheran Congregations

AtasIELB – Arquivo de Atas da IELB

CaA – Página *Católicos de Augsburg*

CF 83 – Devocionário *Castelo Forte* de 1983 contendo textos selecionados de Lutero

CP – *Convention Proceedings* da LCMS

CT – Revista *Christianity Today*

CTCR – *Commission on Theology and Church Relations* da LCMS

CTM – Revista *Concordia Theological Monthly*

FL – Página *Foco Lutero*.

IELB – Igreja Evangélica Luterana do Brasil

IL – Revista Igreja Luterana

LCMS – Lutheran Church Missouri Synod

MA - Revista *Missio Apostólica*

ME – Manual de Evangelização

ML – Revista *Mensageiro Luterano*

OL – Página *Orthodoxia Lutherana*

TBB – *The Blue Book*. Relatório do então presidente da LCMS J. A. O. Preus em 1971 a respeito da situação doutrinária do Concordia Seminary.

TIME – Revista *TIME*

UM – Revista *Unidade e Missão das Igrejas luteranas no Brasil*.

SUMÁRIO

ADVERTÊNCIA E BOAS-VINDAS	09
PREFÁCIO DE ARNALDO E. HUFF JR.	10
PREFÁCIO DE RICARDO WILLY RIETH	13
PREFÁCIO DE BRENO MARTINS CAMPOS	15
INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO 1	
AUTOPRODUÇÃO DO SISTEMA RELIGIOSO MISSOURIANO	19
1.1 ATRITOS COM O AMBIENTE E A GÊNESE DO SISTEMA STEPHANISTA	26
1.2 CRISES E IRRITAÇÕES NA ‘NOVA SIÃO’	35
1.2.1 O <i>Protesto Público</i> e a proposta de <i>regeneração</i>	36
1.2.2 Walther e a proposta de <i>renovação</i>	41
1.3 PRELEÇÕES DE WALTHER SOBRE A <i>CORRETA DISTINÇÃO ENTRE LEI E EVANGELHO</i>	44
1.3.1 A Ortodoxia e a Verdade	46
1.3.2 O Pietismo e as ‘seitas fanáticas’	48
1.3.3 O racionalismo e as ‘teologias modernas’	53
1.4 ATRITOS NO SISTEMA RELIGIOSO MISSOURIANO DO SÉCULO 20	57
1.4.1 A controvérsia que culminou no <i>Seminex</i>	62
1.4.2 Repercussão midiática da controvérsia e debates acerca da <i>verdade</i>	69
CAPÍTULO 2	
AUTOPRODUÇÃO DO SISTEMA RELIGIOSO IELBIANO	79
2.1 MISSOURIANOS NO BRASIL E A GÊNESE DO SISTEMA IELBIANO	80
2.1.1 Protestantismo de Missão e a IELB da <i>Era Hasse</i>	81
2.1.2 Autorretrato <i>ielbiano</i> na década de 1970	87
2.1.3 A IELB no final do Século 20	100
2.2 <i>CONSERVADORES, MODERADOS E EVANGELICAIS</i> NA IELB DO INÍCIO DO SÉCULO 21	110
2.2.1 Irritações e evidências de pluralismo	113
2.2.2 Ortodoxia em crise?!	129
CAPÍTULO 3	
A VERDADE OS LIBERTARÁ!?	142
3.1 O SISTEMA RELIGIOSO NA DINÂMICA DA HISTÓRIA	144
3.1.1 <i>Autoprodução</i> de um <i>sistema religioso confessional</i>	145
3.1.2 O medo de dizer algo <i>fora da verdade</i>	150
3.1.3 A ‘era dourada’ e a busca por <i>segurança objetiva</i>	153

3.2 RUDIMENTOS PARA UMA POSTURA CONFSSIONAL [MAIS] LIBERTADORA	157
3.2.1 O condicionamento histórico das <i>confissões de fé</i>	158
3.2.2 A igreja na modernidade e a <i>função específica</i> da religião	165
3.2.3 <i>Fé, verdade do coração</i>	170
3.2.4 A aceitação da <i>radicalidade do paradoxo</i>	176
3.2.5 A <i>relação com a verdade e sua comunicação como obra de arte</i>	181
3.2.6 A <i>lei da existência na relação de amor para com o eterno</i>	185
3.2.7 Em Cristo pela <i>fé</i> , no próximo, pelo <i>amor</i>	188
CONSIDERAÇÕES FINAIS	192
REFERÊNCIAS	195

ADVERTÊNCIA E BOAS-VINDAS

Você viu o título do Livro: *A verdade os libertará!? Autoprodução de um sistema religioso confessional...*

Está curioso(a) e desejoso(a) de apreciar seu conteúdo...

Não se precipite!

Se você supõe que nele encontrará respostas prontas, *verdades absolutas* ou se espera encontrar uma reafirmação das ‘velhas e boas’ *verdades das sistemáticas confessionais*, lamento muito, mas você pode ter se equivocado. Este modesto texto não tem essa pretensão e, por isso talvez não atenda às suas expectativas.

Entretanto, se você é mais desconfiado das ‘fórmulas matemáticas’ da vida ou se não confia naqueles que oferecem ‘caminhos asfaltados’ para a vivência da *fé*, então...

Seja muito bem-vindo!

É para você que este texto foi escrito!

É a você que dedico estes rudimentos que são, nada mais que um *estádio* não-conclusivo de um processo de reflexão que passa por estudos teológicos, 18 anos de pastorado, especializações, mestrado e doutorado em Ciência da Religião.

Ainda em 2014 imaginei um trabalho em duas partes e a partir do texto de João 8.32. E assim aconteceu. A expressão *E conhecereis a verdade* serviu como título da dissertação na qual tratei da comunicação da *verdade religiosa* na Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), a filha brasileira da norte-americana Lutheran Church Missouri Synod (LCMS). O pano de fundo teórico usado no primeiro texto, ou seja, a noção de *verdade* como um *caminho*, uma *vida - subjetividade* - se mantém no presente texto, fruto da tese de doutoramento. Neste, a segunda parte do versículo de João 8.32 - *A verdade os libertará!?* - é usada como título ilustrativo para uma abordagem crítico-compreensiva da *autoprodução do sistema religioso missouri-ielbiano* - LCMS e IELB.

Atentar para que a *verdade religiosa*, ‘paráfrase da *fé*’, não seja reduzida a uma ‘transação na esfera das negociações do entendimento racional’ e que o fiel mantenha a ‘lei de sua existência na própria relação do amor para com o eterno’. Eis o modesto propósito do presente texto.

Boa Leitura.

O autor

PREFÁCIO DE ARNALDO E. HUFF JR.

Os estudos sobre luteranismo no Brasil não são abundantes. Trata-se de um grupo pouco representativo em termos populacionais, com menos de 1 milhão de pessoas; etnicamente bem delimitado ao ambiente dos imigrantes alemães e de seus descendentes; principalmente circunscrito a estados do sul e sudeste do país; teologicamente diverso, ainda que com uma matriz pietista comum; e majoritariamente conservador em termos ético-políticos. Pesquisas circunscritas à Igreja Evangélica Luterana do Brasil, especificamente, são ainda mais raras. Talvez por isso os estudos existentes, como este que tenho a alegria de prefaciar e o que eu mesmo escrevi há alguns anos, sejam em sua maioria produzidos pelos próprios nativos luteranos.

A religião de Martinho Lutero aportou no Brasil a partir de 1824, no contexto da imigração alemã, em um deslocamento que repatriou principalmente uma parcela pobre do povo teuto na direção das Américas, sublinhadamente aos Estados Unidos e ao Brasil. São estes também os países que interessam no trabalho que Elvio Figur ora nos apresenta.

Cerca de 80% dos luteranos brasileiros estão concentrados na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), que é a maior entre as luteranas na América Latina e no Caribe, ficando atrás apenas de igrejas estadunidenses. Os demais luteranos brasileiros reúnem-se sobretudo na já referida Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB).

Ao passo que a IECLB é mais germânica em termos étnicos e mais diversa teológica e politicamente, cobrindo os espectros que vão das teologias mais conservadoras até as mais (pós)modernas e da esquerda à direita; a IELB é, por sua vez, muito bem delimitada e com fronteiras claras em termos de identidade confessional e teológica, pendendo assim também aos campos ideológicos da direita e do centro no que se refere à política. Houve, por exemplo, uma adesão notória e significativa ao recente movimento da ultra-direita brasileira por parte de pastores e líderes da IELB, muitos assumindo abertamente o jargão “conservador nos costumes e liberal na economia”.

A etnicidade germânica da IELB, todavia, ainda que bem demarcada, não é um valor absoluto por ela propagada. Mesmo modestamente, o grupo se faz presente em todos os estados da federação e sempre se inclinou na direção dos “brasileiros”. O Seminário Concórdia, por exemplo, casa de formação dos pastores da IELB, ensinou português aos candidatos ao ministério desde sua fundação, em 1903. E aqui temos uma outra distinção em relação à IECLB. Enquanto esta tem sua história mais marcadamente vinculada à Alemanha, a IELB surge como fruto da iniciativa de uma igreja alemã estadunidense: a *Lutheran Church Missouri Synod*, segunda maior em termos numéricos naquele país (1,8 milhões, ante cerca de 3 milhões da *Evangelical Lutheran Church in America*). Se tomarmos em conta a já clássica tipologia proposta pelo prof. Antonio Gouvêa Mendonça, esse dado aproximaria a IELB simultaneamente do protestantismo de missão e do protestantismo de imigração, uma vez que, a

despeito de sua configuração étnica, o grupo demonstra um constante movimento na direção da captação de pessoas externas ao círculo migratório – mesmo que normalmente sem grande sucesso.

A tese doutoral de Figur, aqui publicada pelo Selo Editorial Estudos de Religião, do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, se situa na exata confluência desses fatores: igreja, imigração, teologia e sociedade. “A verdade os libertará!? Autoprodução de um sistema religioso confessional – o caso da Lutheran Church Missouri Synod (LCMS) e da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB)” lida com a situação da formação histórico-teológica do confessionalismo missouriano entre a Alemanha e os EUA e aponta seus momentos de conflito na fricção com a moderna sociedade estadunidense. Assim também com a IELB: o autor aborda a transplantação do luteranismo missouriano para o Brasil e seus respectivos processos de interlocução, conflito e reformulação nesse contexto. A questão central é religiosa e teológica, principalmente, mas o foco principal descansa sobre o significado de tais questões para a vida da igreja, do cristianismo luterano, aqui representado pela IELB, instituição da qual o autor é sacerdote.

Em termos teóricos, um ponto digno de nota é o referencial que sustenta e possibilita o acercamento das questões levantadas por Figur: a obra de Niklas Luhmann. O sociólogo-filósofo alemão é lido no Brasil principalmente no campo jurídico, em função de sua sociologia do direito, mas pouco se sabe de sua densa e dinâmica sociologia da religião. Ancorada no campo da teoria dos sistemas, a sociologia de Luhmann permite perceber os modos pelos quais um grupo (sistema) religioso produz sua própria história e suas próprias dinâmicas nos diversos processos contextuais, em meio a relações que são privilegiadamente comunicativas. É uma sociologia que escapa, por exemplo, ao brete das teorias da secularização. Entender a religião, nesse sentido, como forma de ver e compreender o mundo, que se produz e transforma nas relações entre grupos e indivíduos, provê, ao fim, um chão sólido e um terreno fértil para a compreensão de grupos como a LCMS e a IELB, nos quais a identidade teológica e doutrinária é fundamental. Trata-se de uma perspectiva sociológica que singulariza a dimensão simbólica, comunicativa, cultural, sem perder de vista a materialidade das relações humanas e, muito importante, sem reduzir a religião aos seus outros efeitos e funções sociais.

Em sua pesquisa, todavia, Figur não encerra seu trabalho na dimensão sócio-histórica. As sociologias em geral, também a de Luhmann, tendem a compreender a religião como apenas uma das dimensões da vida. Nessa perspectiva, em meio ao direito, à arte, à política, à economia, estaria também a religião como possibilidade de conhecer e interagir no mundo. Ao teólogo e ao cientista da religião interessa, porém, a religião como fundamento da existência, como base, inclusive, para as demais dimensões da vida. E é nessa fronteira que reside a visada mais fulcral – e também a mais corajosa – da tese de Figur, a saber, a questão da verdade religiosa e teológica em seus aspectos mais fundamentais, relativamente ao grupo religioso de seu interesse.

Para tanto, anda em companhia de gigantes e em terreno solidamente protestante: Martinho Lutero, Søren Kierkegaard e Paul Tillich. Com o auxílio de suas teologias, Figur indica a dimensão subjetiva da verdade como alternativa à ideia de verdade objetiva do confessionalismo ou do fundamentalismo. Trata-se de interpor, diante de certezas imóveis e absolutas, de viés racionalista, uma concepção de religião como “*ultimate concern*”, junto de Tillich, ou como “verdade do coração”, junto de

Lutero, ou ainda como um “salto de paixão infinita”, junto de Kierkegaard. Verdade, nesse horizonte, é verdade existencial, aquilo que move em meio à vida, mas que precisa ser buscado, construído no horizonte de uma fé corajosa, que se abre ante o presente e o futuro e que não tem medo de indagar seus pressupostos e postulados. O ponto de partida dessa fé não é a dogmática, mas a existência interpretada dialogicamente junto à tradição cristã.

O livro de Elvio Figur apresenta a sistematização de conhecimentos acumulados ao longo de cerca de oito anos de estudos pós-graduados em Ciência da Religião, em um trabalho contínuo, cumulativo e atento. Tive a alegria de acompanhar, como seu orientador, as etapas mais importantes desse percurso, em nível de mestrado e doutorado. Não são questões fáceis de se colocar – especialmente considerando ambientes eclesiais pouco arejados – demandam arrojo e prestam-se menos ainda a respostas prontas e definitivas. O traço de Figur é consistente e preciso. Apresenta uma interpretação histórica convincente e coerente. A partir de tal interpretação, levanta questões fundamentais acerca do lugar do cristianismo, especialmente o protestante, no mundo contemporâneo. Não constrói uma cartilha, é claro, o que seria incoerente com a própria afiliação teórica da tese, mas aponta questões fundamentais e indica caminhos importantes para a reflexão e o diálogo. Desejo sinceramente que a leitura deste trabalho seja significativa e frutífera.

Com um abraço,

Prof. Dr. Arnaldo E. Huff Jr.
Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

PREFÁCIO DE RICARDO WILLY RIETH

A mensagem da Reforma, originada da experiência religiosa e dos estudos de Lutero, trouxe uma nova perspectiva à teologia. Lutero redefiniu a justiça de Deus, não mais como uma propriedade que Deus exige do ser humano, mas como algo que Deus imputa e torna presente no ser humano através da graça. A partir dessa visão, os esforços para merecer a graça de Deus, que eram fundamentais para a sociedade da Idade Média tardia, tornaram-se supérfluos. Esses esforços incluíam indulgências, jejuns, repetição mecânica de orações, veneração de santos e relíquias, vida monástica, dedicação de missas, procissões e consagração de objetos.

O ensino da Reforma, que surgiu em oposição à teologia medieval, combateu a influência do aristotelismo na teologia e promoveu uma reforma universitária e escolar em Wittenberg a partir de 1518, enfocando os estudos de línguas e história. Este ensino baseava-se na autoridade da Sagrada Escritura e rejeitava as pretensões de autoridade do papado. A hierarquia, que se baseava no direito divino, foi questionada. Em 10 de dezembro de 1520, Lutero queimou a coleção de leis do direito canônico, declarando inválido o direito eclesiástico de então.

A mensagem da Reforma trouxe liberdade dos temores religiosos, da "produtividade" religiosa, das leis papais, do celibato, dos votos monásticos, e dos tributos eclesiásticos. O ensino da Reforma questionou o exercício do poder secular por clérigos e apontou o caminho para uma prática baseada na liberdade, no amor a Deus e ao próximo. Ao mesmo tempo, estimulou lutas ao despertar esperanças de libertação das tensões sociais. Lutero acreditava que a diferença entre a Reforma e os esforços anteriores de reforma na Idade Média estava no fato de que a Reforma também reformava o ensino, e apenas pela Palavra de Deus.

Ao longo dos últimos 500 anos, foram experimentadas múltiplas formas de praticar esse legado teológico e eclesial em diferentes tempos e lugares mundo afora. Desde o tempo da Reforma, em que medida teria sido vivenciada no passado ou estaria sendo vivenciada na contemporaneidade uma liberdade de temores religiosos, de demandas por "produtividade" religiosa, de leis, costumes, votos e tributos?

Elvio Nei Figur, em *A VERDADE OS LIBERTARÁ!? Autoprodução de um sistema religioso confessional*, direciona suas lentes de pesquisador a um grupo denominacional luterano nos Estados Unidos (Igreja Luterana Sínodo de Missouri) e no Brasil (Igreja Evangélica Luterana do Brasil) entre meados do século XIX e começos do século XXI, percebendo na articulação de suas práticas a constituição de um sistema religioso confessional autoproduzido centrado na "verdade objetivada".

Com cuidado e de maneira aprofundada, a dinâmica da autoprodução deste sistema é apresentada a partir de ampla pesquisa documental. Diferentes momentos e circunstâncias marcadas por atritos entre sistema e ambientes na América do Norte e na América do Sul são descritos e analisados minuciosamente, no intuito de encontrar conexões e articulações. Do balanço resultante desta investigação respaldada na

história, na ciência da religião e na teologia irrompe o anseio do autor por uma eventual “postura confessional [mais] libertadora”, reivindicada com base em leituras de Lutero, Kierkegaard e Tillich.

A quem não se deve recomendar este livro? Por certo, a quem está satisfeito com o que os herdeiros da Reforma produzem em termos de discursos e práticas religiosas a partir de seu legado.

A quem faz sentido recomendar este livro? Definitivamente, a quem se surpreende e fica perturbado com a palavra, que já têm meio milênio, de que a vida e a liberdade precisam acontecer “em Cristo, pela fé, no próximo, pelo amor”.

Prof. Dr. Ricardo Willy Rieth
Universidade Luterana do Brasil - ULBRA

PREFÁCIO DE BRENO MARTINS CAMPOS

Com este livro, Elvio Nei Figur oferece ao campo dos estudos de religião no Brasil uma compreensão ampliada de seu objeto de pesquisa, a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), e permite a expansão do escopo de sua investigação para outras igrejas protestantes confessionais, sobretudo, aquelas que em posse de teologias ortodoxas e conservadoras flertam com dogmatismos e fundamentalismos. Anos atrás, como resultado de sua dissertação de mestrado, Figur lançou o livro *“E conhecereis a verdade: a comunicação da verdade religiosa submetida à crítica kierkegaardiana. O caso da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB)”*, no qual utiliza a metáfora da fotografia como método, a fim de revelar imagens e retratos da IELB em sua relação particular com o estatuto da verdade. Agora, com esta publicação – *A VERDADE OS LIBERTARÁ!? : Autoprodução de um sistema religioso confessional - o caso da Lutheran Church Missouri Synod (LCMS) e da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB)* –, resultante de sua tese de doutorado, Figur estende e complementa o trabalho anterior. Percebemos com facilidade que os títulos das duas obras navegam pelo texto do evangelho de João 8.32 (versículo tão vilipendiado pelo bolsonarismo nos últimos anos em nosso país). Ainda no terreno das imagens, no doutorado, Figur se vale da metáfora da radiografia como método. Outrora vista de longe e inserida em cenários mais amplos, a IELB passa a ser vista por dentro – em sua estrutura, mais uma vez, na relação com o estatuto da verdade. De minha parte, não considero que os raios X sejam indicados para alguém (ou uma instituição) se conhecer melhor. Na verdade, trata-se de um exame que expõe o corpo à radiação. Para uma pessoa (ou comunidade) se conhecer melhor, o receituário é outro. A indicação de diagnóstico por radiografia me leva a pensar numa instituição com sintomas doloridos ou, no mínimo, desconfortáveis. Por conseguinte, Figur expõe fissuras, fraturas, estiramentos e rompimentos da IELB – e, por extensão, de boa parte do protestantismo no Brasil. Estou convencido de que Figur não saiu da sala da radiação no momento da emissão dos raios X. Imprudência? Parece-me mais cuidado e carinho com a IELB do que qualquer outra coisa. Boa leitura!

Prof. Dr. Breno Martins Campos
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas

INTRODUÇÃO

Uma radiografia, embora produza apenas feições em preto e branco, tem algumas vantagens em relação à fotografia. Ainda que a primeira não capte todos os detalhes e esteja sujeita a imperfeições sendo, inclusive, limitada em razão do ângulo, distância e outras variantes, tem o mérito, sobre a segunda, de focar e revelar aspectos da estrutura de sustentação do corpo. De forma análoga, o estudo de um *sistema* por meio de um olhar multidisciplinar tem o mérito de captar aspectos estruturais, fraturas, cicatrizes, transformações não reveladas em fotografias coloridas e/ou autorretratos. Quando a tarefa é sondar um *sistema religioso*, o *cientista da religião*, sendo livre de amarras institucionais e/ou *confessionais* é, talvez, o pesquisador mais indicado. Considerável vantagem pode ter o cientista nativo que, embora eventualmente falte no quesito ‘equidade’, busca o distanciamento tirando proveito de sua condição de natividade. Ao identificar fraturas, cicatrizes e/ou transformações na estrutura óssea do *sistema religioso* radiografado ele pode, oxalá, propor alguma coisa, ainda que de forma bastante rudimentar.

O leitor que intenta realizar uma incursão indulgente e compreensiva na ‘imagem radiográfica’ aqui descrita é convidado, neste momento, a tomar seu assento no vagão de passageiros e acompanhar, nesse início de expedição, o percurso que se inicia do ponto de observação de onde o mesmo *sistema* foi anteriormente ‘fotografado’ (Figur, 2017). De posse das *lentes focais* utilizadas na ocasião, partimos em busca de novas lentes e/ou *ampolas de raios X* que nos ajudem a perscrutar o *sistema* de forma ainda mais incisiva. É bem verdade que as marcas de fraturas na *ossatura*, embora não expostas em toda sua crueza, são conhecidas, sentidas e experimentadas pela maioria daqueles que transitam o *sistema* com uma percepção crítica. Por isso, este trabalho, diga-se de pronto, não é tanto ‘ver aquilo que ninguém viu’, mas, como Schopenhauer, pensar o que ninguém ainda pensou sobre aquilo que quase ‘todo mundo vê’.

Enquanto desfruta da boleia, ao leitor são apresentadas algumas das prestigiosas *lentes focais* já utilizadas na captura da ‘imagem fotográfica’ e que, conjugadas às novas ferramentas a serem conhecidas na próxima parada, continuam sendo fundamentais para uma boa compreensão da ‘imagem radiográfica’ a ser revelada ao longo dessa nova, longa e excitante – assim espero – jornada. Apreço especial nutre-se com relação à obra *Migalhas Filosóficas* e ao *Pós-Escrito [Conclusivo, Não Científico]* às *Migalhas Filosóficas* do teólogo e filósofo luterano Søren Aaby Kierkegaard. Mas, para esta nova incursão, *As Obras do Amor*, e alguns outros escritos do dinamarquês também terão seu lugar. Especialmente no capítulo final onde a obra de Martinho Lutero também receberá considerável atenção. Do ex-monge, padre, professor universitário e reformador, o *Tratado Sobre a Liberdade do Cristão* e seu *Comentário da Epístola aos Gálatas* são textos que receberão especial atenção no momento mais normativo desta tese ao lado de Kierkegaard e Paul Tillich. Este último, enquanto profundo conhecedor da filosofia kierkegaardiana e da teologia luterana, é outro *grau* inestimável na composição do conjunto de *lentes focais* – ou *ampolas de raios X* – utilizadas aqui. Seu livro clássico, *Dinâmica da Fé*, será de fundamental importância na abordagem das questões envolvendo o conceito de *fé* e de *verdade religiosa*. Com Tillich, Kierkegaard e

Lutero seguem, devidamente acomodados no vagão de bagagens, outros autores estimados invocados de maneira complementar nessa discussão. Ente eles estão: Rudolf Otto; Peter Berger; Rubem Alves; Jonas Roos; Prócoro Vasques Filho; Antônio Gouvêa Mendonça; Dean Lueking; Robert Rosin; e, claro, aquele que exerceu o importante papel de orientador da tese de doutorado que deu origem a este livro, o professor Dr. Arnaldo Érico Huff Jr.

Pela janela ‘passa’ a terra, ‘passam’ as montanhas, ‘passa’ um mundo. Na mente surgem perguntas, possibilidades e novas descobertas quando, lá adiante, se vê a fachada de uma nova estação. Não hesitamos em solicitar nova parada. Nesse momento ouve-se pelo alto-falante da locomotiva uma ‘amorosa’ e incisiva recomendação para que se tome ‘*cuidado com as fontes onde a gente bebe*’. Ao leitor que se atreve a nos acompanhar nessa incursão um tanto ‘insubordinada’ à tal admoestação, advertimos que, assim como foi no caso da chegada à estação Kierkegaardiana, também aqui o ‘salto para a plataforma’ pode ser brusco – o trem seguirá seus trilhos evitando paradas não predefinidas pelos que se ocupam da condução da locomotiva – os trilhos ortodoxos do *sistema* lhes garantirão o resultado, o destino previsto com ‘retidão e precisão’.

Nos encontramos diante de uma ‘estação’ da virada para o século 21 ainda pouco explorada pelos *cientistas da religião*. É nela que buscaremos as *lentes focais* ou *ampolas de raios X* – a base conceitual – que nos ajudarão na captação da ‘imagem radiográfica’ do *sistema religioso* objeto. Somos apresentados às ideias de um sociólogo alemão listado entre os principais das últimas décadas. Trata-se de Niklas Luhmann (1927-1998). Dele nos interessa a *teoria dos sistemas* e a aplicabilidade desta à *religião*. *Die Religion der Gesellschaft – A Religião da Sociedade* – é o título da obra em que ele descreve a religião como um *sistema social*¹ cujo elemento central é a *comunicação*. Para Luhmann, todos os *sistemas sociais* são constituídos essencialmente por *comunicação*. Por conseguinte, tudo o que não é *comunicação*, inclusive o *indivíduo*, é parte do *ambiente*, e, portanto, externo ao *sistema*. Sendo *operacionalmente fechado*, o *sistema social* não recebe informação do *ambiente*, mas se abre para observá-lo. E é a partir dessa abertura e/ou estímulo – *irritação* –, que o *sistema* reelabora suas estruturas internas por meio de um processo que ele chama de *autopoiese*². Todos os *sistemas* têm, em si, essa característica, ou seja: o *ambiente irrita* o *sistema*, ou melhor, o *sistema se irrita* ao se abrir para o *ambiente*, e, com isso, suas estruturas internas são reelaboradas seguindo a dinâmica própria da *comunicação*.

O companheiro de jornada atente-se que essas noções basais – *sistemas sociais*, *irritação*, *comunicação*, *fechamento operacional*, *autopoiese* etc. – subjazem toda a abordagem descrita nos primeiros capítulos deste livro. É a partir dessa base conceitual – que dialoga com autores como Clifford Geertz e Marshall Sahlins³ – que é capturada a

¹ Outros sistemas seriam: a economia, o direito, a arte, a ecologia, a pedagogia, etc.

² Do grego, *auto* quer dizer ‘mesmo’ e *poien* significa ‘produzir’. Adepto da interdisciplinaridade, Luhmann importou o conceito de *autopoiese* da biologia. Elaborado por Maturana e Varela, o conceito afirma que, apesar de um organismo obter materiais externos para a produção de uma célula, esta só pode ser produzida dentro de um organismo vivo. Ou seja, o organismo vivo tem a capacidade de produzir suas próprias células. Para os biólogos, apenas os sistemas vivos seriam *autopoieticos*. Luhmann estende essa característica aos sistemas sociais e psíquicos (Kunzler, 2004). Para a presente pesquisa utilizamos, tanto o termo *autopoiese* como *autoprodução* como sinônimos.

³ Clifford Geertz entende a cultura como produto das contínuas ações humanas e da produção de sentidos. Marshall Sahlins, por sua vez, entende a cultura como uma ordem estrutural de significação

‘imagem radiográfica’ do objeto de estudo. Por outro lado, é importante que se diga, desde já, que essa base conceitual sociológica nos auxiliará na leitura compreensiva do campo humano da religião, especificamente nos ajudará a compreender da dinâmica histórica da *autopoiese* – ou *autoprodução* – de um *sistema religioso confessional*, a saber, o *sistema religioso missouri-ielbiano* (LCMS e IELB).

De volta à locomotiva buscamos agora, no ‘vagão biblioteca’, informações históricas que nos ajudem a compreender a dinâmica da *autopoiese* na formação do *sistema religioso* objeto. A primeira constatação ‘óbvio ululante’ é que, embora nosso foco seja o *sistema religioso ielbiano* (Igreja Evangélica Luterana do Brasil – IELB), a abordagem permanecerá obscura e parcial caso ignorássemos as estirpes e imbricações deste com o *sistema religioso missouriano* representado pela ‘Igreja-mãe’ (LCMS), também conhecida como *Sínodo de Missouri* (SM). Assim, a incursão histórica no capítulo 1 é dedicada especialmente a uma reconstrução da formação do *sistema religioso missouriano*. Destacam-se quatro grandes momentos da história do SM. São eles: o *atrito* com o ambiente e a formação do *Sistema Stephanista* com a migração dos luteranos saxões para o Missouri no início do Século 19 sob a liderança de Martin Stephan (1777-1846); as crises e *autopoieses* ocorridas, já em terras norte-americanas, com especial atenção para o *Protesto Público* liderado por Carl Vehse (1802-1870) e a proposta de ‘renovada aceitação das antigas confissões ortodoxas’ e ‘subscrição incondicional de seus símbolos’ liderada pelo pastor Carl F. W. Walther (1811-1887); as preleções de C. F. W. Walther, na condição de professor do *Concordia Seminary* a respeito d’A *correta distinção entre Lei e Evangelho*, e; por fim, num passado mais recente, os atritos ocorridos no *sistema* quando da ocorrência da controvérsia fundamentalista-modernista que culminaria no *Seminex*.

O capítulo 2 é dedicado à reconstrução histórica da formação do *sistema religioso ielbiano*. Ainda com o uso das *ampolas de raios X* fornecidas por Luhmann, são destacados pelo menos três grandes momentos da história *ielbiana* a fim de que as *autopoieses* reveladas na ‘imagem radiográfica’ sejam suficientemente nítidas: a formação do *sistema religioso ielbiano* a partir da missão *missouriana* e a *Era Hasse*; o *autorretrato* da IELB da década de 1970 quando a *confessionalidade ielbiana* reivindicava para si mesma a posse da ‘teologia unívoca dada por Deus’; e, por fim, num passado bem mais recente – início de Século 21 – a percepção de uma ‘certa pluralidade’, ou, ao menos de uma ‘não-univocidade’ confessional/doutrinária no interior do *sistema*. Nota-se a coexistência de *conservadores* obstinados em manter o *sistema* rigorosamente na segurança dos *trilhos ortodoxos*; uma ala intermediária *moderada* que admite a convivência pacífica entre diferentes posicionamentos; e uma ala *evangelical* preocupada em desenvolver uma visão mais contemporânea. Todos eles, entretanto, pautados na mesma premissa segundo a qual o objetivo maior da Igreja consistiria em *tornar conhecida a verdade bíblica e defendê-la de heresias*.

Abordamos o passado buscando identificar – embora isso se revele apenas nas entrelinhas (daí a imperfeição da ‘imagem radiográfica’) – o que pode estar, no presente, mantendo o *sistema* ‘engessado’, cativo, da *verdade objetivada*. Compreender o passado, é claro, não significa julgá-lo aceitando-o de forma triunfalista, nem opor-se a ele de forma irrefletida. Significa, isso sim, um engajamento responsável que leve a uma atitude esperançosa. Assim, o terceiro capítulo inicia abordando, de forma analítica, a inserção do *sistema religioso confessional* na *dinâmica da história*. Busca compreender

cujos conteúdos alteram-se na dinâmica da história.

as *autopoieses* reveladas na ‘ossatura’ bem como a *postura confessional ortodoxa* assumida pelo *sistema*. Essa leitura do campo da religião nos leva a um segundo momento dentro do terceiro capítulo, agora mais normativo, onde as lentes sociológicas darão lugar às lentes filosófico-teológicas.

Nesse trecho, após identificar as fraturas, cicatrizes e/ou transformações na estrutura óssea do *sistema religioso* radiografado, são propostos alguns ‘rudimentos’ que julgamos fundamentais para o desenvolvimento, ou *autoprodução*, de uma *postura confessional* que seja, menos ‘engessada’ ou mais *libertadora*. E o primeiro ‘rudimento’ seria justamente o reconhecimento, por parte do *sistema*, do condicionamento histórico de suas confissões de fé e de seus símbolos como exposto nos dois primeiros capítulos.

Um segundo ‘rudimento’ seria que o *sistema*, inserido no contexto da sociedade moderna, fosse capaz de compreender a *função específica* da religião como promotora de *sentido existencial* para o indivíduo. As noções de *fé* e *verdade religiosa* tornam-se fundamentais nessa abordagem. *Fé* é entendida como *a verdade do coração* (Lutero), *verdade subjetiva, pessoal e íntima* portanto. A ‘dupla situação do crente’ conforme Lutero expõe em seu tratado *Sobre a Liberdade do cristão* – ‘em Cristo pela fé, no próximo, pelo amor’ – revela uma compreensão que, embora possa divergir em um ou outro aspecto menos importante, claramente dialoga com a compreensão de *fé* e de *verdade religiosa* apresentada pela filosofia de Kierkegaard e pela teologia de Tillich. Não se trata, diga-se de antemão, de *fé* numa compreensão ‘subjetivista’ em que a dimensão objetiva seria de todo suprimida. Trata-se, isso sim, de uma compreensão da *fé* como o ‘estar possuído pelo que toca incondicionalmente’ (Tillich). Entende-se que a *fé* participa da dinâmica da vida pessoal funcionando como uma *verdade* que perpassa todos os sentidos do dia a dia funcionando como um centro, um *fundamento de sentido*. Nessa linha, *verdade religiosa* implicaria num sempre renovado reconhecimento e experimentação dessa *verdade* no *existir* (Kierkegaard), o que extrapola a noção de *verdade* enquanto produto de sistematização racional.

O presente livro propõe, assim que uma *postura confessional* [mais] *libertadora*, deveria se pautar: em uma compreensão da *fé* – e conseqüentemente da *verdade religiosa* – como ‘aquilo que toca o ser humano de maneira incondicional’ e que, por isso mesmo, funcione como um centro de sentido último; na *admissão da radicalidade do paradoxo* – o que proporcionaria uma síntese de sentido que engloba *temporalidade* e *eternidade* –; na compreensão de que a comunicação da *verdade paradoxal*, por suas características intrínsecas, se dá muito mais por *comunicação indireta* do que *direta*, ou seja, na *relação* do sujeito com a *verdade*; na compreensão de que o indivíduo religioso que tem a ‘lei da sua existência na relação de amor para com o eterno’ – “em Cristo pela fé, no próximo, pelo amor” (Lutero, 2000, p. 456) –, em absoluta confiança na *graça* e de livre *consciência*, ama o próximo sem depender de qualquer avaliação em termos meritórios, sejam eles ‘ações e feitos exteriores’ ou a ‘justiça da razão’.

Esses ‘rudimentos’ seriam, ao nosso modo de ver, fundamentais na reconstrução de uma *postura confessional* que fosse capaz de *libertar* um *sistema religioso* ‘engessado’ na necessidade de ‘retidão e precisão’ sistemático-doutrinária. Tais ‘rudimentos’ abririam para o *sistema* a ‘condição de possibilidade’ que a perda da *autoevidência* – o solapar das velhas certezas e o enfraquecimento das *verdades objetivadas* – oferece, na modernidade, para a *fé*: *não preciso crer aquilo que eu sei*.

* * *

Àquele que se propõe a acompanhar essa incursão é preciso que se diga, ainda a título de introdução, que, ao utilizar-se da expressão *A Verdade os libertará* acrescido dos sinais de pontuação '!?' como título, o *cientista da religião* se posiciona em um terreno, de certa forma, 'escorregadio'. Cabe, assim, esclarecer que, à semelhança de Johannes Clímacus⁴, que começando a filosofar tentou duvidar de tudo – exatamente como recomendavam seus mestres –, mas que ao observar como já na segunda aula estes 'duvidadores' passavam a lecionar o sistema e, por isso, acabou restringindo-se à 'pequena dúvida' sobre se seus mestres realmente duvidavam de tudo, assim também aqui nos restringimos à 'pequena dúvida' sobre se a *postura confessional* do sistema religioso objeto realmente *liberta* como propõe o ensino do Cristo. Em outras palavras, pergunta-se se a *subscrição incondicional* dos *símbolos confessionais* e se a defesa da *verdade* sistematizada 'com retidão e precisão' é capaz de admitir o *paradoxo absoluto* – *eterno no tempo* – que, por isso mesmo, não pode ser aprisionado pela razão [?]. Como o mesmo Clímacus que se queixa por não conseguir ser cristão dentro da *crístandade* porque o cristianismo de sua época havia se transformado mais em uma 'questão geográfica' do que uma *opção existencial*, também aqui a suspeita é que o resultado de uma *postura confessional* que entende a *verdade religiosa* como *verdade objetiva* – sistematizada de forma 'reta e precisa' – possa estar produzindo resultados semelhantes, ou seja, que a *fé* tenha se reduzido a uma 'transação na esfera de negociações do entendimento' racional.

É com espírito esperançoso, entretanto, que convidamos o leitor a 'apertar os cintos' e nos acompanhar nessa incursão investigativa e propositiva.

⁴ Pseudônimo de Kierkegaard em obras como *Migalhas Filosóficas* e *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*.

CAPÍTULO 1

AUTOPRODUÇÃO DO SISTEMA RELIGIOSO MISSOURIANO

*Saibam, ao menos, que religião combatem, antes
de combatê-la*

Blaise Pascal

Lutero foi um monge agostiniano e professor de Bíblia na Universidade de Wittemberg na Alemanha. É ele quem, com maior êxito, se levanta contra diversos dogmas do catolicismo romano de sua época, contestando, especialmente, a doutrina de que o perdão dos ‘pecados mortais’ poderia ser obtido de forma objetiva por meio dos breves de indulgência. Essa sua discordância o levaria a publicar, em 31 de outubro de 1517, as chamadas *95 teses*. Ao ser chamado a se retratar diante da Dieta de Worms em 1521, sua prévia experiência pessoal e sua descoberta intelectual/teológica da *justificação pela fé*, o levariam a proclamar que não o faria, a menos que fosse “convencido pelas Escrituras e pela razão”. “Minha consciência”, afirmaria ele, “está cativa da Palavra de Deus. Não posso e não vou me retratar de nada, pois ir contra a consciência não é certo nem seguro” (Baiton, 1959, posição 2599). Suas motivações, entretanto, nasceram muito mais da preocupação íntima, de inquietações pela salvação de sua alma e da busca por paz para sua vida pessoal.

No prefácio ao primeiro volume da edição completa dos escritos latinos, de 1545 sem mencionar datas, o reformador descreve o acontecimento:

Eu odiava de Romanos 1.17 a expressão “Justiça de Deus”, pois aprendi a entendê-la filosoficamente como a justiça segundo a qual Deus é justo e castiga os pecadores injustos. Eu não amava o Deus justo, que pune os pecadores; ao contrário, eu o odiava. Mesmo quando, como monge, eu vivia de forma irrepreensível, perante Deus eu me sentia pecador, a minha consciência me torturava muito. Eu andava furioso e de consciência confusa. Não obstante, teimava impertinentemente em bater à porta dessa passagem; desejava com ardor saber o que Paulo queria dizer com ela. Aí Deus teve pena de mim. Dia e noite eu andava meditativo, até que, por fim, observei a relação entre as palavras: “A Justiça de Deus é nele revelada como está escrito: o justo viverá por fé”. Aí passei a compreender a justiça de Deus como sendo uma justiça pela qual o justo vive através da dádiva de Deus, ou seja, da fé. Comecei a entender que o sentido é o seguinte: Através do Evangelho é revelada a justiça de Deus, isto é, a justiça através da qual o Deus misericordioso nos justifica pela fé, como está escrito: “O justo vive por fé”. Então me senti como renascido, e entrei pelos portões do próprio paraíso. Aí toda a Escritura me mostrou uma face completamente diferente. Fui passando em revista a Escritura na medida em que a conhecia de memória, e também em outras palavras encontrei as coisas de forma semelhante [...] Assim como antes eu havia odiado violentamente a frase “justiça de Deus”, com igual intensidade de amor eu agora a estimava como a mais querida (Lutero, 1984, p. 30).

São perceptíveis aqui dois aspectos fundamentais: a presença de uma *experiência numinosa* em que se evidencia a experiência místico-existencial, o sentimento de impotência ante a divindade e a beatitude da graça e fé (Otto, 2007), e; uma *(re)descoberta intelectual* ligada a uma *hierofania* (Eliade, 1992) em que a divindade se revela, se manifesta, no, e por meio do texto sagrado, instaurando, assim, uma nova realidade. Esses dois aspectos, entretanto, estão profundamente imbricados e arrolados aqui numa mesma e única experiência.

Embora pudesse ser firme em suas convicções de fé, e mesmo que apelasse para a razão diante da Dieta de Worms, Lutero não fixou doutrinas nem foi um irracionalista. Rebelava-se, isso sim, “contra quaisquer tentativas de transformação da substância da fé pelas categorias da razão” (Tillich, 2000, p. 274). Ele estava envolvido em lutas e controvérsias, por isso, suas ações e palavras são, quase sempre, reações a demandas concretas da vida de fé pautadas nas Escrituras. Assim, Lutero não deveria ser tomado com um teólogo objetivista. Em um sermão de Epifania em 1522 ele diz:

Quisera Deus (que) as interpretações minhas e de todos os professores sumissem e que cada cristão se ocupasse somente com a Escritura e a pura palavra de Deus. Pois do meu palavrório já podes depreender que a palavra de Deus é incomparavelmente diferente de qualquer palavra humana e como ser humano nenhum pode abranger e interpretar o suficientemente com todas as suas palavras uma única palavra de Deus. [...] *deixem que minha interpretação, bem como a de todos os mestres, sejam apenas andaime para a boa construção* [grifo nosso], a fim de apreender a verdadeira e pura palavra de Deus, prová-la e permanecer com ela (Lutero,

1910, p. 728).

Lutero tratou de repensar/rever a maneira como o ser humano se relaciona com o sagrado e o modo como este interpreta as irrupções desse sagrado no mundo. Esse, por si só, já é indício do caráter existencial de seus ensinamentos produzidos a partir da vida e seus conflitos. Sua teologia é inseparável de sua pessoa. Eles estão imbricados. Para Lutero, portanto, mesmo a palavra falada na escritura sagrada cristã, no sermão e no sacramento, é “uma Palavra que ‘retumba descendo do alto’ [...]” (Watson, 2005. p. 248) que, não obstante, transforma o íntimo do ser.

O duplo aspecto da experiência religiosa de Lutero influenciou o posterior desenvolvimento da teologia protestante. Por um lado, a ênfase sobre as Escrituras, na letra, no texto objetivo e, por outro, o desenvolvimento de uma religiosidade mais ligada à vivência da fé atrelada à experiência místico-existencial. Fato é que, posteriormente, tanto a *Ortodoxia* quanto o *Pietismo* beberam de Lutero para defender seus pontos de vista.

Depois de Lutero, Felipe Melanchthon é o primeiro nome mais lembrado da Reforma Luterana. Ambos “receberam-se teologicamente em 1521, quando surgiu a primeira edição dos *Loci* de Melanchthon” (Schuler, 1997, p. 12). Melanchthon é considerado o primeiro sistemático do movimento e visto por muitos como o grande precursor da Ortodoxia Luterana. Educado nos moldes do humanismo e com sólida formação na filosofia aristotélica, Melanchthon redigiu a *Confissão de Augsburg* sob essa base “optando em intensidade crescente por explicações claras em busca de certezas cristalinas” (Pelikan, apud Huff Jr, 2006, p. 56-57). A teologia de Melanchthon é considerada, nesse aspecto, de fundo intelectualista, embora nos *Loci Communes*, um dos mais importantes textos de Melanchthon, sejam encontradas afirmações que mostram uma preocupação de cunho muito mais humanista e vivencial. Na primeira edição dos *Loci* (1521), por exemplo, Melanchthon indica claramente que não tem a intenção de desenvolver acuradas discussões. Seu propósito é simplesmente indicar

[...] os tópicos principais da doutrina cristã, para que a juventude compreenda tanto que coisas devam ser buscadas principalmente nas Escrituras, quanto quão horrivelmente alucinados em toda parte estejam na questão teológica os que nos ofereceram argúcias aristotélicas em lugar de doutrina cristã (Melanchthon, 2018, p. 31; 33).

Para Melanchthon, um resgate das Escrituras Sagradas cristãs deveria acontecer, pois é ela quem deve governar a teologia:

Não faço isso a fim de afastar os estudantes das Escrituras para alguns debates obscuros e intrincados, mas a fim de convidá-los para as Escrituras, se me for possível. [...] não há nada que eu tenha querido [...] além de que todos os cristãos se ocupem o mais livremente somente das divinas letras e se transformarem completamente de acordo com a sua índole. Pois como a divindade nelas expressou a mais absoluta imagem de si mesma, ela não pode ser conhecida em outro lugar nem com mais certeza e nem com mais proximidade. Engana-se quem quer que busque a forma do cristianismo a partir de outro lugar do que da Escritura canônica. Pois quanto os comentários carecem de sua pureza? Nessa, não encontrarás nada que não seja venerável; naqueles, quantas coisas que dependem da

filosofia, da avaliação da razão humana, que combatem frontalmente o juízo do espírito? (Melanchthon, 2018, p. 33; 35).

Um dos argumentos centrais de Lutero e da Reforma, o *Sola Scriptura*, transparece aqui. A ideia de que a *forma* do cristianismo deve ser encontrada unicamente na Escritura é ponto crucial para se entender o movimento reformatório. Entretanto, a própria ideia de *forma* é originária do aristotelismo e revela o atravessamento da investigação melanchthoniana pela filosofia e a imbricação entre *fé* e *razão* nos debates acerca da divindade. A sistematização de doutrinas é, afinal, uma busca pela *forma* ou *essência* daquilo que se observa na vivência da religião ou na religiosidade existencial. Pode-se dizer, assim, que é nesse processo de busca pela *forma* ou *essência* do cristianismo que se encontra a gênese da ortodoxia e da cofessionalização das igrejas.

No decorrer dos séculos 16 e 17 impulsionados pelos movimentos reformistas, foram observados movimentos de cofessionalização tanto na Europa quanto em outras regiões. Como os diversos grupos protestantes foram sendo fragmentados em denominações cada vez mais distintas, e, como a contrarreforma avançava com força, uma forma de identificação desses grupos foi a busca por estruturas sólidas de identificação com a adoção de documentos confessionais (Dreher, 2013). No caso do luteranismo alemão, foi adotada a *Confissão de Augsburgo* de 1530 e os diversos documentos reunidos no *Livro de Concórdia* de 1580. A Ortodoxia que se desenvolveu a partir daí buscava, como uma forma de reação interna ao atrito com o ambiente, fundamentar-se na premissa segundo a qual as *verdades* reveladas de *fé* precisariam ser *sistematizadas objetivamente* a fim de que fossem protegidas do que consideravam como *erros* dos outros grupos. Como consequência, a tarefa do ministro religioso ortodoxo acabou se reduzindo à promoção ou comunicação ‘reta e precisa’ das informações que as pessoas deviam possuir. Dessa forma, a segurança e a competência intelectual – o *conhecimento da verdade* – era algo a ser cultivado pela elite religiosa mais do que a própria prática pastoral (Pelikan, 1963)⁵.

Entre os teólogos caracterizados por um maior apreço pela razão filosófica e pelas tradições antigas estão os que ficaram conhecidos como *discípulos de Melanchthon* (Hägglund, 1999). Martin Chemnitz (1522-1586), que participou ativamente do movimento que buscava unir os luteranos alemães em torno da *Fórmula de Concórdia* (1577), era um deles. Chemnitz concordava com Melanchthon em muitos pontos, mas discordava em outros. Tendo sido aluno de Lutero e de Melanchthon lecionou na Universidade de Königsberg e na Universidade de Wittenberg. As aulas de Chemnitz em Wittenberg se baseavam nos *Loci Communes* de Melanchthon e, por isso, seu *Loci Theologici* (Chemnitz, 1989) é considerado fruto dessa relação (Preus, 1989) e a mais importante conexão entre o período da Reforma e a Ortodoxia Luterana (Hägglund, 1999; Stewart, 2006).

Ainda outros três nomes, entre os mais importantes teólogos desse período merecem menção por sua importância no desenvolvimento teológicos do Sínodo do Missouri. São eles: Abraham Calov (1612-1686), professor da Universidade de

⁵ É possível se afirmar que a tentativa de definir a ‘pura doutrina’ em termos objetivos ou conceituais acabou por desviar a teologia ortodoxa da teologia de Lutero. Provavelmente o reformador concordaria com o conteúdo do *Livro da Concórdia*, mas não concordaria com a decisão de formalizar o livro, e continuaria discordando da formalização dura da doutrina como ocorreu no século 17 (Eastwood, 2009). Entretanto, é nele, Lutero, que os ortodoxos buscam a seiva para suas formulações.

Wittenberg a partir de 1649 e autor de muitas obras, entre as quais se destaca o comentário bíblico *Bíblia Illustrata*; Johannes Quenstedt (1617-1688), professor da Universidade de Wittenberg cuja obra principal, *Theologia Didactico-Polimica Systema Theologiae*, foi redigida de acordo com os mais rigorosos padrões da Ortodoxia Luterana, e; Johann Gerhard (1582-1637), professor da Universidade de Jena e autor de *Loci Theologici*. Gerhard foi um teólogo e filósofo que buscou desenvolver um sistema clássico na teologia luterana. Assim, ele estruturou seu sistema em uma distinção entre artigos puros e mistos. Puros seriam os inteiramente revelados, e os mistos seriam, ao mesmo tempo, racionalmente possíveis e revelados. Ele acreditava, assim como Tomás de Aquino, que a existência de Deus poderia ser provada racionalmente. Mas tinha consciência que essa prova não dava certeza. “Embora a prova seja correta, cremos nela por causa da revelação” (apud Tillich, 2000, p. 275) dizia ele. O sistema de Gerhard, portanto, se sustentava em duas estruturas: a *razão* e a superestrutura chamada de *revelação*.

Tanto em Gerhard como em todos os autores ortodoxos, um tema que se sobressai é a vívida admiração pelas Escrituras Sagradas. Os *Sete Sermões de Natal* de Johann Gerhard proferidos em 1613, são exemplos dessa reverência ortodoxa pelo texto sagrado:

As roupas de Cristo são as Sagradas Escrituras, elas são as vestes de papel nas quais ele se envolveu. Pois toda a Escritura promove Cristo; Ele é o núcleo das Escrituras. É verdade que essas pequenas vestes [as páginas das Escrituras] têm uma aparência insignificante; parece que Cristo não está nelas. A razão humana também não pode encontrar Cristo nelas; mas quando a divina Luz chega, e por ela os olhos de nosso entendimento se iluminam, é possível encontrar Cristo - assim como os pastores encontraram a pequena criança em Belém em roupas insignificantes (apud Wilson, 2018, p. 10).

A Ortodoxia definiu várias propriedades às Escrituras, mas três desses aspectos são fundamentais para compreendermos a Lutheran Church Missouri Synod (LCMS) e a filha brasileira, Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB): *Inspiração Verbal*; *Inerrância Bíblica*, e; *Autoridade das Escrituras*. De acordo com a doutrina da *Inspiração Verbal*, não haveria nada nas Escrituras que não tenha sido inspirado, incluindo palavras, fatos e pensamentos. Na *Era da Ortodoxia* tal compreensão era de tal forma abrangente que, caso a um único versículo fosse negado o status de texto inspirado, significaria a negação das Escrituras como um todo. Johannes Quenstedt escreveu; “[...] o Espírito Santo realmente forneceu, inspirou e ditou as próprias palavras e todos os termos individualmente” (apud Preus, 2003, p. 39-40). Também para Gerhard; “Deus é o grande autor das Escrituras. O próprio Deus estabeleceu o paradigma para os escritores bíblicos [...] Eles eram instrumentos de Deus para transferir a doutrina celestial para a forma escrita” (Gerhard apud Wilson, 2018, p. 13).

Uma consequência natural da doutrina da *Inspiração Verbal* é a noção de *Inerrância Bíblica*. Os dogmáticos ortodoxos consideravam inimaginável que os apóstolos e profetas pudessem ter errado em seus escritos. “Os apóstolos não podiam errar”, disse Quenstedt, porque “no Pentecostes eles receberam o dom do Espírito Santo que os levaria a toda a verdade” (apud Wilson, 2018, p. 13). Como consequência dessa compreensão, não haveria, para os crentes, obrigação de provar que as Escrituras

são verdadeiras porque, afinal, elas foram escritas por Deus. Na mesma linha de raciocínio, a verdade não precisaria ser comprovada, mas simplesmente aceita. Se se admitisse imprecisão ou erro nas Escrituras, por menor que fosse, ela deixaria de ser a Palavra, mas palavras humanas, o que abriria brechas para erros em outros lugares. Na visão dos ortodoxos, isso criaria *incerteza* em um livro escrito para levar as pessoas à *certeza da salvação* (Wilson, 2018).

Da doutrina da *Inerrância Bíblica* e da *Inspiração Verbal* os dogmáticos ortodoxos derivaram a doutrina da *Autoridade das Escrituras*. Para eles, as Escrituras são autoritativas por uma questão muito simples: *sua origem divina*. Não há o que questionar, nenhuma investigação científica, histórica, arqueológica ou racional poderia jamais anular tal autoridade (Preus, 2003, p. 88-89). Calov, por exemplo, argumentava que, se a autoridade das Escrituras dependesse minimamente da opinião humana, então o julgamento humano substituiria a Palavra divina (apud Wilson, 2018).

Por suas posições firmes e engenhosamente articuladas com o uso da razão, a *Ortodoxia Luterana* no final do século 17 era um sistema teológico e filosófico muito representativo. Nela, os espaços religiosos se pareciam mais com campos de batalhas dialéticas e de demonstração racional da plausibilidade da fé cristã do que espaços de vivência religiosa. Henry Melchior Muhlenberg (1711-1787) resumiu essa realidade afirmando que os ministros ortodoxos “tentavam aderir à inalterada *Confissão de Augsburgo* com corações inalterados” (apud Wilson, 2018, p. 15). Em outras palavras, a teologia produzida pela Ortodoxia concebeu a *verdade religiosa* em uma *verdade objetiva*, válida em todo tempo ou lugar, porém, muitas vezes esvaziada de seu aspecto vivencial, da fé, íntima e *subjetiva*. Como lembra Tillich (2000), é da Ortodoxia e de suas concepções, que emanam todos os desenvolvimentos posteriores; “[...] não se pode entender pensadores como Schleiermacher ou Ritschl, o liberalismo americano ou a teologia do evangelho social, sem se conhecer a Ortodoxia. Sem essa base não saberemos contra o que essas teologias se dirigiram ou de que dependem” (Tillich, 2000, p. 273). A *imagem radiográfica* que se constrói nessa tese revelará que, para o entendimento do *sistema religioso missouri-ielbiano* e seus expoentes, a observação de Tillich também é válida.

1.1 ATRITOS COM O AMBIENTE E A GÊNESE DO SISTEMA STEPHANISTA

Na Alemanha da segunda metade do século 16, muitos governantes eram cristãos apenas nominalmente. “Igreja e estado estavam unidos de tal maneira que o Estado controlava a Igreja, e os ministros da Igreja se tornaram oficiais do Estado” (Tappert, 1964, p. 3). Como resultado dessa realidade e de inquietantes controvérsias que ameaçavam a Ortodoxia, houve um endurecimento sem precedentes na doutrina da Igreja Luterana alemã, onde o ‘conhecer os símbolos da Ortodoxia’ se tornou mais importante até do que a vida prática (Eastwood, 2009). A teologia e a prática luterana ortodoxas faziam com que, nos seminários, os alunos fossem treinados principalmente a debater e defender as verdades ortodoxas contra o que consideravam erros em outras igrejas e mesmo entre grupos luteranos:

A ideia popular dentro das igrejas territoriais era que um cristão é alguém que foi batizado e que mantém alguma conexão formal com a Igreja, fazendo uso, pelo menos ocasionalmente, dos meios da graça [comunhão,

Palavra e batismo] e que acredita em geral, nas verdades estabelecidas nos símbolos doutrinários de sua comunhão e aderem às suas formas culturais (Stoeffler, 1965, p. 17-18).

O movimento pietista, longe de ser mero sentimentalismo, desenvolveu um importante protesto à redução da religião à moral ou à capitulação intelectual dos dogmas. Por tudo isso, o Pietismo alemão era um acorde em uma sinfonia de variações em torno de um tema que era a necessidade sentida de se ir além das fórmulas objetivas e, muitas vezes, estéreis a respeito da relação humana com a divindade. Vários grupos exerceram suas influências e provocaram transformações no luteranismo alemão. Primeiro, a tradição reformada calvinista com sua seriedade moral, seu biblicismo e seu desejo de nivelar a divisão entre sacerdotes e leigos. Martin Bucer contribuiu para o desenvolvimento do pensamento pietista com sua influência em Estrasburgo, onde Spener estudou. Historiadores notáveis do Pietismo, entre eles Stoeffler (1965) e Brown (1978), concordam, entretanto, que a voz do misticismo alemão que teve mais influência no desenvolvimento do *Pietismo* em seus primórdios foi Johannes Arndt (1555-1621). Estudando tanto em Wittenberg em 1577 quando a controvérsia *cripto-calvinista* estava no seu auge, quanto em Estrasburgo onde recebeu forte influência do professor Johannes Pappus (1549-1610), ele viveu na tensão entre as diferentes correntes teológicas da época. Arndt dedicou-se a escrever devocionais de cunho místico que influenciariam Spener e outros. Em sua obra prima *Wahres Christentum* (Verdadeiro Cristianismo), Arndt está mais preocupado com aquilo que a teologia chama de *santificação* em contraposição à preocupação da teologia luterana ortodoxa com a *justificação*. Johann Gerhard (1582-1637) recebeu influências de Arndt, e Spener usou a obra Arndt como fonte significativa para suas ideias. *Pia Desideria* (Desejos Piedosos) – considerada a obra seminal do Pietismo de Spener – foi publicada inicialmente como um Prefácio à obra de Arndt.

A relação de Arndt, tanto com a Ortodoxia como com o Pietismo, é curiosa e revela que os movimentos se entrelaçam desde suas origens. Se a Ortodoxia, ao perceber os erros da hierarquia católica romana, construiu seus muros de proteção em um apego exacerbado à palavra inspirada e, portanto, *inerrante*, Arndt começa a propor ideias que eram novas para esses luteranos mais preocupados em defender-se dos ataques do inimigo do que viver a fé que confessavam. E isso acabou servindo como semente para o florescimento do *Pietismo*. Arndt não se opunha à teologia luterana. Em *Vier Bücher von wahren Christenthumb* [Quatro livros a respeito do verdadeiro cristianismo], seu livro devocional de maior sucesso, Arndt deixou claro que desejava que seus escritos fossem entendidos de acordo com os livros simbólicos da Igreja da Confissão de Augsburg, e em nenhum outro sentido. Ele ainda enfatizou que não estava escrevendo para contradizer Lutero, mas para reconectar a Igreja ao reformador, a doutrina ao discipulado e a teologia à ética (Eastwood, 2009). Arndt não rejeitou o uso da dogmática para articular a fé como faziam os *pietistas*, ele reconheceu a importância da doutrina, mas concluiu que “sem uma vida santa, a pureza da doutrina não pode ser preservada” (apud Brewer, 2000, p. 26). Arndt, portanto, está numa posição em que critica a posição ortodoxa mantendo a conexão teológica com o movimento e, de certa forma, acaba por preencher a lacuna entre a *Ortodoxia* e o *Pietismo* (Eastwood, 2009).

Philip Jacob Spener, cuja obra *Pia Desideria* prefacia *Verdadeiro Cristianismo* de Arndt, é, entretanto, o autor pietista mais lembrado. Foi ele quem, de maneira mais enfática entre os pietistas, acentuou uma primazia do *novo nascimento* sobre a

doutrina/dogma. Para Spener, a unidade da igreja não estaria na doutrina, mas no estilo de vida (Mccallum, 1989). Assim, a contribuição de Spener para o luteranismo e o cristianismo em geral foi sua ênfase nas questões práticas – mais até, como sugeriu Stoeffler (1965), do que o próprio reformador Martinho Lutero; “[...] com Spener, o partido reformista do século XVII, o luteranismo, passou de críticas sinceras, mas indiscriminadas, a um plano de ação” (p. 235).

Por volta de 1670, Spener passou a realizar reuniões em pequenos grupos chamado *Collegia Pietatis*. Com a popularidade crescente da *Pia Desideria*, essas reuniões em pequenos grupos se espalharam rapidamente pela Europa despertando a atenção da igreja oficial. A adesão a essa nova forma de religiosidade se deveu, principalmente, pela propensão das pessoas a uma forma mais pessoal de religiosidade que a proporcionada através da igreja estatal. A igreja oficial acusou os separatistas de diversas heresias sendo, talvez a mais forte, a acusação de *subjetivismo* nos pequenos grupos (Mccallum, 1989). Spener, é claro, tentou justificar e vincular as reuniões à Igreja argumentando que os elementos de piedade já estavam em Lutero, e que a Ortodoxia se afastara deles ao dar ênfase ao conteúdo *objetivo* da doutrina. *Pia Desideria*, surgida em um momento em que os documentos confessionais do luteranismo haviam alcançado um status quase canônico dentro da Ortodoxia, tornou-se combustível para infundáveis polêmicas. Como uma forma de retaliação, em 1698, a faculdade de Wittenberg identificou 264 pontos doutrinários considerados falhos no trabalho de Spener. O principal estaria relacionado aos *Collegia Pietatis* que eram vistos com suspeita por representarem uma ameaça à unidade da Igreja e, por isso, acusados de separatismo. Para Spener os *Collegia* eram meios de edificar os crentes para reformarem a Igreja (Eastwood, 2009).

As ideias de Spener influenciariam August Hermann Francke (1663-1727). Ambos partilhavam da inclinação prática e do desejo de evitar a separação aberta da Igreja Luterana. A contribuição de Francke está na substituição da dogmática confessional pela ênfase na prática cristã. Francke defendeu a ideia de que a teologia deveria colocar a Bíblia no centro da experiência religiosa, e a conversão com data definida acima da autoridade tradicional⁶. Também, sob a influência de Francke, a espiritualidade pietista foi cada vez mais interpretada de maneira exteriorizada (Mccallum, 1989). Exemplo dessa tendência pode ser percebida na obra de Johann Philip Fresenius (1705-1761). Autor de muitos livros devocionais, Fresenius escreveu também contra a Igreja Romana, contra os Jesuítas e contra os Morávios de Zinzendorf. Um de seus livros mais conhecidos é o *Livro sobre Confissão e Comunhão* publicado em 1745. Em pouco tempo o livro ganhou tanta popularidade que foram feitas oito edições. Em 1845 foi publicada uma nova edição com vários acréscimos e modificações. Walther, primeiro presidente da LCMS, teria uma experiência triste com esse livro – como se verá mais adiante. Enfim, pode-se dizer que a “conduta de vida metodicamente controlada e cultivada, isto é, da *conduta de vida ascética*” (Weber, 2004, posição 1828), a

⁶ A ênfase dada pelo *Pietismo* sobre a *praxis pietatis* foi tão forte que a dogmática, nos movimentos puramente pietistas, “passou a segundo plano, quando não se tornou, por vezes, diretamente indiferente” (Weber, 2004, posição 1782). Determinadas correntes pietistas deram tanto destaque à vida santificada que a transformaram em chamados à perfeição a tal ponto que “[...] o legalismo rapidamente se tornou e sempre permaneceu a maior tentação dos pietistas” (STOEFLER, 1965, p. 22). Além disso, certas alas pietistas acentuavam a internalização da fé de tal forma que a contrapunham à exteriorização da fé representada pela pia batismal, pelo púlpito e altar. Diziam eles que, no século 16, somente a doutrina teria sido reformada e que importava, agora, reformar a vida (DREHER, 2006).

“necessidade do *sentimento* de reconciliação e comunhão com Deus já agora (neste mundo)” (Weber, 2004, posição 1931), a necessidade de a fé “comprovar seus *efeitos* objetivos a fim de poder servir de base segura para a *certitudo salutis* [certeza da salvação]” (Weber, 2004, posição 1521), a elevação da participação dos leigos na igreja e o forte sentimento de responsabilidade para com a missão, tudo isso, permanece como herança pietista nas igrejas que se originam da reforma.

É evidente que, também entre os pietistas, havia pensamentos dissonantes. As ideias de Nicolau Luís de Zinzendorf (1700-1760) – comumente atreladas ao Pietismo – podem, por exemplo, ser consideradas inaugurais de um tipo de pensamento modernista em termos de religião. Para Zinzendorf, a inclinação natural do ser humano tende ao ateísmo. Todas as tentativas de comprovar de forma objetiva a religião, seja a partir de provas da existência de Deus ou da teologia natural, são falhas – religião e razão são tomadas como coisas distintas. Assim, a conclusão é que aquele quem tem Deus apenas na cabeça, é um ateu. A teologia luterana ortodoxa, por isso, estaria na mesma posição do racionalismo. Entre os herdeiros desse pensamento encontramos, além de teólogos como Schleiermacher (1768-1834) e Bultmann (1884-1976), pensadores filósofos da estirpe de Nietzsche (1844-1900) o que revela a intrincada relação do movimento pietista com o pensamento moderno secular.

Nessa mesma época o *deísmo* surge na Inglaterra buscando fundamentos racionais para a religião⁷. John Locke (1632-1704), um de seus expoentes, ao tentar harmonizar razão e revelação, reduziu o cristianismo ao *essencial*. Para os deístas, as verdades da fé não poderiam jamais se opor à razão e, por isso, enfatizavam a leitura crítica da Bíblia que passou a ser vista apenas como fonte para o estudo da história e da moralidade. Submetidos à crítica, as doutrinas da ressurreição e da trindade, por exemplo, foram consideradas inacessíveis à razão e, portanto, inautênticas (Tillich, 2000; DREHER, 2013). É nos escritos dos *deístas* e *socinianistas* que encontramos boa parte dos elementos de crítica que seriam, posteriormente, associados à teologia liberal: crítica histórica; autoridade de Jesus; milagres; revelação; a própria ideia de demitização que Bultmann desenvolveria mais de dois séculos depois entre outras ideias defendidas, por exemplo, por Strauss, Schleiermacher, Schweitzer entre outros teólogos dos séculos seguintes (Tillich, 2000).

As críticas à Igreja na Ilustração alemã ficaram por conta de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). A partir da distinção entre os dois tipos de verdades de Leibniz, Lessing argumentou que os testemunhos históricos da revelação não seriam capazes de produzir certezas ou garantias. Para ele as religiões históricas seriam estágios do divino processo de educação, que teria, afinal o objetivo maior de chegar à verdadeira religião do amor e da razão (Dreher, 2006; 2013). Influenciado pela Ilustração, o cristianismo alemão ficou, cada vez mais, reduzido à moralidade. Essa redução teve seu auge com as ideias propagadas por Immanuel Kant (1724-1804). Em *Crítica da Razão Pura* Kant chega a afirmar que, para se ter fé, crer, seria necessário colocar de lado todo o conhecimento. Mas, apesar de tudo, Kant não negou a existência de Deus. Ele afirmou, isto sim, que não existem argumentos teóricos capazes de provar sua existência e, por isso, o tema da

⁷ Com René Descartes (1596-1650), a Ilustração colocou a dúvida radical como princípio do conhecimento e do autoconhecimento: *Cogito, ergo sum* (Penso, logo sou). A razão humana era elevada ao posto de autoridade final em assuntos relacionados ao mundo e a filosofia deixava de ser serva da teologia para se tornar autônoma e fundamentada na empiria e na racionalidade. Os deístas bebem dessas fontes.

religião seria a moralidade, a *razão prática* – baseada no dever. Para os teólogos que seguiriam a linha kantiana, Cristo já não seria mais visto como redentor, mas um arquétipo moral a ser imitado – o ser humano deveria subir a Deus, mas sem a Igreja (Tillich, 2000; Dreher, 2006; 2013).

Com as fortes críticas do Pietismo e influenciada pelo racionalismo ilustrado, também nas igrejas estatais, ou territoriais alemãs do início do século 19, o método *histórico-crítico* de interpretação das Escrituras Sagradas ganhava forças. Johann Salomo Semler (1725-1791), teólogo alemão considerado o pai da teologia histórico-crítica – filho de pastor luterano pietista e formado na Universidade de Halle – rejeitou as doutrinas da *Inerrância Bíblica* e da *Inspiração Verbal*. É ele o responsável pelo desenvolvimento de dois slogans que, de alguma forma, regeriam as discussões teológicas no *Sínodo de Missouri* durante a controvérsia fundamentalista-modernista do século 20: “A Bíblia contém a Palavra de Deus. Mas não é a Palavra de Deus” (apud Wilson, 2018, p.17). Mais influente do que Semler, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), teólogo reformado calvinista que recebeu fortes influências dos morávios, era da opinião de que a Bíblia estaria aberta à investigação histórica. Levando a sério as críticas à religião feitas pelos ilustrados que acentuavam a *liberdade* e a *autonomia*, Schleiermacher, a exemplo de Samler, negou a doutrina da *Inspiração*. Sua teologia foi uma das diversas tentativas de responder a uma questão que aflorava nesse contexto: *será a mensagem cristã compatível com a mentalidade moderna?* (Tillich, 2000).

É nesse turbilhão de ideias e tendências que, pouco a pouco, desenvolvem-se os movimentos de *reavivamento*, de oposição e/ou reações as mais diversas. Estas reações carregavam alguns aspectos em comum:

[...] oposição à Ilustração e à religião da razão; a pecaminosidade do ser humano diante de Deus; o despertar para uma nova vida pela graça de Cristo somente; a experiência pessoal de um novo nascimento com o objetivo de uma reestruturação da sociedade (da soma dos convertidos surge uma nova sociedade); a crescente atividade social e esforços missionários para a expansão da fé cristã (Dreher, 2013, p. 442).

Entre estes movimentos está, por exemplo, o *metodismo* iniciado com os irmãos Wesley no seio da Igreja Anglicana⁸, um movimento de renovação baseado na piedade pessoal. Mas alguns desses movimentos de reação ao racionalismo da modernidade também se opunham ao liberalismo e às teologias modernas e liberais. Por isso, preocupavam-se com a restauração e conservação de uma identidade doutrinária inspirada na Ortodoxia. Eles passaram a atacar a religião de inspiração racionalista e histórico-crítica, reafirmando as objetividades da fé cristã. Assim, no início do século 19, nos territórios da Prússia, Francônia e Saxônia – que mais tarde passaria a fazer parte da Alemanha –, os luteranos *confessionalistas* enfrentaram tempos difíceis. Os vários governos das diversas regiões alemãs estabeleciam o que era permitido em termos de doutrina e prática, crença e adoração. Por isso alguns grupos viam ameaçada sua liberdade em acreditar e praticar suas verdades confessionais. Sentiam-se ameaçados pelo racionalismo que questionava a validade de seu sistema teológico e,

⁸ Como consequência do movimento, na Igreja Anglicana, existe ainda hoje a divisão entre *Low Church* (Igreja Baixa) e *High Church* (Igreja Alta), nomenclatura que, curiosamente, apareceria no *Sínodo de Missouri* no final do século 20 e início do 21.

por outro lado, também pelos movimentos liberais e pietistas que argumentavam que a ênfase excessiva na doutrina viria em prejuízo da vida cristã. Tais críticas minimizariam as diferenças entre luteranos e reformados o que, para os *confessionalistas*, seria um grave erro (Rast Jr., 1999).

Não bastasse a crise econômica vivida em meados do século 19, alguns saxões sentiam sua religiosidade ameaçada pela chamada *União Prussiana* proposta por Friedrich Wilhelm III, rei da Prússia. Essa união visava a abolição gradativa das barreiras entre luteranos e reformados com a consequente unificação das duas vertentes do protestantismo sob o Estado que, por sua vez, seria restaurado aos moldes do regime anterior à derrocada de Napoleão e ao Congresso de Viena de 1815. Era desejo do rei que a União ocorresse gradativamente a partir de 31 de outubro de 1817, ocasião em que se celebrariam os trezentos anos da Reforma Protestante. Nessa data seria realizado, em Berlim, um evento que incluía uma celebração eucarística ecumênica (Steyer, 1999; Huff Jr., 2006). Como uma das principais diferenças teológicas entre luteranos e reformados sempre esteve relacionada à compreensão da Eucaristia, é notório que haveria oposição de ambos os lados. A *União Prussiana*, assim, serviu como a 'última gota d'água' para o surgimento de um movimento separatista que, no atrito com o ambiente considerado hostil, estimularia a autoprodução de um protótipo do que viria a ser, alguns anos depois, o *sistema religioso missouriano*. Estamos falando do *Sistema Stephanista* (Vehse, 1840).

Martin Stephan nasceu em 13 de agosto de 1777 em Stramberg, Morávia, atual República Tcheca. Seus pais eram católicos romanos que se converteram ao protestantismo antes de ele nascer. Martin foi educado nos princípios cristãos e recebeu livre acesso à biblioteca da igreja. Suas leituras o encorajaram a se tornar pastor e, ao mesmo tempo, formaram nele o posicionamento conservador/ortodoxo que manteria por toda a vida. Martin frequentou as universidades de Halle e Leipzig. Entretanto, embora fosse talentoso em muitos aspectos, não se formou em nenhuma delas. Stephan não parecia interessar-se pelos textos clássicos necessários para se formar em uma universidade. Em vez disso, passava a maior parte do tempo lendo as publicações religiosas dos pietistas (FOSTER, 1953).

Ao deixar Leipzig, Stephan serviu como pastor na Boêmia por um curto período e, em 1810 foi chamado para ser pastor na congregação São João em Dresden. Essa congregação havia sido fundada por refugiados boêmios durante a Guerra dos Trinta Anos. Após o fim da guerra, eles, embora fossem considerados parte da igreja estatal por sua nacionalidade, receberam alguns direitos especiais do governo. Podiam ter reuniões irregulares – que a igreja do estado normalmente proibia –, podiam também escolher seus próprios presbíteros e pastores e exercer sua própria disciplina na igreja. Em pouco tempo a fama de Stephan se espalharia por toda a Saxônia. Forster (1953) relata que nos primeiros dez anos em que Stephan esteve em Dresden, o número de membros da congregação São João aumentou seis vezes passando de mil membros em 1819. Esse aumento teria se dado, em primeiro lugar, pela abordagem conservadora/ortodoxa de Stephan às Escrituras, o que contrastava fortemente com a igreja estatal racionalista da Saxônia. Outro fator seria sua personalidade forte e sua habilidade de comunicação (FOSTER, 1953).

A veia pietista de Stephan, que reforçava seu antirracionalismo em defesa das velhas verdades bíblicas, cativou um grupo de estudantes de teologia da Universidade de Leipzig que, em 1830, se reuniu em torno de sua carismática liderança. Entre estes

juvêns estudantes estavam vários que, mais tarde, estariam entre os fundadores do *Sínodo do Missouri*: Otto Herman Walther, C. F. W. Walther, Theodore Binger, E.G. Keyl entre outros. Segundo Rast Jr., (1999), Martin Stephan teria afastado o medo que lhes fora provocado pelas doutrinas que exigiam a perfeição de conduta ao lhes proclamar a gratuidade da salvação pela doutrina da justificação por graça, mediante a fé. Estes ensinamentos teriam dado ao grupo a *certeza* da salvação (WALTHER, 2005).

Os ensinamentos de Stephan, entretanto, não seriam capazes de cativar o clero da Igreja oficial alemã que não via com bons olhos as posições ortodoxas e as reuniões em pequenos grupos – inspiradas nos *Collegia Pietatis* – lideradas por ele em Dresden. Essas reuniões, que podiam durar noites inteiras, acabaram trazendo complicações legais ao líder levantando suspeitas, inclusive, no tocante à sua vida sexual. Era, principalmente, a rigidez com relação às confissões o foco dos ataques adversários e, ao mesmo tempo, o que garantia a admiração dos apoiadores do movimento. Entretanto, a situação dos *stephanistas* da paróquia São João de Dresden e de seu líder, por se oporem à Igreja Unida, levou o Departamento de Supervisão Eclesiástica do estado a pedir vigilância policial e, mais tarde, a prisão domiciliar de Stephan além da proibição do exercício pastoral. Stephan e seus seguidores, é claro, interpretaram as tentativas de interferências do governo como perseguições ao *puro evangelho*. Assim, eles organizaram uma empresa de emigração (*Gesellschaft*) e, sempre sob a forte liderança de Stephan, em novembro de 1838 migraram, com mais de 700 pessoas, da Saxônia para Saint Louis, e para o condado de Perry, no Missouri. As justificativas apresentadas para a emigração foram de cunho social e político, entretanto, o motivo principal parece ser, de fato, religioso. Eles desejavam encontrar, nas Américas, um lugar onde pudessem salvaguardar o que consideravam ser a pura e sã doutrina e onde não houvesse interferência estatal em questões religiosas (Forster, 1953; Huff Jr, 2006). O grupo entendia sua peregrinação como a única maneira de se manterem fiéis àquilo que consideravam ser a *fé verdadeira*, capaz de conferir *certeza* de salvação eterna. Aos que ficaram Stephan disse:

Se vocês, queridos amigos, quiserem viajar conosco em espírito para a América, acharão uma congregação de luteranos à moda antiga, viajando em cinco navios sob a proteção de Deus. Seis pastores com cerca de 700 almas, entre elas 10 candidatos ao pastorado e quatro professores, estão alegremente viajando para a terra onde, não sendo perseguidos e de acordo com seu melhor conhecimento e consciência, podem preservar a fé de seus pais, servir assim a Deus e nessa fé seguir em paz neste tempo seu caminho rumo à eternidade (apud Huff Jr., 2006, p. 108).

As razões da escolha do destino, segundo o advogado Dr. Carl Eduard Vehse (1802-1870), um dos leigos mais instruídos do grupo⁹, foi por ser “a terra mais livre do mundo” onde Stephan “poderia, sem ser perturbado pela autoridade secular, levar adiante seu plano hierárquico medieval, mesmo que a congregação com a qual ele emigrou da Europa pudesse ter sentido o contrário” (Vehse, 1840, p. 3). Na opinião

⁹ Carl Eduard Vehse era alguém de boa posição social na Saxônia chegando a ser membro das lojas maçônicas *Balduin zur Linde* e da *Golden Apple* em Leipzig e Dresden respectivamente. A partir de 1825 trabalhou no arquivo do Estado de Dresden como arquivista. Em novembro de 1838, seguiu com os emigrantes luteranos da Saxônia para o Missouri. Porém, desapontado com as lutas pelo poder dentro do grupo, retornou, em dezembro de 1839, à sua terra natal.

desse emigrante, até mesmo a escolha dos Estados Unidos como destino em detrimento de alternativas, como a Austrália¹⁰ por exemplo, revelariam as reais intenções do líder – algo que só seria percebido mais tarde. Para Vehse, o próprio cuidado que Stephan teve em abrir espaço em seu empreendimento emigratório para pessoas mais carentes revelaria seu intento:

Essas pessoas eram cegamente devotadas a ele e inteiramente dependentes, pois era somente por ele que elas eram levadas; deles ele poderia depender em qualquer eventualidade; pelo trabalho de suas mãos ele poderia se sustentar. Stephan chamou essas pessoas de ‘suas pérolas’ (Vehse, 1840, p. 6).

Durante viagem terrestre até o porto de Bremen, de onde partiriam em 18 de novembro de 1838, Stephan também teria dado demonstrações de suas reais intenções. O líder seguiria em uma luxuosa carruagem comprada com fundos arrecadados pelo grupo. “A quantia gasta para esta jornada era tão considerável que, a bordo do navio, houve questionamentos, mas estes foram, no entanto, abafados por sua autoridade” (Vehse, 1840, p. 6).

No dia seguinte à partida do porto de Bremen, a esquadra enfrentou sua pior tempestade enquanto atravessava o Canal da Mancha. Dias depois, entre 23 e 29 de novembro no Golfo da Biscaia, no Mar da Espanha, a tempestade foi tão violenta que destruiu um dos navios, o Amália, com seus 56 passageiros, tripulação e a maioria dos bens do grupo. Em meados de dezembro os navios chegaram ao calmo Mar das Índias Ocidentais. Stephan, que seguia a bordo do navio Olbers, teria usado este período pacífico de pleno sol para dar continuidade a seu plano: destituiu seu assistente jurídico¹¹ e em 14 de janeiro de 1839, seis dias antes da chegada a Nova Orleans, se autoproclamou Bispo da *Igreja Episcopal Apostólica-Luterana em Stephansburg*¹² exigindo obediência absoluta de seus seguidores (Vehse, 1840). É evidente, claro, que Stephan tinha o apoio dos integrantes do clero. Prova disso é que foi um dos irmãos Walther, Otto, quem elaborou a *Investidura de Stephan* que deu posse ao Bispo, através do qual este receberia de fato o domínio da colônia a ser organizada, tanto em assuntos espirituais quanto temporais (Rast Jr., 1999). Um trecho do documento dizia:

De acordo com o gracioso concílio de Deus, a vossa reverência permaneceu como o *último pilar inabalável* [grifo nosso] nas ruínas da agora devastada Igreja Luterana na Alemanha. [...] isso se tornou ainda mais evidente desde que o plano, considerado de acordo com a Palavra de Deus, de transplantar a Igreja Luterana da Alemanha para os Estados Unidos, foi executado. Você foi reconhecido por todas as congregações individuais e membros da congregação como o pai de todos [...]. Fomos instruídos por você em muitas coisas e, a partir desta instrução, uma

¹⁰ O plano de Stephan de emigração surgira, na verdade, por volta de 1811. Naquela época, sua intenção era emigrar para a Austrália, mas, mais tarde, junto ao Dr. Kurz, pastor em Baltimore, Stephan obteve informações sobre as condições de vida e a Igreja nos Estados Unidos. Kurz teria lhe recomendado o estado de Missouri, lugar que Kurz não conhecia pessoalmente, mas do qual tinha boas impressões por conta de um livro do médico Gottfried Duden, de Bonn, que emigrara para lá em 1824.

¹¹ Carl Vehse?

¹² Já na Europa havia sido gravado um selo com a inscrição: "Igreja Episcopal Apostólica-Luterana em Stephansburg" que deveria ser usado na nova Igreja (Vehse, 1840, p. 48).

convicção permanente resultou em nós de que uma forma episcopal de política, de acordo com a Palavra de Deus, com a antiga Igreja Apostólica e com nossos Escritos Simbólicos, é indispensável [...]. Aceite, reverendo, [...] a garantia de nossa sincera, completa e infantil obediência a você (Forster, 1953, p. 288-289).

Apesar das intenções de submissão, as coisas não estavam tão tranquilas assim. Parte dos emigrantes se queixava do poder concedido ao bispo. Em Nova Orleans os emigrantes embarcaram no Selma, um barco a vapor com o qual subiriam o rio Mississippi. Durante o percurso Stephan proferiu advertências exigindo submissão. Um novo documento chamado *Promessa de Obediência* foi assinado em 16 de fevereiro de 1839. Um trecho dizia:

Acima de tudo, confessamos e afirmamos, como diante da face do Deus onisciente, quanto à verdade, que temos total e firme confiança na sabedoria, experiência, fidelidade e amor paternal benevolente de nosso Senhor Bispo, e renunciamos a todas expressões e pensamentos maliciosos e desconfiados que lhe imputam injustiça, dureza, egoísmo e descuido na administração de nossos bens temporais. Afirmamos novamente com o coração reto que pretendemos aderir à Palavra de Deus e à antiga confissão de fé luterana. Declaramos ainda, com o coração e a boca, que nos apegaremos firmemente e nos sustentaremos fielmente à constituição da igreja episcopal, introduzida imediatamente no início, ordenada nas Escrituras, [...] e em acordo com os escritos simbólicos da Igreja Luterana, que viveremos, suportaremos e morreremos de acordo com ela (Vehse, 1840, p. 164-166).

Citando vários versículos bíblicos que tratam da autoridade dos bispos na igreja e dever de obediência (1 Timóteo 5.17; 2 Tessalonicenses 3.14; 1 Coríntios 15.13), o documento concluía dizendo que seus assinantes se apegariam a essas promessas de forma livre, e sem coação (Vehse, 1840)¹³.

O Selma chegou com a última leva de imigrantes a Saint Louis em 19 de fevereiro de 1839. Conforme planejado, alguns migrantes ficaram temporariamente em Saint Louis até escolherem e comprarem a terra onde haveriam se instalar no condado de Perry, outra parte permaneceria na cidade. Ali, já familiarizados com o estilo de Stephan, o clero e os leigos em sua maioria, se sujeitaram a ele – incluindo, até esse momento, Vehse. Nas preleções se ouvia que “a Igreja depende de dois olhos, os olhos do bispo Stephan” (Vehse, 1840, p. 13)¹⁴.

¹³ Quando um dos emigrantes se recusou a assinar o *Juramento de Obediência*. Stephan o proibiu de possuir terras e até mesmo de morar como locatário na nova colônia (Vehse, 1840, p. 24).

¹⁴ Por volta dessa época, uma segunda igreja católica foi consagrada em St. Louis. Stephan enviou pessoas para observarem o cerimonial e trazerem sugestões para a consagração da Igreja Luterana. Na América o bispo mostrou toda a sua extravagância, seja por alimentos os mais variados e finos, seja na ornamentação da igreja e nas vestes litúrgicas: “Foram encomendadas a mitra do bispo, o cajado episcopal e a cruz do bispo, a última pendurada em uma corrente de ouro puro tão pesada que até o ourives hesitou até que o bispo lhe desse uma garantia” (Vehse, 1840, p. 15).

1.2 CRISES E IRRITAÇÕES NA ‘NOVA SIÃO’

Depois de estabelecidos em território norte-americano, não demorou muito para aparecerem denúncias de abusos e adultério que teriam sido praticados pelo bispo com mulheres e meninas do próprio grupo. O clero, inicialmente, desejava entregá-lo às autoridades em Saint Louis, mas acabou por convocar uma assembleia para tratar do assunto. Diante das acusações e testemunhos, Stephan foi expulso da colônia acusado de imoralidade e improbidade financeira. Mas o que, de fato, foi usado como argumento para sua remoção foi a acusação de falsa doutrina. “E a natureza dessa falsa doutrina foi sua rejeição ao conselho episcopal (principalmente o clero) ‘legitimamente colocado’ sobre Stephan; o mesmo corpo que o ‘investiu’” (Rast Jr., 1999, p. 259). Stephan, quando convocado pelo conselho, se recusara a se apresentar. Assim, no documento de sua expulsão datado de em 30 de maio de 1839, lia-se:

Você se tornou culpado de falsa doutrina, mas por outro lado não reconheceu o Conselho legitimamente colocado sobre você. Assim, não apenas evitou a investigação relativa [a essas acusações] e, por isso, não apenas perdeu o direito de defesa, mas também, por rejeição do Concílio rejeitou a Palavra de Deus, a igreja, o ofício [do ministério] e todas as suas divisões: assim, declaramos por meio deste, em virtude de nosso ofício, que você perdeu não apenas a sua investidura neste ofício espiritual, mas também os direitos e privilégios de um membro da Igreja Cristã (FOSTER, 1953, p. 418)¹⁵.

Diante da opinião pública dos habitantes de Saint Louis e do condado de Perry a imagem do grupo ficou profundamente manchada. Se antes muitos leitores dos jornais locais viam o movimento como “uma espécie de Hégira protestante, embora ‘o Profeta’ [Stephan] fosse um pouco mais numeroso e solícito do que seu protótipo”, após o ocorrido, a imprensa retratou todo o projeto como “um embuste em massa, cujas vítimas estavam condenadas ao fracasso” (Kolb, 1987, p. 469). Era, pois, necessário recuperar a imagem. Assim, no *Anzeiger des Westens*, na época, o jornal de maior circulação no Missouri (Mcgreevy, 2003), em 11 de junho de 1838, pôde-se ler a confissão:

Há apenas algumas semanas atrás, nós, abaixo assinados, nos sentíamos constrangidos a rejeitar os muitos boatos ruins dirigidos contra o Bispo Stephan já na Alemanha e aqui. Infelizmente [...] descobrimos que fomos vítimas de um engano, tão vergonhoso que enche nossos corações de horror e repulsa. Stephan era de fato culpado dos pecados secretos de imoralidade, infidelidade e hipocrisia, e foi justamente para nós que foram feitas as confissões que o expõe [...] (Forster, 1953, p. 413).

Carl Vehse, em seu livro publicado na Alemanha após seu retorno à terra natal,

¹⁵ Após a expulsão, Stephan exilou-se do grupo levando consigo uma das mulheres com quem fora acusado de adultério para Kaskaskia, Illinois, em 30 de maio de 1839. Contra sua promessa expressa, Stephan teria ainda passado várias vezes de barco nas terras da colônia e escrito cartas pedindo novas negociações, o que sempre lhe foi negado (Vehse, 1840). Apesar disso, em 1845, ele foi chamado para ser o primeiro pastor residente na Trinity Lutheran Church em Horse Prairie, uma igreja rural próxima a Red Bud, Illinois, onde faleceu em 21 de fevereiro de 1846. Stephan foi um dos primeiros a ser enterrado no cemitério daquela comunidade filiada, atualmente, ao Sínodo de Missouri.

descreve a personalidade de Stephan bem como a sua própria decepção. Segundo Vehse,

[Stephan] era um daqueles através dos quais, [...] os verdadeiros ensinamentos desta Igreja foram transmitidos. [...] Além disso [...] tinha uma compreensão excepcional e segura da natureza humana, tinha desenvolvido um tato tão apurado para lidar com as diferentes personalidades que o domínio que ele conquistou sobre os outros foi inicialmente mal percebido. Da sede de poder que apareceu após sua partida de Dresden, a princípio percebi apenas traços, que ele próprio apagou rapidamente; posso garantir que ele foi capaz de me fazer agarrar a ele por meio de um relacionamento muito cordial. Suas excelentes habilidades como orador do púlpito foram reconhecidas por seus mais amargos inimigos. [...] Todos foram enganados por Stephan [...] a rede de engano que ele lançava sobre sua congregação era tão fina e firmemente tecida, e os auxiliares de seu domínio a quem ele desdobrava seus planos hierárquicos eram tão atraídos e ligados a ele, que apenas a mão poderosa do alto poderia ter destruído o encantamento em que todos estavam envolvidos (Vehse, 1840, p. 1-3).

Apesar da evidente necessidade de reestruturação, “quando membros leigos da congregação, voluntariamente se apresentaram para participar das discussões, desejando auxiliar na conduta geral dos negócios, a oposição se desenvolveu” (Vehse, 1840, p.24). Isso porque “o clero saxão não tinha intenção de deslocar a hierarquia. Eles propuseram substituir a monarquia de Stephan por uma oligarquia predominantemente clerical – um tipo de consistório” (Rast Jr., 1999, p. 259). Argumentavam que nem tudo o que o bispo havia feito ou dito estava errado e que era “uma pena” que não existisse “ninguém que tenha tanta autoridade quanto Stephan – um segundo Stephan é necessário” (Vehse, 1840, p.24). Para a liderança leiga, notadamente Vehse e seus amigos Heinrich Fischer e Gustav Jaekel, a estrutura organizacional havia entrado em colapso e uma nova forma de administração era necessária.

1.2.1 O Protesto Público e a proposta de regeneração

Foram, certamente, Vehse e seus amigos que forneceram as primeiras e, talvez, mais importantes contribuições que impediriam o estabelecimento de uma nova forma episcopal de política da Igreja. Eles fizeram isso apelando, não apenas para os escritos confessionais e pietistas, mas também aos sentimentos de liberdade, autonomia, harmonia e de democracia. Diante da profunda crise causada pela deposição do bispo Stephan, Vehse e seus amigos redigiram um *Protesto Público contra o Falso, Medieval-Papal e Sectário Sistema Stephanista de Política da Igreja*. O documento foi entregue em 23 de setembro de 1839 aos membros do clero eclesiástico (Rast Jr., 1999; Vehse, 1840). Como o próprio nome indica, o documento tratava basicamente de contrapor o *Sistema Stephanista* de administração usando de argumentos recolhidos de diversos autores ortodoxos e pietistas. Entre eles destacam-se: *Pia Desideria e Meditações* – livros de Spener; *História do Luteranismo* e *O Estado Cristão* de Veit Ludwig von Seckendorff; Documentos Confessionais reunidos no *Livro de Concórdia*; textos de Lutero e; *Verdadeiro Cristianismo* de Johannes Arndt.

O *Protesto Público* não chega a propor de forma detalhada um novo sistema de administração, porém, lança uma cartada política contundente e que não pôde ser ignorada por aqueles que, algum tempo depois, estabeleceriam o novo sistema de administração. Um ponto importante que o documento de Vehse e seus amigos lançam na mesa de debates é que “a doutrina do sacerdócio universal de todos os crentes deve ser mantida como um baluarte contra a reafirmação da autoridade papal” (VEHSE, p. 50). A linguagem de um baluarte, como adverte Rast Jr. (1999) remete ao americano sistema de freios e contrapesos; “O significado para Vehse é claro: o clero sempre tenderá para a tirania e o papado. Somente os pastores e as congregações, podem evitar que isso se torne realidade” (p. 261). Nas palavras de Vehse,

[...] o erro principal e básico que Stephan pronunciou abertamente do púlpito é a suposta indispensabilidade absoluta do ministério público, de professores genuínos, verdadeiramente instruídos e ordenados, sem os quais o reino de Deus não pode ser mantido. [...] O texto dourado: “Onde dois ou três estão reunidos em meu nome, eu estou no meio deles”, que destrói esse erro, foi trazido à minha atenção nos Estados Unidos [...] (Vehse, 1840, p. 178).

Os autores do *Protesto Público* reforçaram seus argumentos recorrendo a Lutero, segundo quem seria “apenas para uma distinção externa de ofício que os professores são chamados pela congregação; diante de Deus não há diferença” (apud VEHSE, p. 76); e a Spener que em seu *Pia Desideria* afirma que “o clero arrogou para si mesmo a designação do estado espiritual, que é realmente comum a todos os cristãos” (apud Vehse, 1840, p.76). Diante disso, concluem os autores do *Protesto* que “não seguidores cegos, mas convicção pessoal, entendimento pessoal e dedicação pessoal é o dever daqueles que professam a si mesmos para a Igreja Evangélica Luterana” (Vehse, 1840, p. 76). Por isso, “ninguém pode basear sua fé apenas na autoridade da Igreja, na qual o ensino difere do papado, mas cada um deve viver sua própria fé” (Spener apud Vehse, 1840, p.76).

O *Protesto Público* questiona também o fato de o *Sistema Stephanista* julgar que assuntos de doutrina e liberdade de pesquisar as Escrituras seriam atribuições expressas do clero como uma prerrogativa de ofício. “Na verdade”, diz o documento, “não há classe espiritual especial, e todo cristão tem liberdade para julgar a doutrina” (Vehse, 1840, p. 179). Citando os *Artigos de Esmalcalde* no trecho que trata do poder dos bispos, o documento afirma também que a congregação teria o direito de convocar, chamar e ordenar pastores e ministros, pois “a ordenação é uma cerimônia honrosa e seu exercício é inteiramente, como todos os adiaforos, a critério das congregações ou igrejas locais” (Vehse, 1840, p. 179). Também, para os autores do documento, como a igreja não se constitui apenas de clérigos, eles também não têm autoridade absoluta sobre a liturgia, que, como adiaforo, pertenceria às congregações.

Ao final de seu livro, Vehse trata do que considera a essência da Igreja Luterana:

Essa igreja em sua pureza não é e nunca foi uma mera concepção abstrata, mas uma igreja de profundas convicções interiores. Isso é mostrado em seus 300 anos de história, embora seja preciso admitir prontamente que houve envolvimento com várias visões dominantes. Os escritos de Lutero, Arndt e Spener mostram isso [...]. Estou convencido de que o ensino da igreja luterana é puro e verdadeiro - não conheço outro que dê paz à

mente e ao coração, cabeça e sensibilidade, inteligência e espírito. [...] Isso foi efetuado certamente por nada além do mérito simples e da força poderosa da verdadeira Palavra divina na igreja luterana, cujo verdadeiro expoente, exceto no que diz respeito à governança da igreja, Stephan sem dúvida era.

[...] A constituição desta igreja, creio eu, precisa de uma *regeneração completa* [grifo nosso], uma regeneração que não deve ser derivada simplesmente das ordenanças de outras denominações [...]. Aqui na América do Norte, a posição e todo o relacionamento do clero em relação aos leigos é tão animado, livre e benevolente, e tão educado e respeitoso que o pomposo isolamento do clero alemão – que se dedica cada vez mais a oratória refinada e artística do púlpito – [...] sofre tristemente em comparação (Vehse, 1840, p. 182-183).

O *Protesto Público* evidencia, portanto, o forte desejo da liderança leiga por uma *regeneração* do sistema de governo/administração da igreja que fosse realmente transformadora, em acordo com a realidade americana, afastando-se do modelo europeu abraçado pelo clero ortodoxo. A inspiração pietista para esse desejo bem como a influência de ideais modernos transparece no documento. O Dr. Vehse, ao liderar sua formulação, revela profundo conhecimento teológico, perspicácia e discernimento na elaboração das posições assumidas. Mostra-se um leigo, certamente não o único, atento e conhecedor do ambiente que cercava o *sistema religioso* em formação como fica expresso neste trecho final de seu livro:

[...] protesto mais uma vez enfaticamente que não desejei avaliar mal o cargo do clero. Estou firmemente convencido de que a conduta adequada deste ofício confere a mais alta bênção à humanidade [...]. Também nunca pude negar o quão necessário e saudável é o ministério certo das almas e a boa disciplina da igreja, e quão horrível é o novo libertarianismo quase geral, a dissolução dos laços da igreja, os laços entre os pastores e suas congregações. Foi precisamente a profunda convicção da importância desses dois pontos que me atraíram para Stephan e com ele para a América (Vehse, 1840, p. 177).

Desiludido por suas ideias não serem consideradas com mais seriedade pelo clero ortodoxo missouriano, Vehse voltou para a Alemanha em dezembro de 1839 e, no ano seguinte, publicou seu livro *Die Stephan'sche Auswanderung nach Amerika* (A emigração Stephanista à América) contendo sua versão da história e muitos documentos, entre eles o *Protesto Público* significativamente ampliado e aprofundado com citações, principalmente de Lutero¹⁶. Ao sair do experimento desastroso com o episcopado, as pessoas que formariam o *Sínodo de Missouri* não estavam dispostas a permitir um retorno a essa forma de política eclesiástica. De fato, por um breve período eles ficaram à beira de uma anarquia sem um líder maior. Mas o *sistema religioso* em formação acabou por produzir – influenciado pela cultura democrática americana, *Pietismo*, *Racionalismo*, *Ortodoxia* e tantos outros movimentos – uma forma de organização em que a autoridade máxima já não seria mais a de um bispo, mas das

¹⁶ Vehse revela, por exemplo, que um de seus companheiros na viagem no retorno à Alemanha no final de 1839 e início de 1840, foi uma coleção das obras selecionadas de Lutero que ele leu durante a longa viagem a fim de dar sustentação ao documento que ele reescreveria em Dresden e publicaria em 1840.

comunidades. Sem sombra de dúvidas, em moldes que guardam semelhanças fundamentais com a proposta de Vehse e seus colegas (Rast Jr., 1999).

Em seu artigo *Demagoguery or Democracy? The Saxon Emigration and American Culture*, Lawrence R. Rast Jr. (1999) discute a influência que o contexto político-social norte americano pode ter tido na produção das estruturas que os missourianos desenvolveram a partir da deposição do bispo Stephan. Segundo ele, a influência fica evidenciada na própria linguagem que permeia o documento de protesto. Apesar disso, a maioria dos intérpretes do *Sínodo do Missouri* argumenta que o pouco tempo de presença saxônica nos Estados Unidos impede que se considere qualquer influência direta do pensamento americano. Rast Jr. defende o contrário. Para ele, o Dr. Carl Vehse estava muito bem informado a respeito do caráter da América e, além disso, a oposição sofrida por Stephan no estabelecimento do episcopado demonstra que os saxões foram absorvidos pela política democrática antes mesmo da viagem. Além disso, é evidente que, uma vez iniciada a controvérsia com Stephan, os saxões procuraram outras formas de política – como a política congregacional que prevaleceu em grande parte do cristianismo americano (Rast Jr., 1999).

Rast Jr. argumenta ainda que na gênese do *Sínodo de Missouri* pode-se observar a influência de um princípio democratizante chamado *Hatch*. Segundo esse princípio, a libertação da dominação do clero hierárquico começa com o surgimento de novas lideranças que se recusam a submeter-se aos teólogos treinados em seminários – o documento apresentado faz isso. A segunda etapa do *Hatch* seria o empoderamento dos leigos – o documento também faz isso destacando a doutrina do *sacerdócio universal*. E, na terceira etapa do princípio democratizante, seria a apresentação da alternativa considerada ideal. Vehse e seus amigos fazem isso argumentando que ninguém deveria basear sua fé apenas na autoridade da Igreja. Rast Jr. tem razão, o *Protesto Público* caracteriza muito bem esse princípio democratizante americano – ainda que seus autores possam não o ter usado de forma consciente –, novos ares oriundos do *ambiente* estavam estimulando a *autoprodução/autopoiese* do novo sistema religioso.

Outra questão curiosa e que também revela o quanto a seleção das alternativas consideradas corretas na relação/irritação com o ambiente são fundamentais na autoprodução de um sistema religioso (Luhmann, 2007; Gallardo, 2015), são as fontes doutrinárias usadas pelo Dr. Vehse e seus colegas. Fica nítido, pelo número de citações, que as fontes primárias do documento de protesto, além de Lutero, foram: Johann Arndt, que o documento reconhece como a figura mais significativa do século 17, e; Philip Jacob Spener, descrito como “[...] a figura mais significativa da Igreja Luterana no século 18, líder dos últimos, verdadeiramente zelosos mensageiros do Evangelho, os pietistas [...]” (Vehse, 1840, p.41). Além disso, a recomendação do documento é que, “quem se apegar a esses três heróis da nossa Igreja, quem aprender a conhecê-los intimamente e crescer para entendê-los – não se perderá! Eles nos ajudaram com o erro de nossos caminhos!” (Vehse, 1840, p. 41). Por outro lado, é significativo observar que o *Protesto Público*, além de se referir muito pouco a teólogos ortodoxos, ainda os descreve com certo desprezo:

[...] há também outros livros escritos por clérigos orgulhosos de nossa igreja, que alimentam e sustentam a falsidade a que Lutero e Spener tão expressamente se opuseram - o erro da “honra no ofício”, cujos frutos são a arrogância e a tirania sobre consciências. Estes são os escritos de muitos

dos chamados ortodoxos. [...] Estes escritos, embora não sejam totalmente errôneos, devem ser lidos com cuidado. - Os Pietistas, em suas controvérsias com as autoridades ortodoxas que Stephan nos últimos anos invocou [...] estavam certos em quase tudo! (Vehse, 1840, p. 42).

É interessante notar também a dependência que o documento demonstra de referências teóricas trazidas através de Stephan. Paradoxalmente, Stephan e seus ensinamentos são usados contra o próprio sistema por ele implantado. Além disso, percebe-se o quanto a polarização entre ideias pietistas e ortodoxas lançou suas raízes ainda na gênese do *Sínodo de Missouri*.

Por outro lado, é importante lembrar que o que estava em jogo era o poder, e isso deixou o clero em uma posição delicada. Vehse e seus colegas incitaram o povo a fazer parte do 'espírito da coisa' e os empoderaram com palavras familiares e que já os haviam cativado antes de atravessarem o Atlântico. Os acontecimentos daqueles dias e a argumentação do *Protesto Público*, por certo, afetaram a confiança nos pastores. Diante disso, os irmãos Walther e o clero se viram obrigados a acatar as reivindicações e, por fim, considerar o trabalho de Vehse e seus amigos em sua posterior proposta de organização eclesial. O clero se viu pressionado a agir de forma realista e a aceitar os princípios de governo apresentados (Rast Jr., 1999). Não, porém, sem o acréscimo de "certas disposições que salvaguardavam a dignidade do ofício ministerial" (Mundinger apud Rast Jr., 1999, p. 265), o que aconteceria nos anos seguintes. Quanto às citações pietistas constantes no documento, o clero certamente não teve dificuldades em substituí-las por citações de Lutero e de escritos confessionais.

A partir de 1844 iniciou-se um processo de diálogo dos os saxões do Missouri com missionários oriundos da Baviera, liderados por Johann Konrad Wilhelm Löhe (1808-1872), e outro grupo liderado pelo pastor F. W. Husmann. A finalidade era a fundação de um Sínodo Luterano nas Américas, o que, por fim, aconteceu em 26 de abril de 1847, nas dependências da Primeira Igreja Luterana de São Paulo, em Chicago, Illinois. Em seu início eram 12 pastores representando 14 congregações de Illinois, Indiana, Missouri, Michigan, Nova York e Ohio. Inicialmente denominada *Deutsche Evangelisch-Lutherische Synode von Missouri, Ohio und anderen Staate*, em 1947, por ocasião do seu 100º aniversário, a Igreja passaria a se chamar *Lutheran Church Missouri Synod (LCMS)* sendo, na atualidade, o segundo maior grupo luterano nos EUA e nas Américas e, também, responsável pela formação, anos mais tarde, da *Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB)*.

O primeiro presidente eleito do Sínodo de Missouri foi o pastor Carl Ferdinand Wilhelm Walther que tinha em suas mãos a difícil tarefa de efetivar a implantação do novo sistema de administração e estabelecer os rumos da nova Igreja. Walther desempenhou um papel fundamental na fundação e formação da LCMS ocupando o cargo de presidente de 1847 a 1850 e novamente de 1864 a 1878. Serviu também como diretor e professor no *Concordia Seminary* de 1850 a 1887. Foi também editor do *Der Lutheraner*, a revista oficial do Sínodo. Walther é reverenciado como o principal teólogo luterano de sua época, e conhecido como o 'Pai do Sínodo do Missouri'. São suas as principais considerações teológicas que dão sustentação, até os dias atuais, à teologia defendida oficialmente pelo Sínodo, nos EUA e nos países onde está representado. Sob sua liderança a Igreja desenvolveu um sistema político que evitaria os extremos do bispo Stephan e do Dr. Vehse. O esforço seria conduzido no sentido de encontrar um ponto de equilíbrio entre o absolutismo do modelo episcopal e a radical

descentralização do poder refletida no *Protesto público*. Os ares da democracia norte-americana moderna foram sentidos aqui – mais até do que admitiriam os historiadores do sínodo.

1.2.2 Walther e a proposta de *renovação*

Em solo norte americano, agora reestruturado administrativamente e longe das interferências estatais, o luteranismo dos saxões encontrou terreno fértil para pôr em prática a sonhada liberdade de culto. Entretanto, mesmo ali na *Sião*, a *terra prometida*, seu cristianismo continuou a sofrer profundas irritações no atrito com o ambiente. O protestantismo norte-americano estava ainda sentindo as sacudidas do *segundo grande despertar* que consistia primordialmente na renovação da certeza pessoal da salvação. É bem verdade que em alguns pontos não havia divergência explícita, caso da convicção a respeito da doutrina da inspiração da Bíblia, por exemplo. Mas as nuances na interpretação desta e outras doutrinas não permitiriam a adesão dos luteranos do Missouri ao movimento. Além disso, os adeptos do *despertamento* seriam categorizados entre os ‘racionalistas’ e/ou liberais. De forma colateral, entretanto, é provável que o os movimentos de *despertamento* tenham inflado também nos luteranos do Missouri um maior fervor missionário por um lado, e, por outro, provocado um maior apego aos dogmas.

Sob a ortodoxa e carismática liderança de C. F. W. Walther, a identidade confessional do grupo foi construída sobre o alicerce da Bíblia entendida como a palavra revelada de Deus cuja interpretação verdadeira e correta estaria atestada nas *Confissões Luteranas* reunidas no *Livro de Concórdia*. Como já se fez notar, isso, entretanto, não ocorreu de forma tranquila. A situação dos imigrantes após o ocorrido com Stephan, não era das melhores. Para a imprensa de Saint Louis, o projeto imigratório passou a ser retratado como um fracasso. Apesar disso muitos deles sentiam-se como “a família dos fiéis, fugindo de ‘Sodoma e Gomorra’” (Kolb, 1987, p. 469). O que teria feito da Alemanha uma ‘Sodoma e Gomorra’ “não foi tanto a moral prevalecte, mas o clima intelectual e teológico” (Kolb, 1987, p. 469). Era, pois, necessário reforçar os alicerces da jovem Igreja sobre alicerces inabaláveis.

Com tal propósito em mente, em 1858, C. F. W. Walther publicou um artigo intitulado *Confissões Luteranas: O que significam hoje? Por que deveriam nossos pastores e professores subscrever incondicionalmente os escritos simbólicos de nossa Igreja*. No artigo Walther reconhece que tal subscrição incondicional¹⁷ se aplicaria exclusivamente à doutrina, não ao estilo linguístico, e justifica essa necessidade afirmando que

[...] a mera confissão de que se crê o que está na Escritura não é uma confissão que distingue claramente o confessor do crente falso. Pois, apesar dessa confissão, ninguém sabe se a pessoa aceita a Escritura no

¹⁷ Por subscrição incondicional Walther entende “a declaração solene que o indivíduo que deseja servir a igreja faz sob juramento 1) de que ele aceita o conteúdo doutrinário de nossos Livros Simbólicos porque ele reconhece o fato que esse conteúdo está em total acordo com a Escritura e não se opõe à Escritura em qualquer ponto, seja esse ponto de maior ou menor importância; 2) de que ele, por isso, crê sinceramente nessa verdade divina e está determinado a pregar esta doutrina sem adulteração” (Walther, 1998, p. 3).

verdadeiro sentido ou não, ou se a pessoa é um papista, ou um entusiasta, ou um Racionalista, ou um cristão ortodoxo. [...] Por amor à clareza, é necessário declarar como se entende e interpreta a Escritura e os artigos de fé nela contidos. É essencial ter em mente que o propósito de nossos Símbolos é: a) que nossa Igreja *confesse clara e inequivocamente sua fé e sua doutrina perante o mundo*; b) que ela se *distinga de todos os organismos heterodoxos e seitas*; c) que ela possa ter uma forma e norma unificada, certa, e geral de doutrina para todos os seus ensinadores, *com base na qual todos os demais escritos e ensinamentos possam ser julgados e regulados*.

[...] Finalmente, o propósito de comprometer os mestres da Igreja com suas confissões públicas é o de *remover as longas controvérsias que têm sido exaustivamente discutidas e solucionadas, ao menos na Igreja ortodoxa!* Uma mera subscrição condicional, porém, abre a porta para o retorno de controvérsias já resolvidas e pavimenta o caminho para uma discórdia interminável [grifos nossos] (Walther, 1998, p. 8 - 10).

Nota-se aqui a preocupação do autor em estabelecer os alicerces do novo sistema sobre trilhos ‘inequívocos’, isentos de ‘erros’ e, nesse sentido, *ortodoxos*. Assim, se, para Hegel e seus seguidores a *verdade* seria essencialmente sujeito e se daria num processo dialético no qual as novas determinações superam as anteriores conservando certas características e suprimindo outras, mais complexas e mais ricas em conteúdo (Helfer, 2013) chegando-se, enfim, à verdade última, na visão de Walther, as confissões ortodoxas representariam a *verdade cristã final objetivada* e definitiva:

Mas não é possível que os Símbolos da Igreja ortodoxa contenham erros em pontos menos importantes? Sim, mas a possibilidade não estabelece a realidade. Somente um cético, que sempre está aprendendo e *nunca chega à verdade*, desespera de encontrar a verdade algum dia e sempre irá manter: Homens escreveram isso, e, portanto, isso deve conter erros. Mas, se de fato *se encontrasse erro nos nossos Símbolos, seríamos os primeiros a decretar sua sentença de morte*. Mas, *desafiamos o mundo inteiro a apontar um erro de doutrina no nosso Livro de Concórdia*. Durante os últimos trezentos anos todos os inimigos de nossa Igreja tentaram em vão encontrar algum erro, mas falharam. Eles mostraram, e o admitimos, que nossos Símbolos contêm pontos contrários à sua razão cega; mas eles falharam em provar que nossos Símbolos contradizem a Escritura no menor ponto [grifos nossos] (Walther, 1998, p. 12-13).

Todo o artigo de Walther visa, em última análise, imprimir a necessidade de *subscrição incondicional* contra a abertura para uma *subscrição condicional* como feita por Spener. Para Walther, foi o *Pietismo* quem usurpou a *subscrição incondicional* dando ‘abertura para o erro’:

Até o surgimento do Pietismo dentro da Igreja Luterana, não se fizera nenhum esforço determinado para introduzir uma subscrição condicional. A origem desse tipo de subscrição se encontra em Spener, embora ele se expresse muito cautelosamente. Ele escreveu: “Se alguém é doutrinariamente tão fraco que não ousa se comprometer além de um ‘quatenus’, seria bom respeitar a consciência daquele homem e estar contente com sua subscrição quatenus. Todavia, deve-se ter em mente

que uma pessoa que não crê que os Símbolos concordam com a Escritura pode facilmente se esconder por trás de uma subscrição condicional por motivos egoístas. Por isso, é recomendável não aceitar uma subscrição condicional, mas insistir na clara subscrição ‘quia’”. (Cf. Spener. *Aufrichtige Uebereinstimmung mit de A. C.*, pp. 91-92). Não nos é possível concordar com Spener em sua tentativa de manter a fórmula hipotética “na medida em que” para homens escrupulosos, pois *eles não são aptos para uma ministração apropriada do ofício do ministério*. É muito mais importante para a igreja *não colocar em risco o inestimável tesouro da confissão ortodoxa do que conseguir o serviço de um homem que tem uma consciência errante* [grifo nosso] (Walther, 1998, p. 16).

A argumentação de Walther nos remete a Johann Gerhard para quem a teologia se sustentaria na *razão* e na *revelação*. No imaginário *waltheriano*, a *revelação* teria conferido aos teólogos das confissões o substrato para a elaboração *racional*. Mas agora o ‘inestimável tesouro da confissão ortodoxa’ estava em perigo, pois

[...] quando finalmente se levantaram os Racionalistas¹⁸, eles derrubaram brutalmente os baluartes da Igreja, que já haviam sido minados, e fincaram a bandeira da razão e do ‘senso comum’¹⁹ sobre suas ruínas. Se queremos que a nossa Igreja [luterana], agora destrozada, se erga novamente e não degenera gradualmente para se tornar um organismo luterano apenas no nome, sem quaisquer características da Igreja da Reforma, então todas as belas palavras sobre decoro eclesiástico, sobre a reintrodução de ritos e cerimônias antigas, todas as tentativas para investir o ofício do ministério com glória e autoridade especial, tudo isso será totalmente vão. *A única saída para ressuscitar nossa Igreja está numa renovada aceitação de suas antigas confissões ortodoxas e numa renovada subscrição incondicional de seus Símbolos* [grifo nosso] (Walther, 1998, p. 16-17).

Nesse fragmento conclusivo o então presidente resume a visão que o *Sínodo de Missouri* assumiria a partir de então, sob sua liderança, em relação a tudo aquilo que representaria alguma ameaça à identidade do seu *sistema religioso*. Walther propõe a adoção de um *alicerce objetivo acabado*, um movimento decisivo de retorno aos antigos dogmas da Ortodoxia Luterana que supostamente dariam a sustentação, o fundamento, ao seu *sistema religioso*.

É preciso, entretanto, atentar para o fato de que “Walther recebeu ‘a fé de Lutero’, conforme entregue pela Ortodoxia Luterana. Seu objetivo era voltar a Lutero, a quem via como porta-voz de Deus, mas gerações depois de Lutero moldaram as fontes que ele lia” (Wilson, 2018, p. 11). Além disso, as próprias compreensões de Walther e de seus colegas, foram, não pouco, sacudidas e influenciadas pelos movimentos por eles combatidos. As preleções de Walther a respeito da correta distinção entre *Lei e Evangelho* demonstram esse atravessamento e irritação.

¹⁸ Por ‘racionalismo’, segundo Kolb (1987), Walther entende não apenas o racionalismo propriamente dito, mas a teologia moderna, o pensamento de Schleiermacher, e as mais diferentes vertentes do pensamento que se opunham às ideias ortodoxas por ele defendidas.

¹⁹ Essa menção do ‘senso comum’ carece de uma compreensão clara. Não se sabe se Walther tem em mente a filosofia escocesa ou se ele usa a expressão para se referir aos movimentos de avivamento que realçam a experiência religiosa pessoal. Possivelmente ambos.

1.3 PRELEÇÕES DE WALTHER SOBRE A CORRETA DISTINÇÃO ENTRE LEI E EVANGELHO

Damos um salto no tempo e focamos nossas *ampolas de raios X* um novo período na história do *Sínodo de Missouri*. Trata-se do momento em que C. F. W. Walther atuava como diretor e professor do *Concordia Seminary* em Saint Louis. Ali, em uma série de preleções informais ocorridas entre 12 de setembro de 1884 e 6 de novembro de 1885, ele buscou expor o que, na sua opinião, seriam as chaves para a correta interpretação dos ensinamentos do cristianismo. A obra, transcrita por seus alunos, é de fundamental importância para compreendermos a teologia defendida pelo *sistema religioso missouri-ielbiano*. Apesar disso, ela foi publicada de forma completa no Brasil apenas em 2005 sob o título *A Correta distinção entre Lei e Evangelho*.

Como “ao final do século 18, a teologia ortodoxa luterana estava engajada nos últimos estágios de uma batalha perdida com o Racionalismo e o Pietismo” (Schulz, Robert apud Pless, 2018, p. 17), Walther, que já havia experimentado esta batalha quando ainda estudante em Leipzig, empenhou-se na elaboração de vinte e cinco teses que, no fundo, são mais uma tentativa de reverter a situação. Na época em que as preleções foram proferidas, uma série de movimentos que influenciaram o pensamento teológico moderno estava em curso: no seio do catolicismo romano, por exemplo, a encíclica *Aeterni Patris* (Do Pai Eterno) do Papa Leão XIII, publicada em agosto de 1879, acabava de colocar em movimento o *reavivamento tomístico* que revitalizava a escolástica, uma forma de conciliar a fé cristã com um sistema de pensamento racional; em 1884 Frederick Temple, arcebispo anglicano, havia proferido as palestras *Relations between Religion and Science* (Relações entre Religião e Ciência) em que afirmaria que a doutrina da evolução não seria antagônica aos ensinamentos da Religião; em 1886 Adolf Harnack publicaria o livro *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Manual sobre a história do dogma) em que contesta a crença, partilhada por Walther, de que o dogma do Concílio de Nicéia a respeito da Trindade e o do Concílio da Calcedônia a respeito da pessoa de Cristo representariam o autêntico conteúdo da mensagem cristã; Theodore T. Munger já havia publicado três anos antes, seu livro *The Freedom of Faith* (A Liberdade da Fé) com um provocativo capítulo chamado *A Nova Teologia*.

Atrelado a tudo isso, a chamada Teologia Liberal, com suas raízes na Ilustração, tomava força. Durante o século 19 ela tentava responder à questão sobre a existência do cristianismo apesar da falta de evidências empíricas da existência de Deus. Para responder a essa questão, os liberais lançaram-se ao estudo histórico-crítico do Novo Testamento. Nomes como os de Albrecht Ritschl (1822-1889), Adolf von Harnack (1851-1930) e Ernst Troeltsch (1865-1923) receberam influências de Kant e Schleiermacher e viam a figura de Jesus como um alvo ético, um arquétipo da humanidade reconciliada e unida no reino de Deus. Os liberais historicizavam tudo. Troeltsch, por exemplo, mesmo a seus colegas que buscavam tirar a ‘casca helênica’ para chegar ao cerne do evangelho, dizia que por baixo da casca não há cerne eterno, não-histórico (Dreher, 2013; Kleining, 1996). Schleiermacher e sua teologia que tentava se apresentar como uma alternativa à Ortodoxia e ao Pietismo também já se tornara presente no pensamento de muitos dos teólogos norte-americanos. É curioso, entretanto, como bem observa Kolb (1987), que Walther raramente discute nominalmente o trabalho de Schleiermacher ou qualquer outra obra supracitada. Isso se explicaria, segundo Kolb, pelo fato de Walther, na realidade, não fazer distinção entre essas escolas e aquilo que, ao longo da obra chama de *racionalistas* ou *teologias modernas*.

As teses constantes na obra *waltheriana* podem ser compreendidas como

reações às influências do racionalismo e o pietismo na teologia e na vida da Igreja (Noland, 2001). Elas foram a forma encontrada por Walther para reafirmar suas convicções em um contexto considerado hostil²⁰. Por meio dessas reações ao *ambiente* externo, a identidade do grupo foi sendo autoproduzida em busca de ‘certezas cristalinas’. Ou seja, em um contexto histórico conturbado e que provoca deslocamentos e deslizamentos nas instituições eclesiásticas, seu clero e laicato, surge a necessidade de se (re)afirmar verdades anteriores, ‘inabaláveis’, não sujeitas à transitoriedade do tempo. Robert Schulz, teólogo *missouriano*, reconhece que

[...] o evento decisivo da vida da Igreja Luterana no século 19 foi o renascimento da teologia da ortodoxia antiga e a dos reformadores. Uma onda de restauração varreu a Alemanha. Os homens que imigraram para a América do Norte e mais tarde fundaram o Sínodo de Missouri eram eles próprios, parte desse movimento. O grau de compreensão da Reforma por parte da restauração pode ser facilmente medido pela conscientização e aplicação da distinção entre Lei e Evangelho. [...] *O significado do tratamento de Walther da distinção entre Lei e Evangelho pode ser inteiramente compreendido quando visto como tentativa de recuperar os ensinamentos de Lutero e do Livro de Concórdia e de restaurá-los para o século 19 de maneira que apresentasse a posição dos reformadores livre de distorções da ortodoxia, do racionalismo e do Pietismo* [grifo nosso] (Schulz, 1961, p. 592).

Robert Kolb, outro teólogo *missouriano*, também reconhece isso ao observar que Walther “deu forma à sua época adaptando os ensinamentos de Lutero às necessidades dos imigrantes alemães do século 19” (KOLB, 1987, p. 469). Para Walther, a grande necessidade dos imigrantes seria a de se manterem firmes em sua confissão de fé “num país livre onde ninguém se preocupa se o outro vai à igreja ou não” (Walther, 2005, p. 351) e propagá-la numa “terra de seitas” (p. 162) “tão visitada por tribulações enviadas por Deus” (Walther, 2005, p. 210)²¹.

A obra de Walther, além disso, parece mesmo ser uma espécie de ‘legado teológico final’ de um líder teológico e eclesiástico que visava demarcar os limites de seu *sistema* em um mercado religioso diversificado e competitivo. Essa demarcação visava, inclusive, justificar a captação de comunidades e pessoas oriundas das novas levas de imigrantes e/ou a conversão de novos membros em regiões onde a LCMS se expandia. O recado de Walther é direcionado à própria LCMS, que estava se transformando – e efetivamente se transformou – em uma denominação cuja teologia corresponderia, em muitos aspectos, aos modelos por ele criticados. Posteriormente, já

²⁰ Nesse sentido, talvez mais incisivos do que o próprio contexto teológico europeu e norte americano, os aspectos sociais e políticos nos EUA da época tenham influenciado direta ou indiretamente o pensamento de Walther e seus companheiros: a Guerra Civil e a abolição da escravidão (com a posição do *Sínodo de Missouri* como ‘igreja do norte’); a intensificação da imigração de alemães e outros europeus luteranos a partir de 1870 e a formação de sínodos concorrentes que disputavam esses novos membros e comunidades, etc.

²¹ Segundo Kolb (1987) a primeira paróquia de Walther na Saxônia havia lhe dado uma visão da vida congregacional bem aos moldes do Iluminismo, e ele abandonou a esperança de que o evangelho pudesse ser efetivamente proclamado naquele ambiente. Ele estava ciente da possibilidade de um renascimento da teologia confessional luterana que já se iniciava na Alemanha nos anos 1830. Walther, entretanto, nutria pouca confiança de que esse renascimento poderia reverter a situação da igreja alemã e, por isso, esperava que o novo mundo oferecesse um cenário mais favorável.

no século 20, surgiriam ainda os fundamentalismos e o combate à ciência. O modelo proposto por Walther, entretanto, mostrava-se eficiente. Ou seja, todos, clero e leigos, deveriam subscrever um corpo doutrinário sólido, mas nem todos possuíam a competência de manejar a ‘chave interpretativa’. A *Correta distinção entre Lei e Evangelho* seria mantida como prerrogativa do clero. O controle sobre a ‘chave interpretativa’ legitimaria o poder exercido pelo clero sobre comunidades e leigos. Era, pois, dupla a tarefa de seus ouvintes, futuros membros do clero: “defender a verdade e se opor a cada erro doutrinário. Qualificar vocês a cumprir ambas as tarefas é um dos objetivos dessas preleções” (Walther, 2005, p. 304).

Focamos a obra Waltheriana a partir de três relações conflitantes refletidas em sua obra, e que revelam *irritação* e *autoprodução/autopoiese* no *sistema religioso missouriano*: a relação com a *Ortodoxia*; com o *Pietismo* e; com o que Walther chama de *racionalismo* – que inclui, como já dissemos, características das chamadas *teologias modernas*.

1.3.1 A Ortodoxia e a Verdade

O próprio Jesus Cristo descreveu o caminho para os céus como um caminho estreito. Igualmente estreito é o caminho da doutrina pura. Porque o caminho da doutrina pura não é nada mais do que a doutrina sobre o caminho para o céu. É fácil perder o caminho quando este é estreito [...]. Igualmente fácil é perder o caminho estreito da doutrina pura, que também poucas pessoas usam e que leva através de uma densa floresta de ensinamentos errôneos. Você pode acabar caindo no fanatismo ou no abismo do racionalismo (Walther, 2005, p.37).

Essas palavras pronunciadas por C. F. W. Walther na introdução de sua terceira preleção em 26 de setembro de 1884 expressam seu profundo apreço e preocupação com a *reta doutrina*. “Doutrina falsa é veneno para a alma. [...] toda uma audiência pode acabar na morte espiritual e eterna, se der ouvidos a um sermão que contém uma mistura do veneno da falsa doutrina” – continua ele manifestando seu desprezo pelo *fanatismo pietista*, pelo *racionalismo* e pelas *teologias modernas*. A solução para não cair nesses erros estaria, segundo ele, na escolha criteriosa da boa semente, pois, “Doutrina falsa é semente nociva, semeada pelo inimigo, para produzir uma estirpe de maldade. A *doutrina pura* é a semente de trigo; dela nascem os filhos do Reino (Walther, 2005, p.37). Assim, a preocupação dos futuros pastores, deveria estar em pregar “com grande zelo [...] dividir e aplicar corretamente a Palavra da Verdade. Pois é isso que Paulo exige em 2 Tm 2.15: Procura apresentar-te a Deus aprovado [...] que maneja bem a Palavra da Verdade” (Walther, 2005, p.188).

Aqui já fica evidente a hermenêutica da *verdade* que subjaz o pensamento de Walther. Mas em 11 de setembro de 1885, em sua trigésima quarta preleção, ele deixa essa noção ainda mais clara ao combater os que “falam de doutrina pura somente em termos depreciativos”:

O tempo em que vivemos é aquele ao qual o apóstolo se refere quando fala daqueles que *erram como os que sempre estudam e jamais chegam ao conhecimento da verdade* (2Tm 3.7). O espírito de nosso tempo é o de Pilatos, a quem o Senhor havia dito que ele era o Rei da Verdade num

reino da verdade, e que respondeu zombando: que é a verdade? (Jo 18.38). Este infeliz provavelmente estava pensando em seu coração que [...] este desprezível Nazareno, Cristo, se tornava simplesmente ridículo com sua pretensão de que Ele era o Rei da Verdade e estabeleceria um reino de eterna e incontestável verdade. [...]

Desprezo pela doutrina pura é desprezo pela verdade; porque a doutrina pura simplesmente nada mais é, absolutamente nada mais, do que a pura palavra de Deus. Não é, como alguns pensam, a doutrina adaptada a sistemas de dogmáticos [...] O que diz o próprio Senhor Jesus em relação a esse assunto? Em Jo 8.31,32, ele diz: Se vós permanecerdes na minha palavra, sois verdadeiramente meus discípulos; e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará. Em contraposição a isso, teólogos alemães não tem vergonha de dizer: “Bah! Nós estamos procurando a verdade, mas apenas uma pessoa orgulhosa e cheia de si alegrará que a encontrou” [grifos nossos] (Walther, 2005, p. 303).

A compreensão de *verdade*, para Walther, está intimamente atrelada à ideia *doutrina pura*. Para reforçar tal compreensão ele cita passagens bíblicas como o texto de Judas verso 3; “[...] para exortá-los a lutar pela fé que uma vez por todas foi entregue aos santos” (Bíblia, 2017, Judas 3), e comenta “O apóstolo não está se referindo à fé no coração da pessoa, mas à fé vista objetivamente, isto é, à doutrina pura” (Walther, 2005, p. 305). Uma afirmação como essa se sustenta, obviamente, apenas tendo em conta a própria lente usada por Walther. Assim, outros textos, entre eles João 2.9-11, Tito 1.9-11, Timóteo 4.16 e Gálatas 5.7-9, são acrescidos à argumentação sendo que as referências à fé e à doutrina são sempre entendidas a partir dessa lente: *fé objetiva*, isto é, *doutrina pura, antídoto contra o falso ensino*. Walther constrói, assim, uma epistemologia que requer, como princípio irrefutável, a aceitação incondicional da doutrina da inspiração e a aceitação da autoridade da Bíblia como a palavra da pura verdade. É evidente que essa postura não é original de Walther. A própria Reforma Luterana, como interpretada através das lentes da teologia ortodoxa, foi que lhe deu os ingredientes para essa concepção.

Segundo o ‘Pai’ do Sínodo de Missouri, *ortodoxia* seria sinônimo de *doutrina pura*, e uma condição a ser perseguida. Assim, “para ser um teólogo ortodoxo, não basta [1] que se exponham todos os artigos da fé em concordância com as Escrituras. É necessário, também, [2] saber diferenciar corretamente Lei e Evangelho” (Walther, 2005, p. 44). Para Walther, portanto, [1] “um pregador ortodoxo não tem motivos para, após a exposição do seu sermão, orar: ‘Perdoa-me as minhas dívidas’, uma vez que ele pode afirmar: ‘Eu anunciei a verdade genuína’” (Walther, 2005, p. 45). Além disso, [2] teólogo ortodoxo é aquele que “sabe diferenciar corretamente Lei de Evangelho” (Walther, 2005, p. 45). Walther tem como inspiração o *Sermão sobre a distinção entre Lei e Evangelho* de Lutero além de um texto em que Johann Gerhard argumenta que tal distinção precisaria “ser mantida em cada ponto”. Sobretudo, porém, na doutrina da justificação, pois “a Lei não pertence à doutrina da justificação” e, portanto, as boas obras “não devem ser trazidas para o nobre lugar onde nossa justificação acontece diante de Deus” (Gerhard apud Walther, 2005, p. 50). A distinção se justificaria porque a mistura traria inquietação às consciências. “Não importa quão consoladora é a pregação que as pessoas ouvem, de nada adianta para elas se há um ferrão nela. O mel do Evangelho pode, no início, ter gosto bom, mas se um ferrão da Lei estiver junto, tudo ficará estragado” (Walther, 2005, p. 52).

Apesar de apresentar uma decisiva influência ortodoxa em toda sua obra, Walther mantém uma atitude crítica em relação aos dogmatismos, mas não sem tirar de seus ombros uma possível acusação de anti-intelecualismo. Para ele, se por um lado “um ministro precisa pregar a Palavra de Deus em toda a sua verdade e pureza, sem qualquer espécie de adulteração” (Walther, 2005, p. 113), por outro lado, outro “requisito para uma pregação eficaz é que o pregador não apenas creia nas coisas que prega a outros, mas que seu coração esteja cheio da verdade que ele proclama” (Walther, 2005, p. 113). Embora rejeitasse o subjetivismo, ele acreditava que a genuína ortodoxia deveria estimular a uma fé viva:

Um jovem que alcançou “fé” na Palavra de Deus através de uma convicção estéril de seu intelecto é uma triste figura. Se ele tiver um raciocínio agudo, poderá facilmente ser levado a aceitar todos os tipos de erros e se tornar um herege, por nunca ter passado por verdadeira angústia da alma. Mas qualquer um que tenha tido a experiência do poder da Palavra e passou por verdadeira, séria e genuína penitência, não escorrega facilmente para dentro de armadilhas espirituais escondidas, pois ele já foi alertado pela experiência. Quando a sua razão começa a querer se manifestar, ele se agarra à Palavra e ordena que sua razão se cale (Walther, 2005, p. 119).

Walther ainda deixa claro o seu ponto de vista segundo o qual a Palavra de Deus não recebe força, “poder e vida através da fé viva do pregador”, mas que a Palavra é viva e eficaz em si mesma por ter vindo do próprio Deus. Assim, os ouvintes perceberiam que o pregador está falando “com convicção absoluta” (Walther, 2005, p. 113), e não meramente repetindo informações objetivas. Essa convicção pessoal do pregador, por sua vez, viria da escola da experiência, pois aqueles que “foram atingidos profundamente pelas enchentes da angústia e sofrimento por causa da salvação, se tornaram os melhores pastores e teólogos” (Walther, 2005, p. 118). Como exemplos, Walther cita, além de Lutero, Matthias Flacius Illyricus (1520 - 1575), Johann Gerhard (1528-1637) e Johann Arndt (1555-1621). Todos eles, conclui Walther, “se tornaram grandes só depois de terem passado por grandes sofrimentos e ficarem pequenos e sem valor” (Walther, 2005, p. 119). A experiência religiosa de todos estes, especialmente a de Lutero, deveria ser um exemplo a ser seguido por seus alunos como uma espécie de antídoto não apenas para as tendências racionalistas, mas também para evitar o “ortodoxismo morto” (Walther, 2005, p. 217).

1.3.2 O Pietismo e as ‘seitas fanáticas’

Walther, em *A Correta distinção entre Lei e Evangelho*, expressa profunda piedade e fé naquilo que ele tem por verdade. Sua linguagem reflete, de certa forma, a tensão de sua teologia, ora expressando um tom característico do rigor ortodoxo e objetivador, ora oscilando para uma piedade e temor pessoal. Em sua terceira preleção, ao tratar do ser humano em busca de salvação pelo caminho das boas obras, ele aborda a questão da angústia e da incerteza. Para Walther, “uma pessoa que não passou por essa experiência é um som sem sentido [...]. Mas um pregador que passou por essa experiência, pode realmente falar do fundo do coração” (Walther, 2005, p. 39). Para Walther, uma apresentação objetiva das diversas doutrinas não é suficiente para fazer com que os ouvintes obtenham a certeza de sua salvação:

Uma pessoa pode ser ortodoxa, pode ter entendido a doutrina pura e, mesmo assim, não estar em comunhão pessoal com Deus, ainda não conseguiu obter a certeza de que sua dívida de pecados já foi paga. [...] Pectus facit disertum, o que quer dizer: verdadeira oratória é uma questão de coração (Walther, 2005, p. 63) .

Nesse fragmento encontramos o centro de toda a crítica waltheriana ao Pietismo e ao racionalismo presentes nas ‘seitas’ ou nos discursos dos ‘pregadores sectários’²²: *a certeza do perdão e da salvação*. É bem verdade que este tema já estava presente entre os antigos ortodoxos e pietistas, mas aparece de forma acentuada também no protestantismo norte-americano da época de Walther. No trabalho do missouriano é perceptível que o tema é foco de muitos atritos e irritações e o que diferencia sua compreensão é a forma como a *certeza* é obtida. A nona tese, considerada “a tese central de toda esta série” (Walther, 2005, p. 164), trata mais diretamente do tema. Walther debate o tema ao longo de seis preleções entre 16 de janeiro e 20 de fevereiro de 1885. Diz a nona tese:

Em quinto lugar, a Palavra de Deus não é aplicada corretamente quando, em vez da Palavra e dos sacramentos, se indica o caminho das orações e lutas com Deus aos pecadores que foram atingidos e atemorizados pela Lei, para que, dessa maneira, alcancem o estado da graça. Em outras palavras: quando lhes é dito que devem permanecer em oração e luta até sentirem que Deus os recebeu em sua graça (Walther, 2005, p. 125).

Walther inicia sua explicação da tese diferenciando a Igreja Luterana e a Igreja Reformada. Para ele, a diferença entre ambas não estaria ‘só na periferia’ como pensavam alguns, “mas no absoluto centro da doutrina cristã” (Walther, 2005, p. 124).

[...] o que falta à Igreja Reformada é exatamente isto: ela não consegue responder corretamente à pergunta “Que devo fazer para ser salvo? Na própria doutrina da justificação a Igreja Reformada não está em concordância conosco. Ela não aponta o caminho certo pela graça e para a salvação. Poucos há em nossos dias que percebem esse ponto. Todos os reformados e as seitas que derivam dela afirmam que uma pessoa é salva somente pela graça. Mas no momento em que você examina sua prática, descobre imediatamente que, enquanto eles mantêm essa verdade na teoria, não a colocam em efeito, antes apontam para a direção oposta (Walther, 2005, p. 124).

A raiz do erro da Igreja Reformada, segundo Walther, estaria “em nenhum outro lugar do que na confusão e mistura de Lei e Evangelho” (p. 134). Walther argumenta que pregar a palavra do Evangelho a uma pessoa que está sinceramente preocupada e desesperada por causa de seus pecados é, simplesmente convidá-la a crer e aplicar o Evangelho a si mesma sem “duvidar de que esse é o único caminho ou maneira correta de dar-lhe a certeza do perdão dos pecados e igual certeza de sua salvação” (p. 134). Por outro lado, o método errado seria colocar diante do pecador arrependido todo tipo

²² A expressão pejorativa é usada quando o autor se refere a grupos religiosos americanos de seu tempo – entre os quais são citados nominalmente apenas os metodistas e batistas.

de leis ou normas dizendo o que ele deveria fazer, com que seriedade e por quanto tempo deveria orar e lutar até que ouça uma ‘voz misteriosa’ em seu coração sussurrando que a graça divina lhe foi derramada. Esse seria o método, segundo Walther, “adotado por todas as seitas reformadas e seus aderentes, para converter as pessoas” (p. 134) e que havia se infiltrado também na Igreja Luterana alemã por influência pietista.

Em alguns pontos, eles tinham razão. A igreja Luterana daqueles dias havia adormecido; estava deitada em morte espiritual. Os pietistas desejaram vir em seu auxílio. No entanto, em vez de voltar à pureza do ensino da Igreja da Reforma e aprender daquela época como despertar os espiritualmente mortos, adotaram o método dos Reformados (Walther, 2005, p. 134).

Walther rejeita a auto-retidão cultivada pelos pietistas e reformados. Embora fossem homens bem-intencionados, que desejaram auxiliar a Igreja, o problema era que, ao focarem nas experiências subjetivas, os cristãos em luta interior seriam privados da certeza da salvação. Na base do erro estaria uma sutil e perigosa confusão entre Lei e o Evangelho que acabava por desviar o foco da fé para as boas obras. A questão toda é ilustrada por Walther com sua própria experiência de conversão. As obras do pietista Johann Philip Fresenius (1705-1761), especialmente o *Livro sobre Confissão e Comunhão*, teriam dirigido o jovem Walther para sua própria atuação em vez de o levarem à promessa do Evangelho que lhe garantia a salvação:

A razão porque ilustro, através deste livro, como até mesmo os luteranos misturam e confundem Lei e Evangelho, é porque eu tive algumas experiências pessoais muito tristes com esse livro. Depois de terminar o Ensino Médio, entrei da universidade. Eu não era exatamente um descrente, porque meus pais eram cristãos. [...] Todos os meus colegas eram descrentes; também todos os meus professores, com exceção de um [...]. [...] meus conhecimentos da bíblia eram pouquíssimos e eu não tinha nem ideia de fé.

No entanto, eu tinha um irmão mais velho que havia entrado na universidade antes de mim. Pouco antes da minha chegada, ele havia entrado numa sociedade de pessoas convertidas. [...] Gostei demais do jeito dos estudantes desse grupo. Isso quer dizer que não foi a Palavra que me atraiu no início. [...] Eis que foi lá que Deus começou a trabalhar na minha alma através da Palavra. Em pouco tempo, eu havia me tornado um verdadeiro filho de Deus.

[...] Aí aconteceu que um velho candidato à teologia, um genuíno pietista, entrou no nosso círculo. [...] Agora, esse candidato que veio até nós, disse: “Vocês pensam que são cristãos convertidos, não é mesmo? Mas vocês não o são. Vocês não passaram por nenhuma verdadeira agonia ainda”. Eu lutei contra esse ponto de vista dia e noite, primeiro, pensando que ele queria nos tirar do domínio do Evangelho e nos colocar sob a Lei. Mas ele ficava repetindo a sua afirmação até que eu finalmente comecei a me perguntar se eu realmente era cristão. [...] começou um período das mais severas aflições espirituais para mim.

Fui até o candidato e perguntei: “O que devo fazer para ser salvo?” Ele prescreveu uma série de coisas que eu tinha de fazer e me deu vários livros para ler, entre os quais o Livro sobre Confissão e Comunhão de

Fresenius. Quanto mais eu me adiantava na leitura do livro, mais inseguro me tornava quanto a se eu era cristão ou não. Uma voz interior ficava me dizendo: “As evidências de que você tem os requisitos de um cristão são insuficientes”. Para piorar as coisas, o candidato mencionado era mais pietista do que o próprio Fresenius [...]. Uma escuridão crescente começou a envolver a minha alma, enquanto eu obtinha cada vez menos da doçura do Evangelho. [...] Naqueles dias, eu considerava como sendo os melhores livros aqueles que falavam uma linguagem severa aos pecadores e não deixava nada da graça de Deus para eles.

Finalmente, ouvi falar de um homem que diziam ser um verdadeiro médico espiritual²³. Escrevi para ele, já com o propósito de que, no caso de ele me dizer alguma coisa sobre a graça de Deus e o Evangelho, eu jogaria sua carta no fogo. No entanto, a carta dele era tão cheia de conforto que eu não consegui resistir aos seus argumentos. Foi assim que eu fui arrancado de minha condição miserável, para dentro da qual eu havia sido levado principalmente por Fresenius (Walther, 2005, p. 135-136).

No referido livro Fresenius faz uma divisão dos comungantes em nove classes. Além disso, descreve o que seriam os ‘passos’ ou ‘regras’ que os pecadores ou ‘comungantes indignos’ deveria seguir para serem convertidos. Para Walther, entretanto, antes de ser cristão, o ser humano “está espiritualmente morto. Ele não tem visão espiritual, nem ouvido espiritual, nem senso espiritual” (Walther, 2005, p. 138-139) para seguir tais ‘passos’, mas depende da ajuda divina. Walther lamenta que a teologia moderna esteja “totalmente sob o controle desse erro: que o homem converte a si mesmo por poderes espirituais que lhe são conferidos” (Walther, 2005, p. 138-139).

Com relação a Zwinglio e Calvino a implicância de Walther está no fato de eles terem reduzido os sacramentos a obras humanas ensinando que a pessoa deveria primeiro obter a certeza da salvação para, assim, receber os sacramentos. Para Walther, os sacramentos, assim como a Palavra, são meios da graça que conferem a certeza da salvação incondicionalmente.

De fato, meus amigos, esse é o espírito que faltava a Zwinglio e seus seguidores e que aqueles que seguem seus passos em nossos dias ainda não possuem. É o espírito de simplicidade infantil que aceita a palavra do Pai dos céus. O espírito dos zwinglianos, calvinistas e das igrejas unionistas nada mais é do que um espírito racionalista, o espírito da dúvida e incerteza, que, como um Nicodemos não-iluminado e não-regenerado, questiona todo o mistério das Sagradas Escrituras: Como pode suceder isso? (Jo 3.9) [...] Por outro lado, o espírito de Lutero e de toda a Igreja Luterana genuína é o espírito de simplicidade como o das crianças, o espírito da fé, o espírito que se submete à Palavra de Deus e aprisiona a razão humana sob a sabedoria do alto (Walther, 2005, p. 153-154).

Esta é a proposta de Walther para fazer frente ao pietismo e ao racionalismo: *espírito de submissão à Palavra revelada que aprisiona a razão sob a sabedoria do alto*. É precisamente por essa razão que ele aponta a necessidade de uma ‘doutrinação apropriada’:

²³ Martin Stephan?

Uma doutrinação apropriada é mais necessária para vocês do que para os pastores na Alemanha; porque vocês estão vivendo numa terra de seitas. Nosso pobre povo está observando o grande show de santidade que os sectários mostram e são facilmente levados por eles, porque imaginam que, para salvar realmente suas almas, precisam se juntar às seitas mais rigorosas. Isso lhes daria certeza de sua salvação (Walther, 2005, p, 162).

Walther propõe um modelo conversionista que busca se legitimar e se apresentar como singular no mercado religioso concorrencial por estar baseado na ‘doutrina verdadeira’. Esse modelo visava preparar seus pastores para que fossem capazes de dar a *certeza da salvação* a seus ouvintes, não, porém, com a metodologia das ‘seitas’. Com tal propósito ele ataca, em sua décima nona prelação, a doutrina pietista segundo a qual a pessoa que não fosse capaz de dizer o dia e a hora de sua conversão, não seria de fato cristão. Walther, invocando a ortodoxia, argumenta que isso não seria necessário porque, afinal, “alguém que deseja crer, já crê” (Walther, 2005, p. 181). Mais adiante, em sua vigésima segunda tese, ele diz que “a Palavra de Deus não é aplicada corretamente quando se faz uma falsa distinção entre despertamento e conversão, e quando se confunde o *não poder crer* com o *não permitir* que se creia” (Walther, 2005, p. 314). Contrariando teólogos de Halle que dividiam a humanidade em três classes – *não convertidos; despertados; e convertidos* – Walther admite apenas duas classes de pessoas: “a daqueles que estão e a daqueles que não estão convertidos” (Walther, 2005, p. 314). O erro desses teólogos nesta questão estaria no fato de colocarem o conflito que envolve ansiedade e dúvidas acerca da fé, antes da conversão. Mas, para o missouriano,

[...] uma pessoa não convertida não está capacitada para tal conflito. O conflito surge num estágio posterior e é bastante agudo. O caminho estreito é a cruz que os cristãos têm de carregar. [...]

Depois que alguém foi convertido, ele deve propor-se, dia a dia, progredir espiritualmente, exercitar-se no amor, na perseverança, na bondade e lutar contra o pecado. Essa é uma tarefa para cristãos convertidos, que passam a cooperar com a graça divina que age neles. Os fanáticos, entretanto, em sua doutrina totalmente abominável, colocam esses conflitos espirituais antes da conversão e, dessa maneira, tiram toda a honra que é devida a Deus.

[...] Onde há sinal de verdadeira ânsia por misericórdia, ali existe fé; porque fé não é outra coisa senão ansiar por misericórdia. Quando isso acontece a alguém, ele não está apenas despertando, no falso sentido da palavra, mas, sim, convertido (Walther, 2005, p. 318).

O texto de Hebreus 11.1 – que descreve a fé como a *certeza de coisas que se esperam e a convicção de fatos que não se podem ver* – é utilizado para argumentar que a fé não deve se basear na visão racional ou nos sentimentos. “Se for, está construída sobre a areia, e [...] logo desmoronará” (Walther, 2005, p. 182). Walther cita Lutero, segundo quem, uma

[...] qualidade da fé é que ela põe de lado todo conhecimento e toda certeza anterior a respeito de seu mérito para receber a graça de Deus e de ser ouvida por ele. É isso que fazem os que duvidam, que procuram Deus e o testam. Eles estão tateando atrás de Deus como um cego tateia

pela parede. Eles querem em primeiro lugar sentir, querem ter certeza de que ele não lhes pode escapar. A Epístola aos Hebreus, no capítulo 11, diz: ‘Fé é a certeza das coisas que se esperam’ e não julgar coisas pelo que parecem ser. Isso significa que a fé se agarra a coisas que ela não vê, sente ou apreende através dos sentidos. É uma confiança em Deus, em quem está disposto a arriscar e colocar em jogo qualquer coisa, não duvidando de que sairá vencedora (Lutero apud Walther, 2005, p. 182).

Lutero, nessa passagem, descreve uma importante qualidade da fé, a *incerteza objetiva* antes da realização do salto. Para Walther, o que a fé faz é dar crédito “no momento em que a Palavra de Deus é falada” (Walther, 2005, p. 183). Trata-se de uma certeza que dá crédito à Palavra por sua *origem divina*. Como “o apóstolo Paulo diz em Rm 5.1: *Justificados, pois, mediante a fé, temos paz com Deus por meio de nosso Senhor Jesus Cristo. Paz objetiva, estabelecida através do derramamento do sangue de Cristo, existe antes de nossa justificação*” (Walther, 2005, p. 177). Precisamente nesse ponto está, na visão de Walther, a diferença fundamental entre o que considera como correto ensino cristão e o ensino das ‘seitas fanáticas’: “Não importa que outras doutrinas falsas elas possam ensinar. Todas elas têm esse triste erro em comum, que eles não confiam em Cristo e sua Palavra somente, mas confiam sobretudo em algo que toma lugar neles mesmos” (Walther, 2005, p. 185).

É isto que está faltando em todas as outras igrejas: Eles não creem que a redenção foi doada completamente, como presente, a todos os seres humanos. Eles imaginam que o Evangelho é apenas uma instrução a respeito do que a pessoa precisa fazer para ser reconciliada com Deus depois de ter sido reconciliada por Cristo. Isto é uma autocontradição (Walther, 2005, p. 327).

1.3.3 O racionalismo e as ‘teologias modernas’

A maior crítica contextual de Walther teve como alvo o que ele chamou, de forma generalizada, de ‘teologias modernas’. Como já dissemos, muitas vezes, em suas preleções, a referência se funde com o que ele tem em mente quando usa os termos ‘racionalismo’ ou ‘seitas fanáticas’. É difícil, portanto, distinguir as diferentes vertentes que, por vezes são citadas sem a devida distinção. É claro, não era propósito de Walther fazer um compêndio de diferentes doutrinas a fim de refutá-las uma a uma, mas alicerçar a sua visão de mundo. Seu propósito era delimitar as fronteiras do seu novo *sistema religioso*.

Em 13 de março de 1885, em sua vigésima segunda preleção, e em 10 de abril do mesmo ano, em sua vigésima quarta preleção, Walther faz uma certa distinção do que ele entende por ‘racionalismo’ e ‘teologias modernas’. O racionalismo presente na Igreja da Alemanha teria sido vencido, o problema agora eram as ‘teologias modernas’:

Aproximadamente cento e vinte anos atrás, o Racionalismo havia se tornado dominante na assim chamada Igreja Protestante na Alemanha. Era uma época da mais profunda ignomínia e humilhação que a nação nunca antes havia passado, como também do total desvio do Evangelho de Cristo. [...] Para que teólogos fossem reconhecidos, só precisavam de coragem e audácia suficientes para declarar as misteriosas doutrinas da cristandade

como erros de antigas épocas obscurecidas, que não eram esclarecidas, e, ao mesmo tempo, expor que as doutrinas de Deus a respeito da virtude e da imortalidade eram na realidade o verdadeiro cerne de toda a religião cristã.

[...] Louvor e graça sejam dados a Deus que aqueles tempos horríveis passaram – esperamos que para sempre! Após o feliz término das assim chamadas Guerras da libertação contra o monstro Napoleão I, algo como um ar espiritual primaveril repousou sobre a Alemanha. Multidões experimentaram um verdadeiro, maravilhoso despertar do sono mortal da descrença racionalista, e, entre eles, não eram poucos os ministros. Desde então, muitos pregadores começaram a descartar a moralidade pagã e insípida do Racionalismo e voltaram a pregar Jesus Cristo e a fé nele como único caminho para a salvação e a verdadeira paz do coração na vida presente. No entanto, é fato inegável que até mesmo os pregadores bem-intencionados estão confundindo Lei e Evangelho e, com isso, infligem um mal horrível aos seus ouvintes (Walther, 2005, p. 229).

Percebemos aqui a linha de raciocínio de Walther. O grande erro do racionalismo seria sua ênfase nas doutrinas das virtudes humanas. O Pietismo teria ajudado a resgatar o cerne do ensino cristão a respeito da salvação pela fé. Entretanto, esses mesmos pietistas, entre os quais ele mesmo se encontrava outrora, haviam caído em outro erro que agora Walther, em uma releitura, relaciona como uma falha na distinção entre Lei e Evangelho. Um erro no qual seu novo *sistema religioso* não poderia cair. Tendo isso em mente, e seguindo o objetivo de implantar nos corações dos futuros pastores do Sínodo “um verdadeiro horror da doutrina falsa” e um “santo desejo pela pura e salvadora verdade” (Walther, 2005, p. 37), Walther descreve o conflito com o racionalismo como parte da identidade do nascente *sistema religioso*:

Meus queridos amigos:

Durante o último quarto do século 18, o Racionalismo entrou na assim chamada Igreja Protestante com grande ímpeto. Nas salas de conferência das universidades, o assunto era mostrado como uma nova e grande luz aos jovens teólogos, que depois o pregavam ao povo como verdadeiro Cristianismo - Cristianismo purificado. Assim, o Racionalismo tornou-se gradualmente o tipo dominante da religião. A consequência inevitável foi que sumiu por completo a convicção de que não é indiferente a pessoa ser luterana ou reformada ou católica. O pequeno remanescente de cristãos sinceros que ainda acreditavam e confessavam abertamente que as Sagradas Escrituras são a Palavra de Deus, que Jesus Cristo é o Filho do Deus vivo, que o ser humano é justificado diante de Deus por fé em Cristo somente, estes poucos cristãos se davam a mão direita de fraterna comunhão, como pessoas salvas de um grande naufrágio, que, tendo visto a maioria de seus colegas passageiros afundarem na sepultura molhada, agora uns abraçam os outros com lágrimas de alegria nos olhos, apesar de terem sido completos estranhos até agora. Neste ponto dos acontecimentos, tinha de surgir em todos os corações o pensamento de que havia chegado o tempo de colocar um fim às abomináveis brigas eclesiais (assim eram chamadas as controvérsias doutrinárias) e de baixar as grades que separavam umas igrejas das outras. Especialmente as confissões deveriam ser removidas, porque, como portais de pedágio numa autoestrada, elas atrapalhavam o progresso. Para somar tudo, uma

grande união universal de igrejas, pelo menos das igrejas protestantes, deveria ser finalmente instituída.

Mas veja o que aconteceu! No ano de 1817, quando era para ser executado esse plano, Claus Harms, em quem ainda havia um pouco de sangue luterano, escreveu noventa e cinco teses contra o Racionalismo e a união das igrejas que ele pretendia que fossem uma (Seitenstück) parte ao lado das Noventa e cinco teses de Lutero. Nessas teses, ele disse aos defensores da união das igrejas: “Vocês propõem que a pobre empregada, a Igreja Luterana, fique rica através de um casamento. Não façam isso sobre a sepultura de Lutero. Se fizerem isso, entrará vida nos ossos dele e então - ai de vocês!” Essa gloriosa predição foi cumprida. Quando a união das igrejas de fato foi levada a efeito na Prússia, multidões de luteranos repentinamente despertaram de seu sono espiritual, lembraram que pertenciam à Igreja Luterana, e declararam que nunca abandonariam a fé de seus pais. De fato, *eles preferiram ser expulsos de seus lares, aprisionados e expatriados a consentir numa união da verdade com o erro, da Palavra de Deus com a palavra de homens, da Igreja verdadeira com igrejas falsas* [grifo nosso] (Walther, 2005, p. 291).

Entre os que *nunca abandonariam a fé de seus pais* estavam os imigrantes saxões que, agora na América, tinham diante de si, novos desafios.

Na introdução à vigésima segunda preleção, Walther fornece pistas sobre quais seriam esses novos desafios a serem enfrentados por aqueles que preferiram deixar sua pátria a *consentir numa união da verdade com o erro, da Palavra de Deus com a palavra de homens, da Igreja verdadeira com igrejas falsas*:

Para ser considerada inteligente, hoje em dia, é absolutamente necessário que a pessoa reconheça que a religião cristã é uma religião revelada de modo sobrenatural e a Bíblia, num sentido, é a Palavra de Deus, isto é, *até o ponto em que ela contenha a Palavra de Deus* [grifo nosso].

Através de que processo estes “crentes” contemporâneos adquiriram sua “fé”? Terá sido por um vivo conhecimento de sua miséria sob o pecado? Ou por uma intensa percepção de sua condição condenável e sua necessidade de redenção? Infelizmente, há pouquíssima evidência de que este tenha sido o caso. Um bom observador dificilmente pode obter qualquer outra impressão do que aquela de que eles *chegaram à sua fé através de especulação racionalista* [grifo nosso]. Essa é a razão por que quase todos rejeitam a inspiração verbal da Bíblia e criticam todos os livros da Bíblia, coisa que somente inimigos da Bíblia fariam. É claro, eles na verdade nem sabem que são inimigos da Bíblia. *Eles transformaram a religião cristã numa filosofia religiosa* [grifo nosso].

A Teologia moderna, quanto às suas qualidades essenciais, é algo total e absolutamente diferente da Teologia de antigamente. *Ela não pretende ser um sistema de fé, mas quer ser um sistema de ciência* [grifo nosso]. Teólogos modernos propõem que, a partir dos princípios do conhecimento humano, eles *são capazes de provar como verdade absoluta o que as pessoas comuns meramente creem* [grifo nosso].

Assim, nos teólogos modernos não há aquele medo que havia em Davi, quando ele disse: Arrepia-se-me a carne com temor de ti (Salmo 119.120). Uma reverência tal na presença da Sagrada Escritura dificilmente é encontrada em qualquer outro lugar. A Bíblia é, em quase todos os lugares,

tratada como as fábulas de Esopo. Estou falando a verdade quando digo isso. Mais tarde, quando vocês começarem a comparar os antigos teólogos com os modernos, verão que eu não exagerei. A ciência foi posta no trono, e a Teologia está sendo colocada sentada a seus pés, esperando as ordens da filosofia. Assim, tão logo alguém se torna proeminente num domínio da ciência que ainda não havia sido cultivado por mais ninguém antes, ele é imediatamente feito doutor em Teologia, como se a ciência ou aprendizado fossem idênticos à Teologia (Walther, 2005, p. 209-210).

Para os imigrantes alemães do Missouri, o liberalismo teológico vigente tanto na Europa como na América teria sido, portanto, deturpado e se afastado da teologia cristã tradicional e pura. Faltava-lhes o temor e reverência ao texto sagrado e sobrava orgulho e soberba racional a tal ponto de submeterem a teologia aos critérios de interpretação dados pela filosofia, o que acabava por transformá-la em um *sistema de ciência* e não um *sistema de fé*. A raiz profunda dos problemas das teologias modernas estaria nas ideias sinergistas que “colocaram veneno no Evangelho, negaram o Senhor Jesus Cristo e fizeram com que sua graça não tivesse efeito” (Walther, 2005, p. 232). Ao se apropriar dessas ideias, elas estariam confundindo Lei e Evangelho e colocando a fé como produto da ação humana. Nessa visão, a fé poderia ser incitada/estimulada pela Lei e não simplesmente de forma passiva, como defendia Walther, pela graça do Evangelho:

Esta abominável confusão de Lei e Evangelho é praticada da forma mais grosseira pelos racionalistas. Há pregadores racionalistas que consideram o Evangelho uma doutrina perigosa, uma doutrina que faz com que os homens se sintam seguros em seus pecados, relutantes e sem vontade de querer ser piedosos, porque estão constantemente ouvindo que uma pessoa é justificada e salva pela fé somente. Para tornar as pessoas piedosas, eles pregam a ética com grande seriedade (Walther, 2005, p. 334).

É interessante observar, como lembra Pelikan na introdução da edição brasileira de *A Correta distinção entre Lei e Evangelho*, que em determinado plano a polaridade entre Lei e Evangelho adotada de Lutero foi justamente a maneira que Walther encontrou para colocar um contraste entre a teologia como um *sistema de fé* e a teologia como um *sistema de ciência* (Wissenschaft) e, claro, de ele, de alguma forma, relacionar a sua forma de fazer teologia aos princípios do conhecimento humano. Para Walther, a centralidade do tema se justifica também porque tal distinção seria uma forma de resolver definitivamente o ‘enigma’ que tornaria a Escritura “aparentemente tão cheia de contradições” (Walther, 2005, p. 26):

Num lugar, a Bíblia oferece o perdão a todos os pecadores; em outro lugar, o perdão é retido a todos os pecadores. Numa passagem, a vida eterna é oferecida livremente a todos os seres humanos; em outra, requer-se que façam alguma coisa pessoalmente para que possam ser salvos. Esse enigma é resolvido, quando refletimos no fato de que nas Escrituras há duas doutrinas inteiramente diferentes entre si, a doutrina da Lei e a doutrina do Evangelho (Walther, 2005, p.26).

Para o dogmático professor de teologia, a correta distinção entre Lei e Evangelho

seria “requisito para um bom e verdadeiro conhecimento das Escrituras Sagradas”, pois, “onde quer que essa compreensão esteja faltando, toda Escritura permanece um livro fechado a sete selos” (Walther, 2005, p. 70). Assim, ainda que Walther deixe claro que não pretende realizar um estudo sistemático, o que ele constrói acaba sendo um tipo de *sistema teológico* baseado na premissa básica da *não contradição* e *inerrância* dos textos canônicos da Bíblia desde que lhe seja aplicada corretamente a distinção proposta. Em suas preleções ele deixa implícita a ideia de que sua teologia se distinguiria das demais, mostrando que seu trabalho foi, de fato, propor uma renovada leitura e compreensão da teologia luterana como uma alternativa em meio ao turbulento contexto no qual os questionamentos, especialmente das teologias modernas e liberais, cada vez mais iam se infiltrando nos corredores do Sínodo. Nessa perspectiva torna-se evidente que a obra waltheriana é menos uma *herança* luterana, e mais, um produto de um *sistema religioso* que, desde suas origens, reagiu de forma defensiva no atrito com as diferentes tendências sociais e teológicas na modernidade.

Uma última observação que se faz necessária aqui é que Walther não pretendia que seu *sistema religioso* fosse considerado o último baluarte da verdade bíblico-luterana contra a teologia moderna ou o espírito racionalista – apesar de, por vezes, isso ser lido nas entrelinhas. Em sua vigésima tese ele defende que “a Palavra de Deus não é aplicada corretamente quando se faz com que a salvação de uma pessoa dependa de sua filiação a uma Igreja ortodoxa visível” (Walther, 2005, p. 292). Segundo ele, ao se fazer isso, anula-se a doutrina da justificação pela fé pois, “Tão logo vocês acrescentarem a qualificação ‘única que salva’ à Igreja Luterana, vocês deixam da doutrina da justificação por graça pela fé em Jesus Cristo e confundem Lei e Evangelho” (Walther, 2005, p. 298). “[...] longe de nós esse fanatismo abominável [...] a Igreja verdadeira estende-se por todo o mundo e pode ser encontrada em todas as seitas” (Walther, 2005, p. 292). Apesar disso, para Walther, “a Igreja Luterana de fato é a Igreja visível verdadeira; no entanto, somente neste sentido, de que ela possui a pura e inalterada verdade” (Walther, 2005, p. 298).

1.4 ATRITOS NO SISTEMA RELIGIOSO MISSOURIANO DO SÉCULO 20

Na virada e nas primeiras décadas do século 20 o protestantismo norte-americano estava passando por um período de intensas transformações. De predominantemente rural os EUA já estavam próximos de ter a maior parte de sua população vivendo em zonas urbanas. Inevitáveis conflitos entre a moral religiosa e as benesses do desenvolvimento tecnológico e da prosperidade econômica das classes médias urbanas foram surgindo. O aumento no número de imigrantes também fomentava o ambiente de pluralidade. Diante disso, alguns segmentos do protestantismo norte americano passaram a ver no estilo de vida mais livre e urbano um enorme perigo para seus valores religiosos tradicionais. Se até essa época o protestantismo marcava a identidade e herança nacional norte-americana, aos poucos começou a haver uma maior separação entre espaço público, o mundo do trabalho e a esfera religiosa (Rocha, 2017). Max Weber (1982) via, nesse contexto, o Ocidente moderno sendo marcado por um crescimento do processo de secularização na qual a religião perdia, gradativamente, seu poder de controle sobre as instituições, sobre a regulação do dia a dia e era substituída por instituições de caráter laico. A religião já não era mais a metanarrativa integradora dos diversos setores do sistema social.

É importante relembrar aqui que foi durante a segunda metade do século 19 que o mundo todo presenciou o surgimento dos conflitos abertos entre as visões científicas e religiosas de mundo. Até meados do século 19 “ciência e religião não eram ‘entidades independentes’ que podiam sustentar alguma relação positiva ou negativa entre si” (Harrison, 2007, p. 6). A concepção de natureza como obra criada por um ser divino não entrava em choque com o pensamento da época em que “história natural e filosofia natural eram frequentemente buscadas por motivos religiosos, baseavam-se em pressupostos religiosos e, à medida que eram consideradas legítimas formas de conhecimento” (Harrison, 2007, p. 5). Entretanto, especialmente a partir da publicação, em 1859, de *Origin of Species* de Charles Darwin essa harmonia entre *verdades reveladas* e *verdades científicas* foi abalada. O processo de secularização se intensificou ainda mais nas primeiras décadas do século 20 quando muitos líderes religiosos passaram a perceber uma crescente aversão, ou simples desinteresse das pessoas por questões doutrinárias. Nesse ínterim, os valores do liberalismo teológico melhor responderiam aos anseios da crescente classe média urbana individualista, fascinada pelo avanço científico e pelo desenvolvimento econômico. Juntando-se o racionalismo, individualismo, urbanização, desenvolvimento econômico e tecnológico, esse período da história norte-americana (últimos anos do século 19 a meados de 1920) ficou conhecido como *Progressive Era* (Rocha, 2017).

Reações a esse ambiente pluralista e secular foram sentidas com grande ímpeto no protestantismo norte-americano. A primeira reação mais incisiva surgiu com os presbiterianos do Seminário Teológico de Princeton. A preservação das tradições calvinistas fazia parte da própria *identidade étnica* desse grupo. Nessa época foi adotada, entre os presbiterianos, a *Confissão de Fé de Westminster* e seus catecismos maior e menor. A *Confissão* deveria ser aceita e ensinada como a fiel exposição do ensino bíblico em oposição a certas correntes, dentro do próprio presbiterianismo influenciadas pelos movimentos de avivamento, que defendiam uma interpretação menos dogmática desses símbolos de fé (Rocha, 2017). Esse tipo de movimento de retorno aos antigos artigos de fé também foi observado em outras denominações. No ápice da modernidade do século 19, essas igrejas reagiram de forma conservadora aos rumos liberais²⁴ que tomava a cultura ocidental, e retornaram “à teologia dos séculos XVI e XVII, a fim de assentar sua identidade confessional sobre bases ortodoxas” (Huff Jr., 2009, p.25).

Arelado a esse movimento de retorno às antigas confissões, o forte apego à Bíblia como Palavra inspirada e inerrante se fez notar. “Havia uma forte tradição nos Estados Unidos de que a Bíblia nas mãos das pessoas comuns tinha muito mais valor do que qualquer grau de educação” (Mardsen, 2006, p. 212). Quando confrontados com evidências científicas e a crescente popularidade da teoria da evolução darwinista, muitos críticos bíblicos deixaram de acreditar na literalidade da criação em seis dias como relata Gênesis. A doutrina do pecado original também já não era mais vista como uma consequência da desobediência de um casal, e, por isso, Adão e Eva passaram a ser considerados protótipos da humanidade. Além disso, para esses estudiosos liberais, o

²⁴ “O que os conservadores entendiam (e ainda entendem) como liberalismo ou modernismo teológico, na realidade, era algo extremamente multifacetado e englobava escolas e tradições teológicas que, inclusive, se opunham entre si. Teólogos com influência do romantismo, pensadores da ‘esquerda hegeliana’, neo-kantianos, liberais propriamente ditos e, posteriormente, neo-ortodoxos, barthianos etc. recebiam o mesmo rótulo: modernistas (ou liberais)” (Rocha, 2017, p. 104-105).

dilúvio do qual Noé escapou, não teria cobrido ‘todos os altos montes da terra’ e Jonas não teria sido realmente engolido por um ‘grande peixe’. Quando estes e outros questionamentos a respeito da autenticidade, literalidade, autoria e historicidade dos textos bíblicos foram feitos pela teologia liberal, muitos teólogos viram na defesa da *inerrância* do texto bíblico a resposta *ortodoxa* e/ou *conservadora* a ser defendida. A infalibilidade, a imaculada concepção, o nascimento virginal, a visita dos *sábios do Oriente*, a morte expiatória na cruz e a ressurreição corporal de Jesus além da realidade objetiva dos milagres eram verdades a serem defendidas por aqueles que se viam diante de uma *falsa ciência* que não mais incluía Deus em suas equações. Os ataques à *sã doutrina* deveriam ser rechaçados, pois, no entendimento dos conservadores, o liberalismo teológico poderia ser qualquer coisa menos o *cristianismo legítimo* (Rocha, 2017) e, por isso, “uma fé bíblica literal” seria, como se afirmou na revista *TIME* de Edição de 30 de dezembro 1974, “uma questão de honra” (*TIME*, 1974, s/p).

Um marco nessa luta seria o lançamento de *The Fundamentals: a testimony to the truth*, uma coletânea de 12 volumes lançados entre os anos de 1910 e 1915, que continham artigos de teólogos conservadores que visavam refutar os *erros do modernismo teológico* reafirmando os ‘pontos inegociáveis da fé cristã autêntica’. Dois cristãos devotos, os irmãos Lyman e Milton Stewart que fizeram fortuna com a indústria do petróleo no sul da Califórnia, financiaram o projeto. Na apresentação de cada volume se dizia que “dois inteligentes e devotos leigos cristãos bancaram as despesas [da publicação], porque acreditam que é chegada a hora de uma nova afirmação dos fundamentos” (apud Rocha, 2017, p. 123-124). Três milhões de exemplares foram enviados gratuitamente a para pastores e líderes religiosos norte-americanos. Os autores eram, em sua maioria, batistas e presbiterianos, mas não havia uma unidade doutrinária entre eles (Rocha, 2017). As perspectivas teológicas dos textos do *The Fundamental* eram variadas alinhando-se tanto ao Pietismo e Evangelicalismo – caracterizados pela ênfase à *experiência religiosa* – quanto aos herdeiros da teologia de Princeton que priorizavam a *pureza doutrinária* com maior ênfase do que a experiência. Apesar das disparidades entre os textos e autores, a publicação visava, de forma geral, a reafirmação da autoridade da Bíblia e do cristianismo frente aos ataques da crítica e da ciência modernas. Partindo do princípio da *inerrância* do texto sagrado, os artigos do *The Fundamental* falavam da necessidade de harmonia entre conhecimento e Bíblia pois, segundo eles, “a simples instauração do conflito entre fé e ciência já é suficiente para a conclusão de que se está na presença da ciência falsa” (Vasques Filho, 2002, p. 118).

Para Marsden (2006, p. 119), ao contrário do que se possa pensar, *The Fundamentals* não foi o grande sucesso nem causou a repercussão pública que os irmãos Stewart esperavam. Ainda assim, foi capaz de mobilizar muitos religiosos por todo o país. Movimentos de contestação ao *modernismo teológico* e em defesa da *inerrância* do texto bíblico se alastraram. O conflito entre as duas correntes se acirrou e vários professores e pastores, de parte a parte, sofreram processos internos, foram destituídos de suas cadeiras nos seminários e muitos deles expurgados de suas igrejas.

No *sistema religioso missouriano* também ocorreram movimentos de contestação ao *modernismo teológico* e em defesa da *inerrância bíblica*. O atrito com o ambiente estimulou reações e mudanças estruturais. Em 1932, por exemplo, o Sínodo de Missouri adotou uma nova posição doutrinária, a *Brief Statement of the Doctrinal Position of the Missouri Synod* [Breve Declaração da Posição Doutrinária do Sínodo de Missouri] de Franz Pieper (1904; 1932). O texto da *Brief Statement* é, em suma, uma

sucinta defesa da *teologia ortodoxa* e, a julgar pelo pelo ambiente teológico plural da época em que foi redigido, resultado de *irritação com ambiente*. Franz Pieper (1852-1931) assumiu a cátedra de Teologia Dogmática no *Concordia Seminary* em 1878 e, em 1887, a direção do educandário. Entre 1899 e 1911 serviu como presidente do SM. Segundo Wilson (2018), Franz acreditava numa *teologia imutável* e, por isso, não produziu muitas novas compreensões teológicas, mas, basicamente, reproduziu e adaptou os temas da Ortodoxia Luterana do século 17 como o fizera seu mentor, Carl F. W. Walther. Os três volumes da *Christian Dogmatics* de Pieper incluem inúmeras citações, tanto no texto quanto nas notas de rodapé, de Johann Gerhard, Johannes Quenstedt, Abraham Calov e outros teólogos ortodoxos além, é claro, de Martinho Lutero e Carl F. W. Walther. Seu esforço concentrou-se em prosseguir com o plano de Walther de preservar na *Nova Sião* aquilo que seria a verdadeira Igreja Luterana. Ele queria garantir que o *sistema religioso missouriano* permanecesse fundamentado nas mesmas bases confessionais em que havia sido gestado.

Em 1931, ano do falecimento de Franz Pieper, o *Sínodo de Missouri* contava com mais de 1,1 milhão de membros servidos por clérigos que foram treinados em uma teologia que ensinava que, “como as Escrituras Sagradas são a Palavra de Deus, não é preciso dizer que elas não contêm erros ou contradições, mas que são em todas as suas partes e palavras a verdade infalível, também naquelas partes que tratam de assuntos históricos, geográficos e outros assuntos seculares. João 10:35” (Pieper, 1932, p. 1). A Igreja de Pieper deveria, ainda, preservar seu *caráter ortodoxo*. Para ele,

O caráter ortodoxo de uma igreja é estabelecido não por seu mero nome, nem por sua aceitação externa e assinatura de um credo ortodoxo, mas pela doutrina que é realmente ensinada em seus púlpitos, em seus seminários teológicos e em suas publicações. Por outro lado, uma igreja não perde seu caráter ortodoxo através da intrusão casual de erros, desde que sejam combatidos e eventualmente removidos por meio da disciplina doutrinária²⁵, Atos 20:30; 1 Tim. 1: 3 (Pieper, 1932, p. 8).

Estas e outras colocações de Pieper tornaram-se populares a ponto de, no início do século 20, boa parte dos pastores de LCMS se descreverem como *pieperianos*. Havia entre eles uma convicção generalizada de que conservar seu *caráter ortodoxo* combatendo o erro e proclamando a verdade seria sua tarefa primordial. Assim, professores e pregadores se sentiram compelidos a usar as frases, palavras e expressões herdadas e aceitas pelo *Sínodo: Inerrância; Inspiração verbal plena* entre outras (Meyer, 1965).

Uma das principais preocupações de Pieper e dos *pieperianos* era com a teologia promovida pela *Escola de Erlangen* considerada por eles como um tipo de *teologia moderna* perniciosa. Nos escritos, palestras e sermões de Pieper o tema era recorrente.

²⁵ Na LCMS e também na IELB, na prática nenhum indivíduo, mesmo formado teologicamente em instituição oficial de ensino e ordenado ao ministério tem a autonomia para se pronunciar teologicamente acerca de algum tema, ou de algum modo que escape ao usualmente pregado. São as Comissões de Teologia (CTREs) que têm a prerrogativa de se pronunciar sobre tópicos ‘diferentes’, ou ‘novos’. A isso diz respeito a disciplina doutrinária de Pieper. Anos mais tarde, já no auge da controvérsia fundamentalista-modernista os *moderados* argumentariam que não tiveram a oportunidade de uma disciplina doutrinária, mas que Preus e os conservadores teriam usado de política e autoritarismo para resolver a questão.

A Igreja Militante, acreditava ele, deveria se engajar na luta contra a falsa doutrina. Os nomes de muitos teólogos de *Erlangen* são citados na *Christian Dogmatics*. Mas a principal crítica de Pieper direcionava-se Johannes Christian Konrad von Hofmann (1810-1877), cuja teologia o dogmático chamou de *Ego Theology* ou *Subjective Theology* e a relacionou com a teologia de Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Hofmann, antes de Schleiermacher, teria incentivado teólogos a treinar seu próprio ego teológico e a “ignorar completamente não apenas o que a Igreja ensinou, mas também o que é o ensino da Escritura” (Pieper, 1950, p. 187). Para Pieper,

Foi Schleiermacher quem, no primeiro quarto do século passado, vendeu ao mundo teológico esta teologia de “autoconfiança” (Selbstgewissheit). [...] Alunos e admiradores de Schleiermacher foram encontrados até mesmo no que é conhecido como o grupo “confessional luterano”. “Todo o trabalho dogmático da Igreja do século XIX seguiu”, como Seeberg aponta, “as diretrizes estabelecidas por Schleiermacher” (loc. Cit., P. 84). Isso se aplica, e particularmente, ao que é conhecido como Teologia Erlangen”. Essa escola se sustenta completa e inalteravelmente na teologia da autoconfiança. Hofmann declarou que a consciência cristã “não olha para a Igreja nem para as Escrituras para a certificação primária e real de sua verdade, mas repousa em si mesma e tem uma certeza imediata da verdade; tem dentro de si o Espírito de Deus para certificar-se da verdade”. E Frank diz: “Tratamos da essência central e específica da certeza cristã, onde nenhuma autoridade vinda de fora, mas o cristão determina pessoalmente a base e a validade de sua certeza” (Pieper, 1950, p. 113ss).

Em outro trecho da *Christian Dogmatics* Pieper critica o “Reformador da igreja do século 19” porque “Schleiermacher não levou, como o reformador do século 16, a teologia de volta às Escrituras, mas ao pântano do racionalismo emocional [...] a autoconsciência piedosa do sujeito teologizante, a experiência cristã, etc.” (Pieper, 1950, p. 267). Pieper também se opunha fortemente ao uso da crítica histórica para decidir o que seria essencial ou não essencial na religião cristã. Assim, o grande esforço de Pieper foi na tentativa de refutar a ideia de que as Escrituras seriam palavras humanas e, portanto, sujeitas à crítica histórica.

Alguns professores do *Concordia Seminary*, mais tarde, já durante o período mais crítico do episódio que levou ao *Seminex*, expuseram suas percepções sobre Pieper. Erwin Lueker e Edward Schroeder, por exemplo, acreditavam que Pieper não teria, de fato, transmitido a tradição de Walther de forma precisa. A importância do tema da *justificação pela fé* teria sido abordada em desequilíbrio em comparação com o tema das *Escrituras*. Lueker (1972) chama a atenção para o fato de que Pieper, no volume 1 de sua dogmática, deu considerável ênfase à doutrina das Escrituras – mais de 200 páginas (páginas 233-444), mas que para *justificação pela fé*, Pieper usou apenas 66 páginas no volume 2 (páginas 606-672). Lueker também achou impróprio que Pieper tenha começado seu *Brief Statement* com um artigo sobre as Escrituras, e que ele deveria ter seguido o padrão da Confissão de Augsburg e começado com um artigo sobre Deus. Em vista disso e outras questões, Lueker achava que Pieper e alguns outros teólogos do *Sinodo de Missouri* se identificavam com os fundamentalistas em suas lutas contra os liberais (p. 11). Edward Schroeder, por sua vez, também suspeitava da direção teológica de Pieper. No início do seu ministério, ao palestrar sobre Walther e *A Correta distinção entre Lei e Evangelho*, Pieper teria dito que “Quem não acredita que todas as

Sagradas Escrituras são a Palavra de Deus desistiu do fundamento do cristianismo” (apud Wilson, 2018, p.77). Para Schroeder, entretanto, Walther fora bem claro sobre a única doutrina pela qual a Igreja permanece ou cai; era o princípio material da justificação.

Pieper e o Sínodo de Missouri dessa época podem ser arrolados entre os *fundamentalistas* em razão de suas afirmações a respeito da inerrância bíblica e seu combate às *teologias modernas*. Entretanto, como lembra Wilson (2018), os *pieperianos*, apesar de simpatizarem com a ideia e com o espírito do movimento, tinham dificuldades em aceitar o rótulo de *fundamentalistas*. Como a revista *TIME*, na edição de 30 de dezembro de 1974, afirmaria a respeito dos *missourianos* da década de 1970, também os *pieperianos* eram “eruditos demais para serem [chamados de] fundamentalistas, [e] fundamentalistas demais para a maioria dos estudiosos cristãos convencionais” (*TIME*, 1974, s/p). Os *fundamentalistas* teriam reconhecido essa distinção e referiram-se aos *missourianos* como *ortodoxos*²⁶. Assim, embora tenha se identificado com os *fundamentalistas* no propósito de combater as *teologias modernas* e na defesa da *inerrância bíblica*, o *sistema religioso missouriano* tentou permanecer operacionalmente fechado em suas estruturas de plausibilidade. Esse fechamento, entretanto, não impediu a eclosão de controvérsias teológicas em seu interior.

1.4.1 A controvérsia que culminou no *Seminex*

Após a morte de Franz Pieper iniciou-se, no *Sínodo de Missouri*, uma era de maior moderação (Meyer, 1965). Nessa época, enquanto o inglês superava o alemão como a linguagem mais utilizada no Sínodo, diálogos relativos à comunhão e união com outros sínodos luteranos foram intensificados culminando com uma declaração chamada de *Resoluções de St. Louis*. O documento celebrava a busca, ainda que modesta, por comunhão com outras Igrejas luteranas norte-americanas, especialmente a *American Lutheran Church (ALC)*. Na década de 1930, representantes da LCMS e da *United Lutheran Church in America (ULCA)*²⁷ se reuniram para discutir o assunto. Entretanto, após duas reuniões – em 1936 e 1938 – os esforços terminaram com o SM reafirmando a *inspiração verbal* e a *inerrância bíblica* alegando que a ULCA teria negado que a Bíblia fosse a Palavra de Deus (Wilson, 2018).

Enquanto o SM trabalhava para cumprir as *Resoluções de St. Louis* sobre a comunhão de púlpito e altar com a *American Lutheran Church (ALC)*, uma série de questionamentos aconteciam. A partir de setembro de 1945, após a Convenção de Saginaw, Michigan, em 1944, um grupo de 44, em sua maioria pastores e professores, compôs 12 teses e ensaios sob o título *Speaking the Truth in Love* (Falando a Verdade em Amor). Esse material foi enviado a aproximadamente 3.500 pastores do Sínodo. Como os 44 viram resistência e retrocesso no trabalho de fusão com a ALC, concluíram

²⁶ Paul Tillich em um comentário no qual inclui todos os protestantes ortodoxos afirma que era uma pena que a ortodoxia e o fundamentalismo tenham sido misturados. A ortodoxia, segundo ele, não tinha nada parecido com o passado pietista ou revivalista dos americanos fundamentalistas. Ortodoxia teria, segundo Tillich, pouca relação com o fundamentalismo, mas teria forte relação com a Escolástica.

²⁷ Em 1962 a ULCA tornou-se parte da nova Lutheran Church in America (LCA). Em 1º de janeiro de 1988, a LCA juntou-se à American Lutheran Church e a Association of Evangelical Lutheran Churches para formar a *Evangelical Lutheran Churches in América (ELCA)*, que é hoje o maior grupo luterano nos Estados Unidos.

que havia muita relutância no SM em se afastar de suas antigas tradições (Wilson, 2018). Pouco tempo depois, em 1948, Theodore Graebner, professor de Filosofia e Novo Testamento no *Concordia Seminary* distribuiu, em particular, um artigo no qual questionava se, quando surgem problemas, o Sínodo realmente investigava o que a Escritura Sagrada dizia:

Missouri olha para o passado e consulta o que Lutero, Walther, Pieper e os primeiros vinte volumes de *Lehre und Wehre*²⁸ disseram. Missouri supõe que todos os pronunciamentos destes antigos foram infalíveis e que aqueles que se desviam deles seriam apóstatas. [...] Por isso [...], há uma necessidade urgente de alguém que tem tempo (eu não) de psicanalisar o Sínodo do Missouri (Graebner, 1965, p. 88-89).

As *Resoluções de St. Louis* e as discussões a respeito do ecumenismo, o protesto dos 44, os escritos de Graebner bem como as reações positivas dentro do sínodo e no *Concordia Seminary* aos escritos de Werner Elert (1885-1954) – que remetiam à escola de teologia de Erlangen que Pieper opôs-se tão fortemente – eram, na verdade, indícios de que algo maior estava prestes a eclodir. Conforme Wilson (2018), entre os anos 1958 e 1959, durante a chamada *Golden Era* no *Sínodo de Missouri*, tudo levava a crer que os moderados conseguiriam transformar a Igreja. Vários alunos que obtiveram o grau de mestrado no *Concordia Seminary* seguiram seus estudos em doutorado em Harvard e retornaram ao seminário com novas perspectivas que consideravam o ferramental histórico-crítico.

Conforme Wilson (2018), a primeira introdução formal do método crítico histórico ao corpo docente do *Concordia Seminary* ocorreu em fevereiro de 1958 por meio de Martin H. Scharlemann (1910-1982) e Horace Hummel (1928-2021). O artigo de Scharlemann intitulado *Notes on the Valid Use of the Historico-Critical Method* era uma introdução ‘cautelosa e conservadora’ aos objetivos da crítica histórica. Scharlemann e Hummel argumentavam que algumas das proposições do método eram agnósticas e incrédulas, mas que isso não o anulava e que, se o método fosse usado de uma ‘forma conservadora’, poderia ser muito útil já que, na opinião deles, nenhuma doutrina da Igreja Luterana estaria em jogo.

Scharlemann ainda escreveria a respeito da *inerrância* das Escrituras, sobre a Bíblia como *registro*, *testemunha* e *meio*, e sobre *revelação* e *inspiração*. Para o professor, quando o conhecimento é entendido como uma aquisição de fatos e verdades, como no caso da Escolástica, a Bíblia se torna um mero livro de informações e perde seu caráter de testemunha. Segundo Scharlemann, a própria ideia de *verdade* como *exatidão factual* se desenvolveu tardiamente na história. Por isso, argumentava ele, “Chegou a hora de insistir que a palavra *inerrância* é usada inadequadamente para as Escrituras. [...] Um termo mais preciso e menos obscuro para usar é *confiável*, que se refere à total confiabilidade de Deus em manter suas promessas” (apud Wilson, 2018, p. 69). Declarações como essas abalaram os debates da Convenção Nacional do sínodo realizada em San Francisco em 1959. É evidente que a aprovação de uma resolução, durante essa convenção, que concedia ao *Brief Statement* de Franz Pieper uma autoridade *ao lado*, *mas não igual* às Escrituras e às Confissões luteranas (Burkee, 2011) deve ser entendida como uma reação conservadora diante do clima gerado.

²⁸ Primeiro jornal teológico do Sínodo de Missouri lançado em 1844.

A política eclesiástica tratou de apaziguar os ânimos. Enquanto o então presidente do *Sínodo de Missouri*, John William Behnken e outros líderes sinódicos perturbaram-se com o surgimento da *nova teologia* em seu meio e desejavam disciplinar Scharlemann, Ottomar Fuerbringer, então diretor do seminário o defendeu. Por fim chegou-se a um acordo e Scherlemann apresentou uma retratação reafirmando sua crença na infalibilidade dos textos bíblicos (Wilson, 2018). Entretanto, o professor Teologia Sistemática Robert Preus não deixaria passar a oportunidade e questionou o corpo docente sobre o uso do termo *confiável* no lugar de *inerrante*. Em um artigo do *Concordia Theological Monthly* de novembro de 1961, intitulado *Walther and the Scriptures*, Preus apontou que a intenção do primeiro presidente sinodal ao usar o termo *inerrante* não era dizer que as Escrituras seriam meramente *confiáveis* ou que as Escrituras são *a verdade* no sentido de conduzirem os cristãos a Cristo *sem erros*. Em seu artigo, Preus afirmou ainda que Walther teria desejado dizer o que a Igreja sempre teria dito, ou seja, que todas as declarações na Bíblia são verdadeiras. A Convenção Nacional ocorrida em Detroit, Michigan, em 1965, em sua resolução 2-01 concordaria com Preus e reafirmaria “a lealdade Inabalável às Escrituras como a Palavra de Deus Inspirada e Inerrante” apelando para a que o Sínodo, “com fervor e penitência, ore ao Senhor da igreja para nos manter fiéis na verdade de sua Palavra, nos preservar de todo erro e misericordiosamente remover qualquer erro que surja entre nós” (CP, 1965, p. 94).

As tensões internas foram significativamente intensificadas a partir de 1962. Naquele ano a *Concordia Publishing House* supervisionou a tradução do primeiro volume do *Morphologie Des Luthertums* de Elert. O livro, que na versão em inglês recebeu o título *The Structure of Lutheranism* (A Estrutura do Luteranismo), não agradou os conservadores. Além disso, em 1966, o Sínodo de Missouri, juntando-se a três outras Igrejas Luteranas norte-americanas fundou o *Conselho Luterano nos Estados Unidos da América* (LCUSA) e, em 1969 a LCMS a ALC finalmente declararam comunhão de púlpito e altar. Porém os conservadores não ignoraram nada disso. Movimentos contrários eram perceptíveis no sentido de contestar a direção *moderada* assumida pela direção do Sínodo. Resoluções convencionais durante a década de 1960 enfatizavam a necessidade e um retorno ao entendimento bíblico tradicional.

Uma importante ferramenta para os propósitos conservadores foi a revista *Lutheran News*, fundada em 1962, e que, em 1968, passou se chamar *Christian News*. Herman Otten (1933-2019) foi seu fundador e editor. Sendo ele um conservador convicto e crítico ferrenho, adorava atacar por meio de seu periódico tudo o que considerava como falso ensino bíblico. Burkee (2011) credita a Otten – a “figura mais infame” (Burkee, 2011, p. 8) – uma incrível influência no Sínodo por sua atuação à frente do periódico. Como o próprio Otten, Burkee acredita que a cobertura feita pelo *Christian News* seria fundamental para o desfecho, em 1974, do episódio do *Seminex*. Para Burkee:

O progenitor do movimento [chamado de “*Great Lutheran Civil War*”] foi Herman Otten. Embora grupos de dissidentes resmungões protestassem contra o liberalismo na Igreja durante os anos 1950 e início dos anos 60, Otten tornou isso uma causa célebre entre alguns clérigos do Missouri. O porta-voz de Herman Otten, *Christian News*, foi o porta-voz do movimento nos anos seguintes ao seu lançamento em 1962. Ele definiu o conservadorismo para o Sínodo do Missouri, criou um sentimento de crise

[...]. Apelidado de “Jacob's Ladder” [Escada de Jacó] após a eleição de Preus em 1969, o *Christian News* se tornou uma fonte constante de desconforto para os líderes do LCMS. Os conservadores, ou amavam Otten, ou o odiavam, mas todos dependiam dele. Otten e aqueles que o amavam eram frequentemente relegados por aqueles que o odiavam à extrema direita do Missouri. As páginas do *Christian News* estavam cheias de ataques tanto contra o comunismo, feminismo e protesto pelos direitos civis quanto contra o liberalismo teológico (Burkee, 2011, posição 27).

Ainda em 1965 o Dr. Arthur Carl Piepkorn, Professor de Teologia Sistemática, escreveu na edição de setembro do periódico *Concordia Theological Monthly* que as Escrituras e os símbolos luteranos não usam o termo *inerrância*. Para ele, a Igreja antiga e os reformadores luteranos afirmam, isso sim, a correção e adequação das Escrituras para a salvação e a vida cristã. Além disso, conforme Piepkorn, foi só no século 17 que Quenstedt descreveu o cânone da Escritura como infalivelmente verdadeiro, livre de falsidade e até mesmo do menor erro. Piepkorn explicaria ainda que *inerrância* quando aplicada literalmente, resultaria em uma ‘deificação’ da revelação escrita e, ainda mais, não garantiria a ortodoxia.

Nessa mesma época a Universidade de Valparaíso, Indiana, também sentia o atrito das teologias modernas. O Dr. Otto Paul O. P. Kretzmann (1901-1975), graduado no *Concordia Seminary* e um dos 44, foi reitor da universidade entre 1940-1968. Ele conheceu Werner Elert em uma viagem à Alemanha e declarou que a teologia de Elert era o que ele queria para sua instituição de ensino. Até então a teologia oferecida na universidade seguia de acordo com a *Brief Statement* de Pieper, mas Kretzmann desejava mudanças. Com o incentivo do professor Jaroslav Pelikan, os alunos do *Concordia Seminary*, Robert C. Schultz, Richard P. Baepler e Edward H. Schroeder tornaram-se alunos de intercâmbio em 1952-53 e estudaram diretamente com Elert em Erlangen, Alemanha, e foram nomeados para o corpo docente de Valparaíso na década de 1950. Kretzmann e seu novo corpo docente promoveu a *Promising Tradition* [Tradição Promissora] que era uma releitura de *Lei e Evangelho* de Walther sem qualquer referência aos escritos de Pieper e desconsiderando a inspiração literal (Wilson, 2018).

Uma importante reação conservadora diante do que estavam vivendo o *Concordia Seminary* com Scherlemann e Piepkorn, e Valparaíso com Kretzmann, Schultz e os demais, viria em 1966 com o Dr. John Warwick Montgomery. Foi ele quem cunhou a expressão *Law-Gospel Reductionism* que mais tarde seria abreviada para *Gospel Reductionism*. Os dois volumes da obra tratavam da crise que os luteranos estavam enfrentando no sínodo e foi muito bem recebida pelos conservadores. *Gospel Reductionism* se apoiava na visão de que, tanto Valparaíso como o *Concordia Seminary*, estavam tendo problemas com o *terceiro uso da lei* (a lei como norma) ao reduzirem a mensagem bíblica ao Evangelho (Wilson, 2018). A Convenção Nacional de 1973 realizada em Nova Orleans, Louisiana, condenaria essas visões teológicas (CP, 1973, p. 135-139).

É curioso observar, como lembra Wilson (2018), que entre 1959 e 1973, em cada uma das convenções nacionais da Igreja foi aprovada ao menos uma resolução doutrinária relacionada às Escrituras, à autoridade bíblica ou ao método histórico-crítico. Foi a duras penas, portanto, que o SM entendeu que havia uma discrepância importante na forma de leitura bíblica dentro do próprio sínodo. O crescente uso do método

histórico-crítico estava no centro das controvérsias sinodais e, por isso, em 1971, a convenção solicitou à *Commission on Theology and Church Relations* (CTCR) uma avaliação do método. Em março de 1973 a CTCR apresentou ao Sínodo as seguintes resoluções e recomendações:

- 1) Que rejeita e repudia como oposta à sólida teologia luterana e como prejudicial ao Evangelho qualquer visão da Bíblia e método de interpretá-la que relacione a história com a produção dos escritos sagrados de forma a diminuir seu “*not-of-this-world*” [não deste mundo] e privá-los de sua autoridade divina;
- 2) Que assegure aos membros do Sínodo que o Sínodo ainda adere fielmente à sua posição histórica de que as Escrituras são a própria Palavra inspirada, inerrante e autorizada de Deus para todas as questões de doutrina e prática;
- 3) Que convoca seus oficiais responsáveis a implementar evangelicamente as disposições da Constituição e dos Estatutos do Sínodo, que se destinavam a garantir que em todas as instituições sob o controle do Sínodo esta posição seja sustentada e preservada;
- 4) Que implore aos pastores, professores e congregações do Sínodo, pela misericórdia de Deus, que continuem a defender a posição do Sínodo (CTCR, 1973, p. 19).

Mas não seria desta vez que uma resolução de uma Convenção Nacional ou da CTCR estabeleceria a *verdade* e afastaria a possibilidade do *erro*. Em 1969 John Tietjen²⁹ foi escolhido como diretor do *Concordia Seminary*. Sendo um moderado e adepto do ecumenismo³⁰, ele e muitos professores do seminário tiveram que enfrentar forte oposição e críticas da nova e mais conservadora administração do Sínodo. Jacob (‘Jack’) Aall Ottesen Preus II (1920-1994), então diretor de outro seminário da LCMS, o *Concordia Theological Seminary* em Springfield, Illinois, assumiu a presidência da LCMS apenas dois meses depois da escolha de Tietjen como diretor do *Concordia Seminary* de St. Louis. Preus recebeu forte apoio das alas conservadoras da igreja e dos leitores do *Christian News* que esperavam das faculdades e seminários uma postura teológica mais conservadora. Durante os primeiros anos de sua presidência sinodal, ‘Jack’ publicou vários textos. Em 1970, ele produziu uma tradução do latim de *The Two Natures in Christ* (Duas naturezas em Cristo) de Martin Chemnitz. Em 1971 publicou *It Is Written* onde descreve como Cristo e seus apóstolos teriam considerado as Escrituras como verdadeiras e oficiais. Em 1972 ele enviou uma carta a todos os membros da LCMS com uma declaração sucinta – *A Statment* – dos princípios bíblicos e confessionais. Para o presidente sinodal as diretrizes apresentadas em *A Statment* seriam necessárias para manter a postura confessional do Sínodo (Wilson, 2018; Burkee, 2011).

²⁹ O livro de Tietjen *Which Way to Lutheran Unity* publicado pela Concordia Publishing House em 1966 é o resultado de sua tese de doutorado. Tratava-se de um plano para unir todos os luteranos na América, um projeto que nem de longe estava no topo da agenda de muitos líderes do *Sínodo de Missouri*. A base para a unidade, escreveu Tietjen, deveria ser as Sagradas Escrituras como o padrão de ensino e as Confissões Luteranas como sua exposição correta (Wilson, 2018).

³⁰ Segundo Wilson (2018), na posição de editor do *American Lutheran* Tietjen dava aos escritores um canal aberto para expressão de pontos de vista que nunca seriam articulados em publicações oficiais do Missouri. O *American Lutheran* defendia vigorosamente a unificação das diferentes denominações luteranas, as causas ecumênicas e sociais. “Éramos os liberais no Sínodo do Missouri” (apud Wilson, 2018, p. 92), teria dito Tietjen, e imediatamente acrescentado que não o era teologicamente.

Ainda em 1970, Preus e seus liderados já haviam estabelecido o *Fact Finding Committee* (Comitê de Apuração de Fatos) para avaliar os professores dos seminários. O Comitê foi liderado pelo Dr. Paul Zimmerman, amigo de longa data de Preus, que conduziu entrevistas particulares com cada professor do *Concordia Seminary* de St. Louis. As respostas dos professores foram codificadas para ocultar a identificação e reunidas no chamado *The Blue Book* que trazia colocações como a do professor 'Q': "Não importa se eu acho que isso aconteceu, mas o importante é que eu entendi o que o Senhor estava fazendo quando Ele estava andando sobre as águas e o que o texto está dizendo que Ele estava tentando me dizer por meio daquele evento" (TBB, p. 75). Continua, ainda, declarações como a do Departamento Exegético do *Concordia Seminary* de 1970:

Reconhecemos, no entanto, que a aplicação devota da metodologia histórica científica, mesmo sob as pressuposições de fé que trazemos a ela, às vezes nos leva a conclusões exegéticas que surpreendem e perturbam alguns observadores. A isso devemos dizer que os resultados precisos do estudo bíblico não podem ser garantidos de antemão. Qualquer tentativa de prescrever uma exegese oficial deve ser resistida como a imposição de uma autoridade acima das próprias Escrituras. À medida que os homens trabalham em espírito de oração e de forma crítica, eles podem de fato descobrir dados ou chegar a conclusões que são surpreendentes, até mesmo perturbadoras, para eles próprios e outros. No entanto, a palavra bíblica deve ser ouvida, mesmo quando é perturbadora (TBB, p. 64).

Em face disso, o presidente Preus declarou que: a maioria dos professores

[...] tem uma visão das Escrituras que, na prática, corrói a autoridade das Sagradas Escrituras. A inspiração verbal, como é comumente entendida no Sínodo, não é ensinada por todos. A inerrância das Escrituras é severamente limitada. O Evangelho (o ensino primário da Escritura) é considerado virtualmente exclusivamente normativo de forma a diminuir a autoridade normativa de toda a Escritura. Isso às vezes é chamado de "Gospel Reductionism" (TBB, p. 22).

É evidente a partir das informações reunidas pelo *Fact Finding Committee* que a maioria dos professores adotou um conceito de inerrância que limita a infalibilidade das Escrituras ao propósito de levar homens e mulheres à fé em Jesus Cristo. Além disso, a extensão da inerrância das Escrituras Sagradas parece ser uma questão em aberto (apud Zimmerman, 2007, p. 53).

O Conselho do *Concordia Seminary* e os *moderados* argumentavam que não havia provas das acusações. Preus, por sua vez, interpretou que *The Blue Book* era conclusivo e que apontava para a prática de falso ensino ³¹. Tietjen entendeu como

³¹ Nessa época Preus II dividiu conceitualmente o corpo docente em três partes: (1) a ortodoxa *Minority Five* que foram os cinco professores que não foram demitidos – entre eles estavam Scharlemann e Ralph Bohlmann (1932-2016), futuro presidente da LCMS; (2) um grande grupo intermediário que, de forma geral, acreditava que o sínodo era grande e maduro o suficiente para uma convivência pacífica entre os dois ensinamentos que, na opinião deles, não negavam as Confissões Luteranas; e (3) a ala *esquerda* que claramente teria rompido com a doutrina LCMS sobre a doutrina da Palavra. De forma geral é esse o

política a estratégia de Preus e respondeu ao trabalho do *Fact Finding Committee, The Blue Book*, com seu próprio livreto *Fact Finding or Fault Finding?* (Detecção de fatos ou detecção de falhas?) (Burkee, 2011). No texto Tietjen argumenta que “o relatório é um espelho muito defeituoso que distorce e deturpa a posição confessional do corpo docente como um todo e de membros do corpo docente em particular” (Tietjen, 1972, p. 5). Ele apela para um retorno às relações fraternais em relação às questões doutrinárias, uma abordagem que, segundo ele, teria caracterizado a LCMS ao longo dos anos. Segundo Tietjen, o corpo docente não se considerava perfeito e estava pronto para ser corrigido se fosse necessário pois eles

[...] sabem que não são inerrantes. Mas o erro não é heresia. Apenas o erro persistente é doloroso. Pontos de vista errôneos devem ser corrigidos, mas eles não são em si evidência de ‘diferenças de doutrina’ ou de menor comprometimento sincero com as Escrituras e Confissões.

[...] A questão que surge é se um professor que está praticando o compromisso com as Escrituras e as Confissões deve ser considerado como tendo abandonado esse compromisso porque seu método de fazer exegese é diferente daquele de seus interrogadores.

[...] Para o corpo docente, o Evangelho não é uma doutrina entre outras encontradas nas Escrituras, mas a única doutrina de todas as Escrituras que orienta e determina todo o seu ensino e trabalho. Longe de ser culpado de qualquer que seja o suposto ‘reducionismo do Evangelho’, o corpo docente do seminário vê o Evangelho como a única fonte de vida e significado para a igreja e, portanto, sua principal base no trabalho de preparar os alunos para o ministério (Tietjen, 1972, p. 34-35).

Na luta ‘político-teológica’ que se travava, a vitória do conservadorismo viria apenas em julho de 1973 quando a Convenção Nacional, reunida em Nova Orleans, acusou a maioria do corpo docente do seminário de três violações:

1. Para começar, a faculdade do seminário de St. Louis de fato aboliu o princípio formal *Sola Scriptura* (isto é, que todas as doutrinas são derivadas das Escrituras e que as Escrituras são a norma de toda doutrina) [...] (CP, 1973, p. 138).

2. O segundo erro na faculdade diz respeito ao “*Gospel Reductionism*”.[...] Como o presidente Preus corretamente aponta, isso geralmente leva a uma erosão da autoridade das Escrituras [...] (CP, 1973, p.136).

3. Ao adotar a rejeição do neo-luteranismo ao terceiro uso da lei; o corpo docente entrou em vigor e de fato se opôs ao artigo II da Constituição do Sínodo (CP, 1973, p. 138).

[...] A “liberdade do Evangelho” não nos permite sair dos “antigos caminhos” enunciados por nossa Constituição no Art. II com seu inequívoco cumprimento e adesão ao Escrituras e as confissões (CP, 1973, p. 139).

Com base nessas acusações, a convenção resolveu

tipo de classificação que se faz ainda hoje das diferentes linhas de pensamento dentro do sínodo de Missouri. Também no caso da IELB, para efeitos didáticos, essa distinção pode ser aplicada como se verá no próximo capítulo.

[...] repudiar essa atitude para com a Sagrada Escritura, particularmente no que diz respeito à sua autoridade e clareza, que reduz à opinião teológica ou exegética, questões que são de fato claramente ensinadas nas Escrituras (por exemplo, a facticidade dos relatos de milagres e seus detalhes; historicidade de Adão e Eva como pessoas reais; a queda de Adão e Eva no pecado como um evento real, ao qual o pecado original e sua imputação sobre todas as gerações posteriores da humanidade devem ser rastreados; a historicidade de cada detalhe da vida de Jesus como registrado pelos evangelistas; as profecias preditivas do Antigo Testamento que são de fato messiânicas; a doutrina dos anjos; o relato de Jonas, etc.).

[...] que o Sínodo reconheça que os assuntos referidos [...] são, na verdade, falsa doutrina contrária às Sagradas Escrituras, às Confissões Luteranas e à postura sinódica e por essa razão “não podem ser tolerados na Igreja de Deus, muito menos ser desculpado e defendido”.

Resolveu-se que esses assuntos sejam encaminhados ao Conselho de Controle do Seminário Concordia, St. Louis (CP, 1973, p. 139).

Em razão dessas resoluções, após um processo de tratativas, John Tietjen foi deposto de seu cargo em 20 de janeiro de 1974 e Martin Scharlemann foi colocado em seu lugar (Burkee, 2011). No dia seguinte 45 dos 50 professores e 274 dos 381 alunos do educandário protestaram recusando-se a lecionar e a assistir às aulas ministradas pelos cinco professores que permaneceram. Em 17 de fevereiro de 1974, o Conselho de Controle declarou que os professores que não reassumissem suas funções até 19 de fevereiro estariam violando seus contratos. Assim, em 19 de fevereiro, chamando a imprensa local, os professores e estudantes organizaram uma procissão de saída do *Concordia Seminary* carregando cruzeiras brancas e cantando o hino *The Church's One Foundation* (Da Igreja o Fundamento). Quando a imprensa foi embora, relata Burke (2011), eles deram meia volta e retornaram ao campus para almoçar. Empacotar seus pertences, por certo, demoraria um pouco mais. No dia seguinte, as aulas começaram oficialmente no *Concordia Seminary in Exile*, ou *Seminex* em instalações cedidas pela Saint Louis University e pelo Eden Seminary em Saint Louis. O *Seminex* acabou mudando seu nome oficial para *Christ Seminary-Seminex* em outubro de 1977 persistindo até meados de 1987 quando foi extinto.

O episódio envolvendo a controvérsia resultou em um cisma no qual cerca de 260 congregações deixaram de fazer parte da LCMS, o que correspondia a cerca de 100 mil membros (Burkee, 2011; Granquist, 2015), ou, cerca de 3,33% do número total de membros da LCMS da época.

1.4.2 Repercussão midiática da controvérsia e debates acerca da verdade

A controvérsia do *Seminex* foi acompanhada pelos leitores das revistas *TIME*, *Christianity Today* e *Newsweek*, além de outros veículos da imprensa, nacionais e locais, como canais de televisão e jornais. Os protestantes conservadores certamente olhavam com orgulho para a vitória sobre o liberalismo no *Sínodo de Missouri* enquanto os críticos mais liberais e/ou moderados criticavam os que saíram vitoriosos nessa batalha classificando-os entre os *fundamentalistas*. Foi assim em 23 de julho de 1973, logo após

a Convenção Nacional, quando a *TIME* publicou na sessão *Religion* um pequeno artigo intitulado *Battle of New Orleans* (A Batalha de Nova Orleans). O texto retrata, de uma forma resumida [e um tanto irônica] a batalha entre conservadores e moderados no *Sínodo de Missouri*:

Adão e Eva eram pessoas reais cujo sabor do fruto proibido contaminou o homem para sempre com o pecado original? Jonas passou três dias na barriga de um ‘grande peixe’? O Mar Vermelho realmente se abriu para Moisés e os hebreus que fugiram do Egito? Na semana passada, em Nova Orleans, o Sínodo da Igreja Luterana-Missouri, de 3.000.000 de membros, disse sim a todas essas perguntas. Com seus votos, os delegados na convenção bienal da LCMS deram uma guinada esmagadora e quase sem precedentes para a direita, uma mudança que promete um grande expurgo no maior seminário luterano do mundo.

[...] Preus, um ex-professor de grego e latim e das Escrituras, *não é um simples fundamentalista* [grifo nosso]; assim como outros *teólogos ortodoxos* [grifo nosso] do Sínodo do Missouri, ele acredita que algumas partes da Bíblia são poéticas ou simbólicas – como o Apocalipse, por exemplo. Mas ele também acredita que o que a Bíblia apresenta como factual, é factual. Defende ainda o que poderíamos chamar de teoria teológica do dominó: se um homem nega a história do Mar Vermelho, seu filho pode vir a negar a Ressurreição.

Desde sua eleição, Preus tem estado em atrito em uma verdadeira guerra contra um número de teólogos um tanto mais liberais no distinto *Seminário Teológico Concordia de St. Louis*, e particularmente contra seu presidente, o Rev. Dr. John Tietjen. A maioria progressiva do corpo docente de Tietjen afirma que a Bíblia é a palavra inspirada de Deus porque tem o poder de trazer os homens à salvação, mas eles acreditam que a insistência na inerrância pode, na verdade, obscurecer a mensagem do Evangelho.

A convenção de Nova Orleans estava sob o controle total de Preus e seus conservadores. Os delegados começaram por reeleger o próprio Preus [...] Em seguida, a convenção elegeu uma junta do seminário onde as forças favoráveis a Preus estavam em clara maioria pela primeira vez. Então, depois de uma série de argumentos estridentes e obstruções (‘Se não podemos agir como cristãos, vamos pelo menos agir como cavalheiros!’ – gritou um delegado), eles colocaram em votação e reconheceram uma declaração de Preus sobre a Bíblia como a posição oficial da Igreja sobre inerrância e outras questões [*A Statement*]. E, em sua ação mais forte, por uma votação de 574 a 451, os delegados repudiaram as visões dos progressistas do seminário a respeito das Escrituras como ‘falsa doutrina’.

[...] De fato, com a vitória do Preus, os luteranos do Sínodo do Missouri ficarão sozinhos - *eruditos demais para serem fundamentalistas, fundamentalistas demais para a maioria dos estudiosos cristãos convencionais* [grifo nosso] (TIME, 1973, s/p).

A descrição dos *missourianos* como “eruditos demais para serem fundamentalistas” e “fundamentalistas demais para a maioria dos estudiosos cristãos convencionais” revela como a mídia e a sociedade percebeu a controvérsia. Os teólogos do Sínodo, tipificados em Jacob Preus, não eram *simples fundamentalistas*: ‘*ortodoxos*’

lhes soava mais familiar. A mídia e as pessoas comuns, de forma geral, visualizaram as divisões e as classificaram em duas mentalidades. Uma delas, representada por Tietjen e os adeptos do *Seminex*, que seria mais voltada para a missão e aberta a novas compreensões teológicas e ao ecumenismo. Esse grupo olhava mais ‘para fora’, em direção ao mundo. E o outro grupo – e é aos detentores dessa mentalidade majoritária na convenção de Nova Orleans que a revista chama de *fundamentalistas* ou *ortodoxos* – que era mais protecionista. Estes desejavam proteger a igreja contra as intrusões do mundo. Uma proteção de tal envergadura que poderia estranhar até os fundamentalistas de outras denominações como bem apontou a *TIME*.

O grande expoente do protecionismo nessa controvérsia, ‘Jack’ Preus, à revista *Christianity Today*, na edição de 25 de outubro de 1974, afirmaria categoricamente que a principal questão envolvida na controvérsia era “a autoridade da Bíblia”. Ele ainda criticaria os *moderados* por defenderem, ou por serem “simpáticos ou permissivos ao uso do método histórico-crítico de interpretação bíblica”. Para Preus “a causa básica do abandono do Missouri de sua posição anterior é a ecumenicidade. Passamos do isolamento para relacionamentos mais próximos com outras igrejas. E nossos homens aprenderam outras ideias em escolas de pós-graduação fora do Missouri” (CT, 1974, pp. 11-12).

Outro tópico abordado na edição da revista é sobre uma possível violação da liberdade acadêmica ocorrida no *Concordia Seminary*. Sobre isso, Preuss afirmou que o Sínodo não diz aos seus professores se devem votar nos republicanos ou democratas e nem qual deveria ser a posição destes a respeito de qualquer outra questão envolvendo a liberdade civil, mas que quando se trata de ensinamentos bíblicos a questão era outra. Para o presidente sinodal, “exigir adesão às Escrituras no contexto de um seminário bíblico não é desafiar a liberdade acadêmica” (CT, 1974, p. 14). Nisso certamente não haveria diferentes compreensões, mas, a questão estava relacionada aos princípios para a interpretação dessas Escrituras:

[...] Nossos princípios de hermenêutica não estão realmente tão distantes, exceto pelo fato de que o uso do método histórico-crítico por um pequeno número de nossos teólogos deu a eles o que eles acreditam ser o direito de declarar como porções figurativas das Escrituras que em seu rosto e em seu contexto, obviamente, devem ser entendidos literalmente. O uso do método histórico-crítico, que eles afirmam ser uma ferramenta neutra, abre a porta para esse tipo de problema (CT, 1974, p. 17).

Em 11 de abril de 1975 a revista *Christianity Today* publicou, como ‘réplica’, um artigo assinado por Tietjen. Nela o autor afirma que a principal questão teológica na controvérsia não seria a ‘autoridade da Bíblia’ como afirmara Preus, pois, esta seria apenas uma ‘cortina de fumaça’. Tietjen, no artigo, reafirma sua total aceitação da autoridade da Bíblia:

Aceito totalmente a autoridade da Bíblia. Estou totalmente comprometido com a Bíblia como a inspirada e infalível Palavra de Deus [...]. Muitas pessoas dentro e fora do Sínodo de Missouri estão convencidas de que a disputa é entre “crentes na Bíblia” e “duvidadores da Bíblia”. Eles foram enganados pela cortina de fumaça. A questão da autoridade bíblica foi fabricada e manipulada no interesse da *política de poder* [grifo nosso]. Todos sabem que o homem do Sínodo de

Missouri [Preus] deseja defender a verdade da Bíblia e a autoridade da Bíblia na vida da igreja. Sua preocupação válida foi manipulada por meio da fabricação da questão da autoridade bíblica para permitir que uma parte específica dentro do Sínodo ganhe o controle das instituições do Sínodo a fim de remodelar a vida do Sínodo de acordo com seus próprios padrões ideológicos e teológicos.

[...] Você tem que olhar para trás da cortina de fumaça para descobrir os verdadeiros problemas da controvérsia do Sínodo do Missouri. [...] Na verdade, a própria alma do Sínodo está em jogo.

Em minha opinião, a questão principal é *confessional* [grifo nosso]. É sobre o que significa ser uma igreja luterana. A resposta luterana clássica à pergunta é dada nos escritos confessionais luteranos. Esses escritos apresentam a plataforma na qual os luteranos estão juntos em uma igreja. A plataforma consiste nas Escrituras como a única regra e norma para todo ensino e prática e os credos e confissões contidos no Livro de Concórdia de 1580 como uma declaração e exposição correta do que as Escrituras ensinam. Congregações luteranas, pastores e professores assumem um compromisso voluntário com essa plataforma e concordam em ser vinculados a ela em sua vida na igreja (CT, 1975, pp. 8-10).

‘Descortinando’ o que seria, para Tietjen, o cerne da controvérsia, a pergunta que surge é se a Igreja se aproxima ou se afasta das confissões ao adotar a ‘inerrância bíblica’. Preus afirmaria que aproxima, e Tiedjen, que a inerrância afasta – e o impasse continua.

Afinal, *Who Is Right in the Missouri Synod Dispute?* (Quem está certo na disputa no Sínodo de Missouri?) perguntaria Harold Lindsell na mesma edição da revista que trouxe o artigo de Tietjen. Segundo ele, em todas as denominações norte americanas (Igreja Metodista Unida, Igreja Unida de Cristo, Igrejas Batistas Americanas, Igreja Luterana da América, Igreja Episcopal e Igreja Presbiteriana Unida),

[...] o resultado da luta entre modernistas e fundamentalistas foi o mesmo: os fundamentalistas perderam; o conceito de ‘ampliação da igreja’ prevaleceu. [...] as principais denominações incluem pessoas cujas visões teológicas variam do fundamentalismo à direita ao puro humanismo à esquerda. [...].

No Sínodo de Missouri de hoje, a batalha familiar está sendo rerepresentada, embora a diversidade teológica não seja tão pronunciada como era entre os metodistas, congregacionalistas e batistas do norte.

O Dr. Tietjen diz em seu artigo nesta edição que “a autoridade da Bíblia não está em questão no Sínodo de Missouri” e que “a questão da autoridade bíblica foi fabricada e manipulada no interesse da política de poder”. É verdade que sempre que as questões teológicas vêm à tona, as personalidades se chocam e há uma batalha pelo controle da máquina eclesial. Isso também aconteceu na época de Lutero. Hoje os “conservadores” estão no controle do Sínodo de Missouri; os “moderados” estão de fora olhando para dentro e querem expulsar os “conservadores”. Que questões básicas dividem os dois campos?

[...] Desde o início, o Sínodo de Missouri defendeu resolutamente uma Escritura inerrante. Preus e aqueles que o apoiam pensam que esta é a questão crucial. O corpo docente do Seminário Concordia em Springfield, Illinois, também considera esta a questão crucial [...]. Além disso, alguns

membros do corpo docente do seminário de St. Louis também pensaram que a inerrância bíblica seja a questão-chave. Mas Tietjen e outros afirmam que “interpretar a Bíblia é um problema”, não a inerrância bíblica. A relação entre interpretação e inerrância é tal que certas interpretações podem, com efeito, negar a inerrância (CT, 1975, pp. 10-11).

Para Harold Lindsell, autor do artigo e então editor da *Christianity Today*, o problema estaria na ‘interpretação’ que negaria a ideia de ‘inerrância’ que ele próprio defenderia em seu livro *The Battle for the Bible* (A Batalha pela Bíblia) publicado no ano seguinte. A tese que ele defende é a de que haveria uma *séria enfermidade* se espalhando entre os evangélicos, *uma visão da Bíblia que promoveria sua errância*. Lindsell defende essa sua tese com a convicção de que a própria Bíblia, e também a posição histórica ortodoxa, promoveriam a doutrina da *inerrância bíblica*. A posição de Lindsell é que a autoridade da Bíblia seria baseada na *inerrância* que, por sua vez, se aplicaria em qualquer área bíblica:

Por mais limitado que tenha sido seu conhecimento, e por mais que tenham errado quando não estavam escrevendo as Sagradas Escrituras, os autores das Escrituras, sob a orientação do Espírito Santo, foram preservados de cometer erros factuais, históricos, científicos ou outros. A Bíblia não pretende ser um livro de história, ciência ou matemática; no entanto, quando os escritores das Escrituras falaram de assuntos abrangidos por essas disciplinas, eles não acusaram erro; eles escreveram o que era verdade (Lindsell, 1976, p. 30-31).

A autoridade da Bíblia para o homem só é viável se a própria Bíblia for verdadeira. Destrua a confiabilidade da Bíblia e sua autoridade a acompanhará. Aceite sua veracidade e a autoridade se torna normativa [...] Infalibilidade e autoridade permanecem ou caem juntas (Lindsell, 1976, p. 39).

Segundo ele, seria a erosão dessa posição bíblica e histórica a causa do surgimento de tensões, seja no Sínodo de Missouri, na Convenção Batista do Sul ou em outras denominações na época. As conclusões de Lindsell, tendem, tanto no artigo supracitado como em seu livro, sempre para a posição fundamentalista. Em um trecho de seu *The Battle for the Bible*, Lindsell afirmaria, por exemplo, que na Convenção Batista do Sul havia muitas pessoas que negavam a infalibilidade bíblica e, por isso, estariam desafiando a posição histórica da denominação constituindo, assim, em uma ameaça para seu futuro (Lindsell, 1976).

A obra de Lindsell recebeu duras críticas no meio evangélico. Críticas como a do professor menonita, pregador e erudito da Bíblia, David Ewert (1977):

É desanimador quando irmãos dentro da tradição evangélica se confrontam como inimigos ou rivais quando descobrem que nem todos entendem a Bíblia exatamente como eles. Mas me parece indescritivelmente mais triste quando alguém se sente ‘chamado’ a dividir o movimento evangélico, no qual a Bíblia é confessada como inspirada e autorizada para a doutrina e prática, exigindo que todos usem o mesmo vocabulário ao definir a inspiração.

Lindsell faz da inerrância – isto é, como ele entende a inerrância – um

divisor de águas entre os evangélicos fiéis e aqueles que não têm o direito de usar esse nome. Embora ‘inerrância’ seja uma inferência extraída da doutrina da inspiração (pois certamente a Bíblia não ensina nenhum erro), ela não faz realmente parte do vocabulário da Bíblia. [...]

Lindsell tem o direito, é claro, de definir a inspiração da maneira que desejar. Mas quando ele faz seu entendimento disso (como se pudéssemos realmente entender este mistério) a medida para determinar quem é evangélico e quem não é, ele vai longe demais (Ewert, 1977, p. 39-40).

A pergunta de Lindsell sobre quem está certo na disputa no Sínodo de Missouri na supracitada edição da *Christianity Today* visava, ao que tudo indica, condicionar, de alguma forma, a opinião dos leitores para creditarem seu ponto de vista *fundamentalista* a ser revelado abertamente no seu livro *The Battle for the Bible*. De fato, a tendência, especialmente quando envolve a mídia, é colocar a questão em termos de *certo* e *errado*, *verdade* ou *mentira*. No caso da controvérsia *fundamentalista-modernista* do *Seminex*, um outro tipo de polarização também pôde ser observada. Trata-se da questão sobre se a controvérsia era *política* ou *teológica*. Em um debate que ocorreu no programa *The People Speak* da emissora de televisão KMOX, por exemplo, essa foi a questão levantada: *The Conflict in the Lutheran Church-MO. Synod – Theology or Politics?* (Elcaarchives, 2011).

A controvérsia do *Seminex* teve muito a ver, obviamente, com questões teológicas como já ficou evidenciado. Mas o fato é que, tanto a teologia como a política estavam presentes. Burkee (2011) é da opinião de que teriam sido principalmente os contextos culturais e políticos que levaram ao conflito. De fato, no contexto social em que ocorreu a controvérsia, cristãos de diversas denominações lutavam para definir e estabelecer suas denominações em uma realidade de enfraquecimento dos laços denominacionais. Em questões envolvendo a política nacional e partidária, os missourianos cultivavam e partilhavam de suas preferências dentro e fora dos limites do seu *sistema religioso*. Eles tinham suas opiniões sobre o movimento pelos direitos civis, sobre a Guerra do Vietnã, e sobre o comunismo, por exemplo. Enfim, havia elementos seculares e religiosos nos embates. Burke, apesar de basear sua argumentação quase que toda nas questões políticas, admite que a *linguagem teológica* foi o que dominou o conflito que, afinal, ocorreu em e a partir de um seminário teológico (Burkee, 2011). O fato é que, como acertadamente apontou Lindsell na edição de 11 de abril de 1975 da *Christianity Today*, tanto a teologia como a política fizeram parte e influenciaram em muitos aspectos nesse conflito da mesma forma como foi na época da Reforma com Martinho Lutero.

Tanto Preus como Tietjen em suas manifestações na *Christianity Today* também deixam transparecer o fato de que, ainda que motivados ou acirrados pela política eclesial, os embates giraram em torno de temas teológicos. Os conservadores acusaram os moderados de abandonar o *Sola Scriptura*, de *reduzir o Evangelho*, e *negligenciar o terceiro uso da Lei*. Os moderados, contra os conservadores, enfatizaram a *liberdade do Evangelho*, a *interpretação bíblica crítica* e uma teologia baseada numa hermenêutica que considerasse a *análise histórico-crítica*. Os conservadores se preocuparam em fortalecer o apego do Sínodo ao confessionalismo estrito e à ortodoxia luterana do século 17. Os moderados, por sua vez, consideravam a adesão às Escrituras e às confissões luteranas suficientemente ampla para que o Sínodo abraçasse

abordagens críticas e não críticas da Bíblia. Enfim, tudo isso mostra que as ameaças do ambiente, o atrito com as diferentes posições e correntes externas e internas foi, sem dúvida, a engrenagem que movimentou a Igreja como um todo e a fez se autoproduzir. Não, é claro, rumo a uma homogeneidade utópica, mas a fez se transformar mesmo naqueles aspectos considerados inamovíveis.

A crescente polarização observada no Sínodo de Missouri durante o século 20 aponta para uma questão que, ao nosso modo de ver, transcende todas as questões políticas e teológicas, de polarização entre *verdade* e *mentira* e que, ao mesmo tempo, acaba abarcando todas elas. Apesar disso, o tema não apareceu de forma mais direta e clara nos debates internos ao Sínodo, mas foi levantado fora dos muros do *Concordia Seminary* e das convenções, tanto por pessoas envolvidas diretamente no conflito como por observadores externos. Trata-se da questão que envolve a compreensão filosófico-teológica a respeito da ‘natureza’ da *verdade religiosa*. De um lado estavam aqueles que viam a *verdade bíblica*, em parte, como uma *verdade subjetiva*. Para estes, as lentes históricas e culturais revelavam a Bíblia como uma construção dinâmica, atrelada aos contextos de sua formação e que, no entanto, era capaz de *transmitir uma verdade de fé*. Do outro lado estavam aqueles que encaravam um ideal de *verdade como algo definível e intocável*, transcendendo o tempo e a interpretação.

Um momento exemplar em que a questão relativa à concepção de ‘verdade’ veio à tona foi nas páginas da revista *TIME* de 30 de dezembro de 1974. A edição tratou da controvérsia *missouriana* em sua matéria de capa *How true is the Bible?* [Quão verdadeira é a Bíblia?]. A capa trazia ainda uma imagem dos três reis magos e remetia ao artigo principal da edição *The Bible: The Believers again* [A Bíblia: o ganho dos crentes]. A reportagem inicia citando a visita dos Magos ao menino de Belém e segue afirmando que a factualidade deste e outros eventos bíblicos (Adão e Eva; Nascimento virginal; Jonas e o Peixe, etc.) é questionada por estudiosos liberais que os identificam como ‘dispositivos de pregação’ usados por autores bíblicos “para sugerir a importância e a universalidade do evento surpreendente: Deus tornou-se homem” (*TIME*, 1974, s/p).

“A arqueologia recente aumentou a credibilidade da Bíblia”, continua o artigo, e tem sido fator importante para “levar muitos grupos protestantes a uma visão mais tradicional”. Citando o “notável conflito” entre conservadores e moderados no Sínodo Igreja Luterana-Missouri, o artigo segue afirmando que “os fundamentalistas e outros clérigos conservadores nunca precisaram de tal corroboração [arqueológica]. Para eles, uma fé bíblica literal é um símbolo de honra” (*TIME*, 1974, s/p). Após trazer um breve panorama dos conflitos e impasses observados nos EUA da época em que foi escrito, o artigo lembra do caso ocorrido na década de 1920 no famoso julgamento de Scopes³² que envolvia as teorias de Darwin, e levanta a questão:

Qual é a razão para o renascimento hoje de tão feroz fundamentalismo? Talvez a causa seja uma *necessidade crescente de segurança espiritual em um mundo conturbado* [grifo nosso]. Também pode derivar da atual desconfiança da ciência e da *desilusão com o*

³² Popularmente conhecido como o *julgamento do macaco*, (*The State of Tennessee v. John Thomas Scopes*) o Julgamento de Scopes é considerado um marco na história jurídica norte-americana. Ocorrido em 1925, o caso pôs à prova a *Lei Butler*, uma lei do estado do Tennessee a qual estabeleceu como ilegal em todos os estabelecimentos educacionais do estado, o ensino de qualquer teoria que negasse a versão bíblica da história da criação ou que a substituísse pelo ensino de que o homem descenderia de uma ordem inferior do reino animal.

racionalismo [grifo nosso]. Esse humor também pode ser responsável pela crescente popularidade da Bíblia [...].

Fundamentalistas estritos acreditam exatamente no que a Bíblia diz. Os mais eruditos deles usam conceitos como “inerrância”, o que significa que o texto original da Bíblia não pode estar errado em nada que diz, porque foi inspirado, palavra por palavra, por uma divindade infalível. Tudo isso não significa que cada passagem precisa ser tomada literalmente; linguagem figurativa óbvia (Jesus chamando Herodes de “aquela raposa”) é tratada como tal. Uma versão mais moderada de inerrância afirma que eventos como a Queda, embora reais, podem ter sido registrados de uma forma altamente simbólica. Alguns conservadores rejeitam a ideia da inerrância por completo, mas insistem que a Bíblia é absolutamente confiável em teologia e ética e substancialmente precisa na história.

O crente mais famoso do mundo na inerrância é o evangelista Billy Graham, mas o mais polêmico linha-dura hoje é o reverendo Jacob AO Preus [...] (TIME, 1974, s/p).

O artigo considera ainda que Preus, por sua postura política, “levou à greve do seminário e à ameaça atual de um amplo cisma na Igreja”. A possibilidade de cisma seria uma ameaça justamente porque, para os protestantes, o tema seria uma questão essencial: “Além das Escrituras, os católicos têm a autoridade da tradição, os judeus a orientação do Talmud. Mas o protestantismo baseia sua fé somente na Bíblia. Sua verdade é essencial; se a Bíblia cai, a fé tomba” (TIME, 1974, s/p).

Mas não são apenas os defensores da inerrância absoluta que se preocupam em preservar a fé; a maioria dos exegetas liberais compartilha dessa preocupação, bem como um profundo respeito pela verdade bíblica. No entanto, *a verdade que eles discernem é de uma ordem diferente* [grifo nosso], menos ligada aos eventos literais da Bíblia do que ao seu espírito subjacente. A fé que tais estudiosos afirmam reflete as dúvidas endêmicas do homem moderno, filho do Iluminismo, que lê sua fé em grande parte à luz da razão (TIME, 1974, s/p).

Eis aí colocada em poucas palavras por uma revista de grande circulação o que, ao nosso ver, é, de fato, o cerne de toda a questão. Trata-se de perguntar qual o ‘tipo de verdade’ ou qual a ‘noção de verdade’ quando se discute a *verdade religiosa*, ou a *verdade bíblica* e se depara com as questões da modernidade – que tem dificuldades em considerar verdades absolutas. Em um debate televisivo no programa *The People Speak* da KMOX o reverendo Herman J. Otten, editor da *Christian News* e um dos representantes do grupo dos conservadores, também chamou a atenção para o fato de que toda a cristandade enfrentava uma crise tremenda e que estaria relacionada, “não a uma questão desta ou daquela doutrina particular, mas à doutrina e a própria natureza da verdade”:

[...] em toda a história, é claro, a igreja enfrentou várias crises doutrinárias. Nos primeiros séculos, a crise em relação à divindade de Cristo. No século 16 o conflito dizia respeito à doutrina da justificação pela fé [...]. Porém [essa controvérsia] não é sobre esta ou aquela verdade, como a justificação ou a divindade de Cristo, mas a própria ideia de *se a verdade*

pode ser expressa em termos absolutos [grifo nosso]. [...] Temos aqueles que dizem que isso não pode ser feito. Mesmo em nossa igreja, infelizmente, temos homens que fazem isso em suas declarações. Por exemplo, eu tenho aqui um dos livros que é editado por um desses professores que apoia nossos homens. Aqui está o que ele diz a respeito da verdade; “uma vez que a linguagem é sempre um ser relativo condicionado por um desenvolvimento e uso histórico, não pode haver expressão absoluta da verdade” [...]. Agora, isso é o básico que devemos entender, não é uma questão de se um homem acredita que Jonas é histórico ou se Adão e Eva são reais, mas *vai muito mais fundo do que se vê na imprensa* [grifo nosso]. Em St. Louis, para as pessoas comuns, que leem tudo, seria apenas uma questão de certas pessoas acreditam que Jonas ou Adão e Eva eram reais e que outras pessoas acreditam que talvez fossem parábolas. Mas é muito maior (Elcaarchives, 2011).

O reverendo Samuel J. Roth, um dos representantes da ala moderada e presidente do grupo de dissidentes, respondeu da seguinte forma:

Bem, eu subscrevo com o fato de que existe uma verdade absoluta, Herman, não há dúvida. Mas eu também acredito que *as formulações dessa verdade precisam ser mudadas* [grifo nosso]. A verdade não muda, mas a linguagem muda constantemente e, portanto, a fim de aplicar essa verdade eterna à situação atual, você também deve mudar suas formulações [...] (Elcaarchives, 2011).

Outro debatedor conservador, o Rev. Thomas A. Backer, diz também acreditar que esse seja o problema fundamental. Mas ele observa que isso está, inevitavelmente, ligado às demais questões doutrinárias da igreja. Diretamente a Roth ele responde que “há aqueles que desejam mudar certas verdades absolutas para se tornarem mais palpáveis” (Elcaarchives, 2011). Gerald A. Miller, – presidente do corpo discente do *Concordia Seminary* e que estava entre os do ‘exílio’ – fez a ponte do tema da ‘verdade’ com a questão da *inerrância*. Para ele, “se por verdade os conservadores querem dizer que a Bíblia não mente, ou que se pode confiar nas Escrituras para conduzir à fé em Jesus e direcionar a vida cristã, ambos os lados concordam”. “Mas”, prossegue ele, “se por verdade se entende a precisão em cada detalhe histórico e cronológico [verdade como sinônimo para *inerrância*] então a questão carece de provas” (Elcaarchives, 2011)³³.

Como ficou evidenciado ao longo deste capítulo, nas discussões e polêmicas envolvendo a formação do *Sínodo de Missouri* a questão da *verdade* esteve presente sempre que a ideia de *certeza* e/ou a questão da *inerrância* bíblica foi levantada. A *certeza objetiva* que a teologia *missouriana* ofereceu esteve, na maior parte do tempo, atrelada a esse fundamento considerado inamovível, a inerrância absoluta do texto sagrado. Se é verdade que o protestantismo baseia sua fé somente na Bíblia, a objetividade dessa verdade tende a ser tratada como essencial e, nesse caso, o receio fundamentalista no contexto da modernidade é justamente este expresso nas linhas da

³³ Roth, em suas palavras finais, não deixa de dar um ‘pitaco’ nas decisões conciliares de Nova Orleans: “a verdade não é determinada pelo voto das pessoas em uma convenção em que uma maioria determina o que a verdade é ou não é. A verdade é determinada quando bons homens de Deus, sentam-se juntos para estudar a Palavra de Deus. É o que queremos fazer” (Elcaarchives, 2011).

TIME em 30 de dezembro de 1974: “se a Bíblia cai, a fé tomba” (TIME, 1974, s/p).

“Este é o artigo pelo qual a igreja fica em pé ou cai” (Lutero, 1930, p. 352) afirmou Lutero a respeito da *Justificação pela fé*. Walther, Pieper, Otten, Preus e seus seguidores aplicaram essa observação a outro artigo, *Da Bíblia*, e condicionaram a *fé* à *certeza objetiva* que o texto inerrante seria capaz de fornecer. Os *fundamentalistas missourianos* tiveram/têm a *verdade* como algo *objetivo*, um atributo segundo o qual algo verdadeiro é sempre factível de comprovação empírica – o texto bíblico, por isso, necessariamente é verdadeiro num sentido literal. Como no caso das duas espécies verdades de Leibniz, a ideia de *verdade* no caso *missouriano* é posta contra o *erro*, o que revela a compreensão da *verdade bíblica* como *verdade da razão*, objetiva, impessoal e de significação definida, imutável, válida em todo tempo e em todo lugar.

Um fato que exemplifica claramente essa noção é que, desde os primórdios do Sínodo até a chegada ao Brasil, a premissa básica da missão *missouriana* foi esta: “O erro precisa ser corrigido e a verdade proclamada” (Lueking, 1964, p. 17) pois, “enquanto as tendências liberais em Teologia vêm e passam, a Palavra de Deus, conforme exposta na Escritura e declarada nas Confissões Luteranas está definitivamente fixada como a Verdade que permanece para sempre” (Muller, 2004, p. 17).

* * *

No confronto com o iluminismo e a crítica racionalista no século 20, o confessionalismo e a ortodoxia da Igreja de Walther e seus herdeiros manteve-se na retaguarda e, ao menos em sua teologia oficial, se estabeleceu como um ‘ponto de resistência’ protecionista da *verdade* contra o *erro*. Ao construir, na linguagem de Peter Berger, ao redor de si *muros de plausibilidade* para um luteranismo que se considerava portador da “pura e inalterada verdade” (Walther, 2005, p.298) como propusera seu primeiro presidente, as transformações e atritos internos e com o ambiente externo reforçaram, em uma ala mais protecionista, seus traços mais *conservadores*. As controvérsias aqui descritas – *Crise do Stephanismo* e *Seminex* – não foram certamente as únicas, mas estão entre as mais importantes a estimular as *autopoieses* que levaram o *sistema religioso missouriano*, por um lado, a rever suas crenças e, por outro, ampliar o conservadorismo existente. Isso, entretanto, não ocorreu sem que profundas marcas ou cicatrizes fossem deixadas no *luteranismo missouriano*, norte-americano e para ‘além-mar’ – marcas ainda percebíveis na *imagem radiográfica*. A Igreja, outrora próspera e pronta para o crescimento, passou a lutar pela sua permanência e relevância ao mesmo tempo em que continuava sua luta por identidade (Burkee, 2011).

A ortodoxia é necessária e de vontade divina.

Rodolpho Hasse

[...] mesmo que se trate “apenas” - para usar o exemplo do grande teólogo Walther - de crer ou não crer que a jumenta de Balaão falou, haveremos de prestar contas um dia a Deus. E então, ai de nós!

Elmer Reimnitz

Ao produzir uma narrativa histórica própria e referenciá-la do ponto de vista da Ciência da Religião, o escritor tem poucos meios para medir o alcance dos debates além do material jornalístico. A controvérsia envolvendo o *Seminex* foi acompanhada durante os anos 1970 pelos leitores da revista *TIME*, *Christianity Today*, *Newsweek*, além de outros jornais, canais de televisão, rádio, etc. nos EUA da época. Assim, enquanto por lá o episódio recebeu uma cobertura relativamente ampla da mídia, tudo o que a membresia da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB) – que nessa época ainda era oficialmente um distrito da LCMS – tinha à sua disposição era o órgão oficial de comunicação da Igreja – o *Mensageiro Luterano* (ML) e, eventualmente a revista *Igreja Luterana* (IL) e/ou os púlpitos. À mídia secular brasileira, obviamente, pouco interessava o que se passava no seio de uma Igreja norte-americana que, no Brasil da época, representava menos de 0,16% da população nacional. O pensamento do povo leigo *ielbiano*, portanto, e da maioria dos pastores era moldado pelo que a mídia oficial *ielbiana* oferecia.

Como advertiu Mary Todd (apud Burkee, 2011) a respeito da LCMS, as poucas obras existentes – ao menos até 1996 – a respeito do *Seminex* eram, em sua maioria, obras emocionais, partidárias ou triunfalistas escritas pelos vencedores da controvérsia. E isso se deu, segundo ela, porque a Concordia Publishing House (CPH) sujeitava todas as submissões a um processo de revisão doutrinária anônima, deixando à disposição de seu público apenas obras filtradas e que apresentavam o passado glorioso. Ora, no caso da IELB não haveria de ser diferente com a Editora Concórdia e os periódicos oficiais. O controle institucional da mídia oficial – e, conseqüentemente, das narrativas sobre a história da denominação –, ficou muito claro, por exemplo, em uma resolução da convenção nacional de 1978. A decisão da convenção, ecoando o que já vinha acontecendo desde o início da editora e com o ML, foi “que a redação e a censura das revistas oficiais da IELB [...] preservem criteriosamente o seu caráter oficial, permitindo-se somente a publicação de contribuições e artigos que concordem oficialmente com a doutrina e praxe da IELB”. A decisão, publicada na edição de maio do ML, ainda advertia que “todo lapso que ocorra seja corrigido em edições futuras” (ML, 1978, p. 10). Assim, quando muito, durante o período da controvérsia – e em muitos outros momentos –, os membros leigos da IELB e a grande maioria de seus pastores foram informados e exortados à permanência na *ortodoxia* ou nas *confissões* contra a infiltração de qualquer eventual ‘heresia’.

Se, como apontou Martin E. Marty, as réplicas e os efeitos em cascata do *Seminex* permanecem vivos na LCMS ainda hoje (In Burkee, 2011), e se as feridas da divisão do *Sínodo de Missouri* (SM) ainda inflamam (Burkee, 2011), no sínodo brasileiro que nessa época era teológica, administrativa e financeiramente dependente da Igreja-mãe, essas fraturas e cicatrizes também são perceptíveis. Na IELB essas marcas podem não ser visíveis ‘a olho nu’ – como ocorre na LCMS –, entretanto são perceptíveis inclusive na *ossatura*, do *sistema*, em sua *postura confessional/ortodoxa*. Por exemplo, na mídia *ielbiana* [ML e IL] da década de 1970 observa-se uma grande preocupação e empenho na construção de muros capazes de evitar que os temas dos *moderados* levedassem no seio da IELB. Visava-se manter a Igreja na retaguarda de qualquer teologia que fosse dissonante da *teologia unívoca dada por Deus* (Warth, 1970a).

No final do século 20 e início do século 21 uma postura semelhante podia ser observada. Na mídia *ielbiana* observou-se uma maior presença de temas que, claramente, visavam reforçar a *unidade confessional*, o apego e a conservação da teologia e de determinadas *praxes*. Tudo levava a crer tratar-se, novamente, de reações protecionistas. O *atrito com o ambiente*, ao que tudo indica, continuou sendo o principal responsável por estas reações. Como a história do SM já demonstrou, reações protecionistas que invocam a necessidade de um retorno à *ortodoxia* e/ou a uma *maior firmeza confessional* são, de forma geral, denúncia da existência de certo pluralismo que não condiz com a pretensa unidade em torno de uma confissão de fé unívoca. São indícios de enfraquecimento e de *autopoiese*. Em outras palavras, são demonstrações da lenta e constante *autoprodução* e transformação das velhas estruturas do *sistema*. É o que a seleção de dados a seguir procurará demonstrar.

2.1 MISSOURIANOS NO BRASIL E A GÊNESE DO SISTEMA IELBIANO

A IELB sempre se identificou, assim como a *Igreja-mãe*, como uma Igreja *confessional*, legítima herdeira da teologia da Reforma que teria sido preservada em sua

pureza através de sua fidelidade doutrinária, ou, de sua *ortodoxia*. O grupo sustentou, desde o início, a premissa de que “a Palavra de Deus e o ensino de Lutero permanecerão para sempre” (Mahler, C. W. apud Marlow, 2013, p. 105) e, por isso, os pastores da IELB, ainda hoje, são convidados a subscrever de forma incondicional as confissões reunidas no *Livro de Concórdia*, exatamente como sugeriu Carl. F. W. Walther em 1858. Conforme já apontaram Marlow (2013) e Huff Jr. (2006), a *confessionalidade* sempre foi e continua sendo fundamental quando se deseja compreender a IELB. Ela funciona como “engrenagem fundamental de unidade no interior do Sínodo, bem como critério ou condição para a união com outras igrejas” (Marlow, 2013, p. 211).

Para o *sistema religioso ielbiano*, *confessionalidade* é a convicção de posse da pureza doutrinária – desejo de verdade – firmada na crença a respeito da inspiração e da infalibilidade da Bíblia. Essa seria uma herança da Reforma. Como afirma o Dr. Martim Warth (1970c), “confissão é o conjunto daquelas posições que uma igreja defende até o fim e que constituem o substrato de toda a sua razão de ser” (p. 85). *Confessionalidade*, *ortodoxia*, *herança da Reforma* são, assim, alguns termos usados pelos *ielbianos* ao longo dos anos como sinônimos e, por isso, inseparáveis da identidade do grupo.

Apesar de essa noção ser, ainda no século 21, hegemônica no meio *ielbiano*, é perceptível a existência de movimentos constantes em busca de novas compreensões do sagrado. Como ocorreu no SM, também na IELB os atritos com o ambiente externo e as controvérsias internas irritaram o *sistema*, servindo de estímulo à *autopoiese* do grupo. Com isso, a *confessionalidade ielbiana* foi sendo moldada e o sistema construindo ao redor de si *muros de plausibilidade* tão ou até mais *ortodoxos* ou *conservadores* do que a versão norte-americana.

2.1.1 Protestantismo de Missão e a IELB da Era Hasse

Já no final do século 19, o SM crescera e se estabelecera fortemente no cenário estadunidense. Mantendo seu objetivo de “arrebatar imigrantes luteranos dispersos pela América, por julgar-se guardião do luteranismo confessional” (Steyer, 1999, p. 148), em sua Convenção Sinodal de 1899, a Igreja decidiu iniciar sua missão no sul do Brasil. A conjuntura internacional na virada do século favorecia o início da empreitada com o crescimento da influência dos EUA sobre a América Latina. Além disso, o interesse já se refletia na intensa atividade missionária de outras Igrejas protestantes americanas em solo brasileiro (Rieth, 2009). Dessa forma, por entender que não havia uma base *confessional* clara no único sínodo evangélico existente no Rio Grande do Sul – o *Sínodo Rio-grandense* – a missão da LCMS em solo brasileiro consistiu, primordialmente, em arrebatar os imigrantes luteranos alemães dispersos e converter as diversas comunidades livres dando-lhes a oportunidade de acesso ao que entendiam ser o *verdadeiro confessionalismo luterano* (Steyer, 1999). De fato, fora apenas na segunda metade do século 19 que a igreja estatal alemã enviara alguns poucos pastores ao Brasil. Um deles era Johann Brutschin que, mais tarde, entrou em atrito com seu sínodo alegando questões *confessionais*. Brutschin era leitor de periódicos do SM e de escritos de Franz Pieper. Foi diante do pedido de Brutschin que a Convenção Sinodal da LCMS de 1899 decidiu enviar, em 1900, o pastor Christian Broders a fim de substituir Brutschin por dois anos e realizar uma sondagem. Assim, em 24 de julho de 1904 no município de Rincão São Pedro, atual São Pedro do Sul, RS, foi fundado, oficialmente, o *Distrito*

brasileiro do Sínodo Evangélico-Luterano Alemão do Missouri, Ohio e outros Estados, atual Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB).

Por ocasião da fundação do novo distrito, o pastor Ludwig Lochner, enviado da LCMS para dirigir a convenção, dirigiu forte apelo para que a igreja no Brasil permanecesse firme naquilo que era o fundamento da teologia *missouriana*. Para Lochner,

[...] a diversidade de doutrina e fé tem sua origem não na suposta obscuridade da Escritura, não na suposição de que seria difícil achar a interpretação certa da Bíblia, mas unicamente no fato de não se ficar humildemente com a Palavra de Jesus, mas preferir a própria razão [...]. Vede, portanto, que um verdadeiro sínodo permanece na palavra de Jesus e que assim seu lema máximo seja: “A Escritura pela Escritura, toda a Escritura, nada mais que a Escritura”, pois: “Assim fala o Senhor”. Deste modo, um sínodo está e permanecerá na posse de toda verdade. Sede por isso, felizes, meus irmãos: se permanecerdes na palavra de Jesus, então se cumprirá em vós a promessa: “Reconhecereis a verdade” (João 8.32). Então sereis e permaneceréis um verdadeiro Sínodo (apud Steyer, 1999, p. 106).

Para Lochner, portanto, a questão seria resolvida no campo doutrinário: “Era da verdade que as pessoas no Brasil precisavam. No momento que a reconhecessem, tudo se resolveria” (Huff Jr., 2006, p. 132). Germinava assim, em território brasileiro, um luteranismo confessional ortodoxo *alemão-missouriano* que ansiaria levar a *verdade* ao conhecimento dos brasileiros.

A IELB, que carrega em sua bagagem tanto o *etnicismo* observado no *protestantismo de imigração*, como o espírito protecionista, conservador e combativo presente no *protestantismo de missão*, estava, como outros grupos na época, presa a uma concepção um tanto ingênua da realidade brasileira. Por isso também a IELB teve dificuldades em

[...] perceber a natureza peculiar e própria da formação sociocultural brasileira que a distinguiu de sua congênere norte-americana. O ideal societário proclamado por meio de sua mensagem teológico-doutrinária não encontrou ressonância suficiente que lhe proporcionasse o desempenho de um papel transformador significativo no âmbito sociocultural e político nacional. Contribuiu para isso, e muito, sua incapacidade de inculturação, revelada no rechaço de tudo aquilo que constituía, na realidade, o ethos característico da cultura latino-americana [...] mas que era entendido como conteúdo próprio do catolicismo (Dias, 2000, p. 52).

As diferenças eram tão grandes que o *protestantismo de missão* “não teve outra saída senão converter os católicos e retirá-los para outro mundo, isto é, o da comunidade da fé” e, ao mesmo tempo, “manter-se à distância de práticas culturais contrastantes” (Mendonça, 2007, p. 171). Também a IELB assumiu uma atitude de defesa. Conservar a *fé verdadeira* ante os perigos do *mundo hostil* era tão importante quanto proclamar o evangelho. Lueking (1964) ao historiar a missão do SM chamou a atenção para o impacto que essa postura teve ao longo da história. Falando da

Ortodoxia do Século 17, ele afirma que:

O centro da preocupação confessional escolástica era *Rechtgläubigkeit*, a exatidão da crença. Esta ênfase exerceu uma grande influência no ideal escolástico-confessional da missão da igreja. O erro teria que ser corrigido, assim como a verdade deveria ser proclamada. Portanto, seria correto afirmar que a tarefa missionária seria a de *corrigir os cristãos equivocados*. A isso foi dado o mesmo status que a ordem de levar o evangelho aos incrédulos (Lueking, 1964, p. 17).

O *protestantismo de missão* que desembarcou no Brasil oriundo do SM nasceu, assim, com o ‘chamado’ para *defender a verdade objetiva* contra os *erros dos cristãos equivocados*. Era natural, portanto, que esse espírito *pieperiano* [Franz Pieper] de defesa das verdades bíblicas contra o modernismo teológico, também na IELB, produzisse seus ferrenhos seguidores. A chamada *Era Hasse*, período em que o pastor Rodolpho F. M. Hasse³⁴ esteve no comando do *Mensageiro Luterano* (ML) – de 1920 a 1968 – e à frente da Igreja por meio de diversos cargos diretivos entre 1933 e 1957, foi uma época em que “a cruzada combativa do Luteranismo Confessional Ortodoxo” seria ainda mais intensa “e aprofundado aquele sentimento já compartilhado entre os pastores de serem eles portadores de uma verdade única, os defensores da fé verdadeira em combate às forças do mal” (Huff Jr., 2006, p. 193).

Uma série de publicações assinadas por Hasse no ML, entre junho de 1919 e julho de 1920, chamada de *Os fundamentaes*, refletia a simpatia de Hasse por temas do *The Fundamentals*. O objetivo de Hasse, conforme ele afirma na edição de julho de 1919 do ML, era munir seu leitor para que estivesse “preparado para responder com mansidão e temor a qualquer que lhe pedir a razão da esperança que há em si” (ML, 1919, p. 50). Apesar dos objetivos serem justificados de forma análoga aos dos fundamentalistas norte-americanos, no caso de Hasse os motivos não foram exatamente os mesmos. Isso porque o processo de secularização que aconteceu nos EUA, e que serviu de mote para o aparecimento do fundamentalismo norte-americano, não se deu no Brasil nessa mesma época. Assim, o repertório d’*Os fundamentaes* de Hasse foi, na realidade, motivado por disputas com o catolicismo visto por Hasse como a encarnação do anticristo (Huff Jr, 2006), e contra outras religiões, pois, conforme ele afirma na edição de julho de 1919 do ML,

[...] muitas seitas hoje em dia ainda referem-se à Bíblia, mas tem se afastado da sua doutrina de tal maneira que realmente nada ficou da Palavra de Deus. Proíbem fumar, combatem o álcool, predicam a ética e reformas de toda espécie, cívica e espiritual, falam muito de liberalidade para com os pobres etc., mas se esquecem daquilo que é necessário, se

³⁴ R. Hasse assumiu relevância especialmente por ser um ‘nascido aqui’ e pelo domínio do português em um contexto de crescente restrição ao uso público do alemão (1918 como um aperitivo e 1941 de modo bem mais sério). O modelo de nacionalização do luteranismo praticado por Hasse não escapou tanto da ‘missão de arrebanhamento’ (*Sammelmission*), pois ele se dirigia às capitais dos estados e buscava os sobrenomes de alemães na lista telefônica. Hasse teve sérias dificuldades especialmente em Lagoa Vermelha por conta da Maçonaria que seria, naquele contexto, o pensamento mais secularizado ou desencantado a ser combatido. Augusto Drews, entre os negros de Manoel dos Regos, seria mais radical do que Hasse (Rieth, 1999).

CAPÍTULO 2 AUTOPRODUÇÃO DO SISTEMA RELIGIOSO IELBIANO

esquecem da lei de Deus; também ele se esquecerá deles (ML, 1919, pp. 50-52).

Durante a *Era Hasse* essa foi a tonalidade da maior parte das publicações do *ML*. Por exemplo, em outubro de 1921 foi publicada uma série de artigos que tratavam das doutrinas luteranas e, o primeiro tópico, à semelhança dos escritos de Pieper, tratava da autoridade e *inerrância* das Escrituras Sagradas. No ano seguinte, entre fevereiro e março, o *ML* trouxe a *Catechese sobre a justificação* que visava, mais uma vez, *defender* a doutrina luterana confessional dos *erros* de outras Igrejas, especialmente da Católica. Já entre fevereiro e maio de 1923 Hasse levou ao conhecimento dos leitores do *ML* uma breve exposição das principais doutrinas da igreja que havia sido publicado no ano anterior – ano do septuagésimo aniversário do Sínodo de Missouri – por Franz Pieper. Hasse tratou de inserir na sua tradução, publicada na edição de fevereiro do *ML*, “as provas bíblicas em extenso, onde no original apenas foi indicada a fonte” (ML, 1923, p. 1). Mas antes de iniciar a exposição, Hasse faz uma breve apresentação [*Ao ledor*] que, eventualmente, estivesse desavisado quanto ao conteúdo e importância do texto:

O Synodo Evangélico Lutherano de Missouri, Ohio e outros Estados é a matriz de nosso Sínodo Evangélico Lutherano do Brasil [...] Ele obedece a mesma doutrina evangélica de sua matriz, de novo posta à luz do dia por Martinho Luthero, o qual tem por Reformador da Igreja Christã, edificada no fundamento dos apóstolos e dos profetas, de que Jesus Christo é a principal pedra de esquina, na verdade, corrompida pela igreja papal e saturada com preceitos de homens, mas reformada à sua pureza original por aquele eleito instrumento de Deus. É esta Igreja Lutherana a única que até hoje permaneceu firme e inexorável em todas as doutrinas das Sagradas Escrituras, não vacilando em uma só verdade da salvação, ainda que se lhe oferecessem as maiores vantagens, caso se conformasse com a proverbial e antidivina “tolerância religiosa”, ainda que se lhe tivesse jurado a morte. E esta sua obediência à imperecível e imutável Palavra de Deus foi coroada de grande bênção. Não só ergue-se majestosamente como uma rocha inabalável no imenso mar do seitarismo e rebateu e triunfou das procelas do romanismo, do desleixado calvinismo em suas multicolores modalidades, do racionalismo, do materialismo e de outra insolente incredulidade ou superstição, não só foi um guarda da orthodoxia bíblica através dos séculos, nem tão somente um farol para os eleitos de Deus, que perante os olhos destes reduziu os fogos fátuos da heresia e da vã sabedoria humana ao simples ponto de partida maligno, mas também cresceu prodigiosamente como árvore frondosa, cujos ramos hoje se estendem sobre todos os confins da terra (ML, 1923, p. 1).

Nesse período – entre as duas guerras mundiais – os *missourianos* em missão junto a imigrantes alemães no Brasil tiveram significativos atritos por conta da língua, da germanidade, e da desconfiança para com os norte-americanos em solo brasileiro. E foi nesse atrito com o *ambiente hostil* que a reafirmação do grupo como *legítimo herdeiro da fé ortodoxa e confessional luterana* se intensificou. Eventuais oposições eram interpretadas como oposição, não à “única [Igreja] que até hoje permaneceu firme e inexorável em todas as doutrinas das Sagradas Escrituras”, mas à “à imperecível e imutável Palavra de Deus”. Assim, tal a fidelidade se constituiu, nesse período, como o eixo principal que, na relação tensa com os demais agentes sociais, “norteou suas

práticas, identidades e discursos” (Huff Jr., 2006, p. 195). O que se viu aqui no *Brasil Pós-I Guerra* e sob a forte liderança de Hasse, foi

[...] um comportamento endógeno [...] semelhante ao dos missourianos de Walther, todavia por razões práticas diferentes. Nesse sentido, quem estivesse de fora da verdade, a heterodoxia, o outro-falso, era concebido ou como um alvo da missão do Sínodo, alguém que precisava ser salvo; ou, de outra forma, principalmente no tangente às instituições, como um adversário. Houve, nesse contexto, pouca ou nenhuma abertura ao diálogo, tanto da parte dos missourianos, quanto dos demais grupos. Na verdade, a própria ideia de diálogo hoje partilhada é anacrônica para tratar a questão. A identidade confessional foi, de fato, reafirmada em oposição aos demais grupos religiosos, de modo que os próprios conflitos se tornaram fatores de reforço identitário da confessionalidade, ancorada nos limites rígidos internos ao discurso ortodoxo. Então sim podemos falar de uma notável continuidade que remonta ao século XVI: a ortodoxia na prática, não como uma estrutura imóvel que se impõe por si mesma (Huff Jr., 2006, p. 195).

A produção de uma *ortodoxia luterana à brasileira* não ocorreu, como já foi evidenciado, sem a influência dos escritos e eventos que abalavam o SM neste mesmo período. Muitos dos professores de teologia e pastores *ielbianos* eram americanos, leitores dos escritos de Pieper e de outros teólogos norte-americanos. Por isso, o que eles fizeram foi, em grande medida, adaptar ao contexto nacional e aos atritos aqui vividos as formulações que lhes chegavam da Igreja-mãe. Por isso, o que ocorreu no distrito brasileiro do SM foi um tipo de reação conservadora que visava proteger a Igreja da secularização e do pluralismo crescente. Assim, em junho de 1940, Hasse definiria a *ortodoxia ielbiana* da seguinte forma:

Ousamos dizer que a nossa igreja, fielmente luterana, é ortodoxa. E não recebemos ser reduzidos no que afirmamos, por nenhuma contraprova bíblica. O racionalismo poderá verberar contra a nossa doutrina. Isso, no entanto, não nos impressiona. Basta que ela tenha fundamento sólido na Palavra de Deus. Esta e não a acanhada e obscura razão do homem deve ter autoridade na Igreja de Deus.

[...] Ortodoxas, no sentido próprio da palavra, são aquelas igrejas ou corporações e comunhões públicas, que na sua doutrina oficial e nas suas pregações trazem e oferecem única e exclusivamente a Palavra de Deus, conforme a encontramos nas Sagradas Escrituras, sem acréscimos nem diminuição. Esta Palavra é mui firme e não de particular interpretação, como diz S. Pedro. De outra maneira não é possível aquela unidade de espírito na Igreja de que falam as Escrituras.

[...] Deus conservou-se no mundo até hoje uma Igreja verdadeiramente ortodoxa, detentora da doutrina correta, legítima e integralmente bíblica.

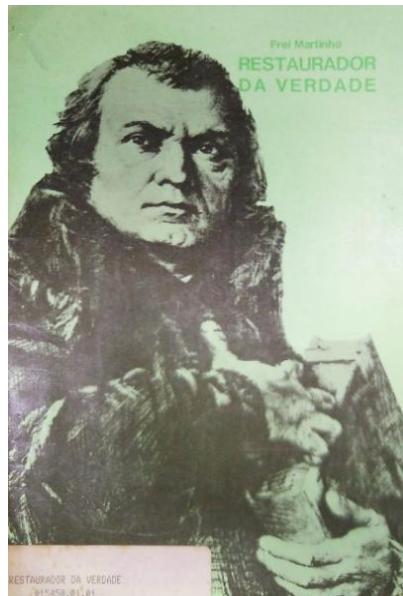
[...] Por isso mesmo deve conservar-se pura, isenta do unionismo, do cooperacionismo, de toda a mesclagem e promiscuidade com as igrejas heterodoxas, de credo falso, discordante em todos ou num ou noutro ponto da Bíblia. Pelo unionismo antibíblico o diabo pretende apagar a divisa que separa a verdade bíblica do erro. Os atalaias de Israel não podem ser cães mudos ou fazer causa comum com as igrejas que se prostituíram. A nossa linguagem pode parecer dura, mas é inteiramente bíblica. Devemos essa franqueza aos que nos ouvem, sejam amigos ou não.

CAPÍTULO 2 AUTOPRODUÇÃO DO SISTEMA RELIGIOSO IELBIANO

[...] A ignorância não o pode desculpar. Pior, porém, passará aquele que erra consciente de que está errando. [...] Ai do membro da Igreja ortodoxa, ai daquela congregação ortodoxa e ai daquela Igreja ortodoxa de que o Senhor tiver que dizer: “Por que me chamais Senhor, Senhor e não fazeis o que eu vos digo?” S.Luc. 6:46.

[...] A ortodoxia é necessária e de vontade divina (ML, 1940, pp. 37-38).

Hasse e seus colegas contribuíram e muito na construção do imaginário luterano da figura de Lutero e da *ortodoxia confessional* no *luteranismo* presente ainda hoje na IELB. Esse imaginário foi sendo moldado ao longo do século 20 como uma tentativa de blindar a Igreja brasileira contra os perigos do liberalismo, modernismo e das teologias de outros grupos protestantes de forma análoga ao que acontecia na Igreja-mãe. Aqui, porém, com alguns *temperos* tipicamente nacionais. A chamada *Era Hasse* culminou com a publicação do livro *Frei Martinho – Restaurador da Verdade Eterna* em 1959. O ideário de Hasse ficou carimbado no *luteranismo confessional ielbiano* na icônica imagem da capa.



(Fonte: Hasse, 1984, capa³⁵).

O reconhecimento da importância de Hasse para a autoprodução do *sistema religioso ielbiano* até a década de 1960 ficou bem clara por ocasião de seu falecimento em outubro de 1968 quando o *ML* publicou, na edição de agosto, um poema escrito por Martinho Lutero Hasse, que exalta seu pai como o *paladino do luteranismo*:

[...] Quando, entre as mãos o Novo Testamento, o espírito afundava, ansioso e atento, / Na fonte da ciência da Verdade, / Agora no bulício da cidade, / Ouvia a Deus, que à luta o convocava / E a espada do Senhor na mão lhe dava.[...] Aos pés do mestre amado te assentaram / E nas veredas do saber guiaram / Os sábios pioneiros luteranos / Que labutavam como heróis humanos / Sob a bandeira excelsa da Reforma; [...] Como desbravador intemerato, / O cristianismo dúbio e caricato / Com destemor desmascaraste ao povo [...] E Deus, que reina sobre céus e terra, / Te fez o

³⁵ Imagem de arquivo da Editora Concórdia, usada com permissão.

construtor de dinamismo, / o paladino do luteranismo (ML, 1968, p.8-9).

Na mesma edição do *ML* um texto do próprio *paladino do luteranismo* em terras brasileiras, reflete, ao mesmo tempo, sua interpretação do texto de apocalipse 14.4, e sua visão de Lutero e do *luteranismo confessional ielbiano*. Hasse afirma que “esta visão de um anjo ou mensageiro com o evangelho eterno, sem dúvida foi uma profecia da reforma da igreja cristã por Lutero a anunciar de novo sem reticências o evangelho eterno de Cristo”, e conclui: “A Reforma de fato foi uma restauração da igreja cristã na sua forma e pureza primitivas” (ML, 1968, p. 11). Em outro texto, escrito pelo ex-colega, Guilherme Doeghe, Rodolpho F. M. Hasse é descrito como o “vanguardeiro da missão luterana nacional” e colocado como exemplo a ser seguido; “[...] lembrai-vos dos vossos guias [...] imitai a fé que tiveram” (ML, 1968, p. 11). Como Lutero, Hasse ingressava no seletto clube ortodoxo do qual já pertenciam Johann Gehrard, Carl Walther e Franz Pieper entre outros. Estava afixada a mais nova e mais importante coluna brasileira do *confessionalismo ortodoxo ielbiano*.

2.1.2 Autorretrato *ielbiano* na década de 1970

Na época do falecimento do *vanguardeiro/paladino do luteranismo nacional*, novas lideranças já estavam surgindo. Muitas delas, é claro, com pensamentos um tanto diferentes das até então propagadas e outras que, embora concordassem com as ideias, se mostravam mais abertas ao diálogo. Em linhas gerais, entretanto, ao menos no que diz respeito às mídias e posicionamentos oficiais, a IELB se manteve na retaguarda. É o que se pode observar, por exemplo, na chegada do pastor Leopoldo Heimann à liderança da Igreja. Heimann assumiu o cargo de redator do *ML* em 1963, cargo no qual permaneceria até 1972. No ano seguinte assumiria a secretaria responsável pelas publicações periódicas da IELB onde permaneceu por três anos. Estes e outros cargos diretivos, tanto na IELB como na Editora Concórdia, foram ocupados por Heimann entre 1963 e 1984, a maioria deles relacionados às áreas de comunicação e literatura da Igreja. O fato de estarem relacionados à comunicação, seja por meio dos periódicos *ML* e *IL* ou outras publicações da Editora Concórdia, torna ‘L.’ – como Leopoldo Heimann assinava seus artigos e editoriais – importante fonte de pesquisa e formador de opinião na IELB durante as décadas de 1960, 1970 e 1980 – período que coincide com a controvérsia que culminou com o *Seminex* na LCMS.

Heimann daria prosseguimento ao compromisso assumido pela Editora Concórdia em publicar apenas assuntos que estivessem em estrito acordo com a teologia oficial do sínodo. Foi assim que, em 1967, quando já pipocavam inúmeras questões controversas na LCMS, Heimann, ilustrando sua coluna no *ML* de junho, com a imagem de Lutero que foi capa do livro de Hasse, listou citações de vários temas e autores para firmar em seus leitores sua visão da pessoa e obra do Reformador de Wittenberg:

LIBERDADE RELIGIOSA. Honra a Lutero, honra ao precioso varão a quem devemos a reconquista de nossos direitos mais sagrados, e de cujos benefícios vivemos hoje em dia. Através de Lutero adquirimos a liberdade religiosa, deu-nos ele não só a liberdade de movimentos mais os meios, pois ao espírito deu também o corpo. Criou a palavra para o pensamento. Criou a língua alemã. Isso ele o realizou na tradução da Bíblia (Heine, poeta

alemão).

IMENSO FAROL. Lutero é a grande raiz, da qual irradia toda a nossa história européia. Com ele, poderoso homem veio ao mundo, cuja luz chamejou qual imenso farol através de longos séculos. O mundo inteiro e sua história esperaram a vinda deste homem. É singular, é grandioso. (Thomas Carlyle, crítico do século XIX, não luterano). [...]

PRINCÍPIO ESPIRITUAL. A Reforma agradece sua origem a um princípio espiritual. Havia ela reconhecido a palavra de Deus como verdade única, a fé como necessidade exclusiva para a salvação, Jesus Cristo como Rei, o Espírito Santo como arma verdadeira e assim recusado os fracos e imperfeitos preceitos de Roma. (Merle d’Daubigné, historiador calvinista).

ESCOLHIDO POR DEUS. Temos que ponderar que Lutero foi um vaso escolhido por Deus, uma benção para os povos por Jesus Cristo, um grande e nobre exemplo de sacrifício voluntário à causa do Senhor, com poder para desfazer o anátema que sacrificou e perverteu centenas de milhões de consciências, escravizadas ao domínio do romanismo religioso Frei Martinho, que fora doutor segundo os homens, tornara-se inspirado Doutor por direito divino na Universidade do Deus eterno. (Armando P. do Val).

(ML, 1967, p. 9).

No ML de outubro do mesmo ano Heimann festejava o 450º aniversário da Reforma. Após citar Gamaliel, o famoso professor judeu que aconselhou o Sinédrio a deixar os apóstolos livres para pregarem a mensagem cristã, Heimann afirma que os vinte séculos de cristianismo seriam prova de que o trabalho de Pedro e João não era ‘conselho ou obra de homens’. “Se a minha obra não é de Deus, cairá por si mesma nestes dois ou três anos, mas se ela é de Deus, não podereis destruí-la. É o que responde Lutero, dezesseis séculos mais tarde, ao imperador Carlos V” (ML, outubro de 1967, p. 5). Heimann ainda acrescenta que

Épocas excepcionais exigem homens cheios de fé, de convicção, de coragem, do Espírito Santo. [...]. Abraão, Isaaque e Jacó [...] Pedro, João, Paulo [...] Lutero [grifo do autor] foi o homem cheio de fé e do Espírito Santo que Deus despertou na Idade Média para defender, lavar, reformar e purificar a igreja que se encontrava mergulhada e saturada por enganos e preceitos humanos (ML, 1967, p. 5).

Com a celebração dos 450 anos da Reforma era natural que uma Igreja que carregava o nome do reformador em seu próprio nome, fizesse, naquele ano, menção a ele e retomasse seus temas mais prementes. Entretanto, é curioso observar que os temas envolvendo questões de *confessionalidade*, o apego à *herança da reforma* do século 16 e tantos outros relacionados continuaram pipocando mês a mês nas páginas do ML. Haveria algo a ser reforçado? Algum receio diante de pensamentos que fossem dissonantes do discurso oficial? Na virada da década de 1960 para 1970 era bem notória a presença, nas mídias oficiais, de temas que, direta ou indiretamente, buscavam fortalecer ou preservar determinadas compreensões. Tudo indica tratar-se de reações protecionistas contra a ascensão de pensamentos que estivessem em sintonia com o pensamento dos *moderados* da LCMS. Preventivamente a IELB reforçava seus muros de proteção ortodoxos. A imagem publicada no ML de outubro de 1971 ilustra bem qual era o ideário a ser inculcado na mente dos pastores e membros da IELB:



(Fonte: ML, 1971, p. 9³⁶)

Em novembro de 1967, falando sobre a questão da presença real na Santa Ceia, Elmer Reimnitz, então presidente, em seu artigo *Continuamos em Marburgo* escreveu que

[...] continuar no espírito de Marburgo é tanto mais importante, quanto é verdade que em nossos dias Satanás conseguiu que de dentro das próprias Igrejas cristãs partisse um terrível movimento no sentido de destruir não esta ou aquela doutrina, mas os próprios fundamentos de nossa fé. Hoje há muitos teólogos que chegam a considerar ridículo o colóquio de Marburgo. Dizem eles: Que absurdo discutir e desunir-se por causa de um simples verbo! Só porque um entende “isto é” e outro entende “isto significa”. Mas acontece que este verbo foi inspirado por Deus. Diante deste fato não podemos vacilar um só instante. *Nesta discussão em torno de um simples verbo está em jogo toda a nossa fé* [grifo nosso]. Deste verbo se passará a outros verbos. Depois se dirá: Não vamos discutir e desunir-nos por causa deste ou daquele substantivo, deste ou daquele relato, deste ou daquele livro. E no fim se dirá: Não vamos desunir-nos por causa da Bíblia. Afinal de contas, devemos reconhecer de uma vez por todas que ela foi escrita por homens falíveis e está sujeita a muitas interpretações.

Repetimos com toda seriedade e convicção: esta é a grande tentação de Satanás em nossos dias. Se lhe dermos ouvidos, seremos traidores da Reforma e o fundamento de nossa esperança se evaporará sob os nossos pés como neblina.

[...] Como fiéis herdeiros da Reforma plenamente conscientes das consequências lógicas da rejeição de qualquer doutrina claramente ensinada na infalível palavra de Deus, é nosso dever sagrado e nosso glorioso privilégio imitar o exemplo do Reformador em nossos dias. Se deixarmos de fazê-lo, *mesmo que se trate “apenas de um verbo”, mesmo*

³⁶ Imagem de arquivo da Editora Concórdia, usada com permissão.

que se trate “apenas” - para usar o exemplo do grande teólogo Walther - de crer ou não crer que a jumenta de Balaão falou, haveremos de prestar contas um dia a Deus [grifo nosso]. E então, ai de nós! (ML, 1967, p. 13).

O texto de Reimnitz reflete, é verdade, a firme posição de Lutero com relação à interpretação do texto bíblico que trata da instituição da Santa Ceia. Essa visão que atribui ao texto uma *exatidão objetiva* e *inerrante* encontra alguma base na (re)descoberta intelectual de Lutero em que a divindade se revela, se manifesta, no, e por meio do texto sagrado de maneira objetiva. Ao que tudo indica, entretanto, aqui o então presidente da IELB – ao citar, por exemplo, o nome de Walther e também o episódio que envolve a jumenta de Balaão (um dos episódios bíblicos questionados pelos moderados do Sínodo de Missouri) –, indiretamente está dando seu palpite quanto aos temas da controvérsia fundamentalista-modernista já em ebulição na LCMS dessa época. Era preciso precaver-se.

Evidentemente que a mera preservação, muitas vezes feita sem muita reflexão, das objetivações teológicas não era a única preocupação da liderança da Igreja. Nota-se, especialmente a partir do final da década de 1960 e década de 1970 uma preocupação diferenciada com relação à *prática litúrgica*, o *anúncio* e a *vivência* dos ensinamentos. Leopoldo Heimann tinha uma visão um pouco mais aberta daquela que vinha sendo praticada pela Igreja. O editorial no ML de julho de 1969 intitulado *Estamos Certos?* mostra o *novo rosto* que Heimann tentava imprimir, ao menos no que se referia à prática da Igreja:

Os defensores do farisaísmo diziam-se absolutamente convictos da retidão de seu sistema teológico. E seu zelo inicial trouxe grandes benefícios ao judaísmo. Mas por que o farisaísmo foi à falência? Porque, numa outra época, seu sistema religioso havia caducado [grifo nosso]. A nova vivência espiritual delineada por Cristo havia ultrapassado a ‘letra morta’. *O formalismo, sempre oco e vazio, leva à miopia espiritual. E os fariseus, preocupando-se sempre mais com a forma do ritualismo, perderam o verdadeiro conteúdo e objetivo de todas as cerimônias religiosas: Cultuar a Deus em espírito e em verdade [grifo nosso].*

O planejamento e as organizações são indispensáveis no trabalho da igreja. A ordem e a decência são recomendações bíblicas. As formalidades exteriores, porém, são perigosas. Facilmente as congregações podem prender-se ao formal e perder o real objetivo de todo o culto: O glorificar a Deus. O formulário do Batismo não foi prescrito por Deus. A liturgia do culto não foi ditada por Deus. A ordem na celebração da Santa Ceia não foi inspirada por Deus. São organizações humanas. E muitas destas formalidades e preceitos humanos são tidas como infalivelmente inspiradas por Deus. E esta *inflexibilidade, esta dogmatização, este caminhar em trilhos velhos e gastos [grifo nosso]* prejudicam o progresso da igreja e furtam o verdadeiro proveito do cultuar. Não são raros os casos de divisões e contendas por formalidades secundárias. Nesta nova era, tão beneficiada de um lado pelas inovações da ciência e da técnica, a igreja deve aplicar bem estes novos meios e métodos para a mais eficiente propagação da maravilhosa mensagem de Cristo. *Não, não são as doutrinas que devem ser mudadas. Estas devem permanecer intactas até à consumação dos séculos. Mas os meios para transmitir estas doutrinas e os métodos para atingir o homem desorientado de nosso século, devem ser*

CAPÍTULO 2 AUTOPRODUÇÃO DO SISTEMA RELIGIOSO IELBIANO

revisados e atualizados. O mesmo alimento espiritual deve ser oferecido em novos pratos. Porque, permanecendo com a metodologia tradicional, criam-se barreiras e muralhas para o evangelho e não se atingem as massas [grifo nosso] (ML, 1969, p.5).

Heimann inicia criticando os fariseus dos tempos de Jesus que se diziam absolutamente convictos da retidão de seu sistema teológico, mas acaba enveredando para uma preocupação específica com relação às *práticas tradicionais e não-bíblicas* que atrapalhavam a propagação da *pura doutrina*. Heimann se referia, mais especificamente, à resistência de muitos pastores e leigos à proposta de ampliação do número de celebrações eucarísticas nas congregações. Mas é interessante observar que esse combate ao formalismo, à tradição, etc. também era uma das questões levantadas na LCMS pelos *moderados*. Aqui, porém, a liderança fazia a ressalva a respeito da necessidade de preservação das doutrinas que deveriam permanecer intactas, mas que os meios para transmiti-las deveriam ser atualizados. Colocações como estas evidenciam que uma parte importante dos pastores e líderes da IELB estava atenta ao que acontecia na LCMS. Por outro lado, é importante ressaltar que o contexto cada vez mais urbano em que a Igreja estava sendo estimulada a ingressar, foi também um fator a estimular a *autoprodução/autopoiese no sistema religioso ielbiano*.

No início da década de 1970, a IELB, ainda majoritariamente rural, decidiu investir pesado na missão urbana por uma pressão da parte da Igreja-mãe³⁷. Mas, como demonstra Samuel Fuhrmann (2019), a experiência histórica dos *missourianos* no Brasil, que compreende tanto a *vida isolada* do imigrante no contexto rural quanto o princípio da *missão doméstica* – preferência por imigrantes alemães – resultou em dois grandes desafios práticos. O primeiro foi “um forte senso de autopreservação”. E o segundo, “o problema de não atender aos novos contextos em que a Igreja se fazia presente” (Fuhrmann, 2019, p. 49). As preocupações de Heimann no ML de julho de 1969 [op. cit.] se explicam aqui. Entretanto, a visão protecionista [autopreservação] estava tão arraigada na mente daqueles que formavam a IELB, que dificultava até mesmo a atualização dos “meios para transmitir estas doutrinas e os métodos para atingir o homem desorientado de nosso século” (ML, 1969, p. 5). Fuhrmann cita como exemplo dessa dificuldade o desafio para a inserção da Igreja na cidade de São Paulo, SP. Sob o trabalho do pastor Carlos Walter Winterle foi iniciada, em 1974, uma congregação luterana no bairro Interlagos (Congregação Da Paz). Winterle demonstra sua intenção em formar ali uma congregação etnicamente diversa e aberta. Mas, muitas vezes os próprios membros – em geral migrados de congregações interioranas – eram os mais resistentes às sugestões dos pastores missionários que desejavam contextualizar as práticas da Igreja ao ambiente urbano. Uma ata da diretoria da congregação de Interlagos, datada de maio de 1975, registra o desfecho de um tópico intitulado *Liturgias Informais* da seguinte forma: “[...] o Rev. Winterle falou sobre a possibilidade de termos serviços/liturgias que seriam ‘mais informais’, algo ‘como um Estudo Bíblico’. Os participantes pensaram que a forma do nosso serviço litúrgico atual é muito boa e, portanto, não devemos mudá-la” (apud Fuhrmann, 2019, p. 55). Esse certamente não

³⁷ É importante observar que, nessa época, a IELB ainda era um Distrito da LCMS. A independência administrativa só aconteceria na 47ª Convenção Nacional da IELB em janeiro de 1979 quando o Rev. Johannes H. Gedrat, presidente da IELB, e o Dr. J. O. A. Preus, presidente da LCMS, e o secretário executivo do Departamento de Missão da LCMS, Dr. Edward Wescott Jr., assinaram o *Documento-Protocolo entre a Igreja Evangélica Luterana do Brasil e a The Lutheran Church-Missouri Synod*.

foi um caso isolado, mas ilustra, de forma geral, a resistência encontrada no sínodo brasileiro. Não apenas os pastores, mas os membros, como *fiéis herdeiros da Reforma*, demonstravam resistência a qualquer mudança, não apenas com relação ao *conteúdo da mensagem*, mas também quanto a *forma* e os *meios* para sua ‘transmissão’. Eles preferiam manter sua Igreja como um *refúgio seguro* para sua compreensão e vivência religiosa.

Outro importante líder na autoprodução do *sistema religioso confessional ielbiano* da década de 1970 é a figura do pastor e professor Martim Carlos Warth. Formado em Teologia pelo Seminário Concórdia em 1949, Warth fez seu mestrado e doutorado no *Concordia Seminary* de St. Louis em 1966 e 1970 respectivamente – coincidindo, portanto, com o período da controvérsia que culminou no *Seminex*. No mestrado, quando Warth trabalhou em questões sistemáticas, foi orientado por Robert Preus³⁸, e no doutorado, sob orientação de Ralph Bohlmann³⁹, escreveu a tese que viraria livro no Brasil do século 21: *Fé existencial num mundo secular: um estudo comparativo entre Franz Pieper e Gerhard Ebeling*⁴⁰ sobre a natureza e função da fé. O texto da tese só viria a ser publicado em formato de livro e em língua portuguesa em 2003 (Warth, 2003). Entretanto, como Warth esteve à frente do Seminário Concórdia de Porto Alegre como diretor por um período de 1973 e entre 1976 e 1980, e como professor na mesma instituição entre 1969-1983 e 1989-1992, suas ideias foram difundidas entre os pastores formados nessa época⁴¹.

Em termos gerais Warth seguiu a mesma linha de Hasse e Heimann no que se

³⁸ Robert Preus era irmão do presidente da LCMS J. A. O. Preus II e foi professor e presidente do *Concordia Theological Seminary* então localizado em Illinois e atualmente em Fort Wayne, Indiana entre 1974 e 1989 e entre 1992 e 1993. Este seminário da LCMS, até a década de 1970, era focado na formação de missionários para o campo, após as controvérsias em St. Louis, e sob a presidência de Preus, passou a ser conhecido por seu conservadorismo e empenho pela *pura doutrina*. Desde 2011 o presidente do *Concordia Theological Seminary* é Lawrence Rast Jr.

³⁹ Ralph Arthur Bohlmann estava entre os cinco professores do *Concordia Seminary* que se mantiveram alinhados a J. A. O. Preus II e os conservadores por ocasião do *Seminex*. Nessa época Bohlmann era membro da *Commission on Theology and Church Relations* (Comissão de Teologia e Relações Eclesiais - CTCR), servindo como secretário executivo da comissão de 1971 a 1974. Ele seria ainda o nono presidente da LCMS entre 1981 até 1992.

⁴⁰ Gerhard Ebeling (1912-2001) foi professor de história eclesiástica, teologia sistemática, história do dogma e simbólica em Zurique, em Tubinga e nos EUA. Sua teologia é mais acadêmica do que eclesiástica e dialoga com os pensamentos de Schleiermacher, Bultmann, Bonhoeffer e Henry Pierrin. Ele não aceitava padrões absolutos, objetivos e sua teologia parece determinada, não pela subjetividade do *homo religious* como acontece com Schleiermacher, mas pelo *Dasein* (o estar aí) do homem secular conforme Heidegger (Warth, 2003). Uma característica de sua teologia pautada no *método histórico-crítico* é que ele não diferencia fundamentalmente a tradição Escriturística da tradição da Reforma. Para ele, ambas são testemunhas de Jesus e da fé. A teologia, nessa perspectiva, está preocupada com a proclamação contemporânea desse testemunho. Para Ebeling, “o testemunho de Jesus Cristo que faz a igreja ser igreja, não é o testemunho feito pela cristandade primitiva, mas a proclamação contemporânea desse testemunho” (Ebeling, 1967, p. 103). Ainda, para Ebeling, a teologia bíblica reconhece ser indefensável o ensino ortodoxo da inspiração vernal. Para ele, “a fé descerra a verdadeira liberdade para a história” (apud Warth, 2003, p. 44).

⁴¹ Vários outros influentes pastores da IELB e importantes professores do Seminário Concórdia da década de 1990 e as primeiras décadas do século 21, realizaram seus estudos de pós-graduação na década de 1970. No *Concordia Seminary* – palco da controvérsia fundamentalista-modernista – estudaram entre 1970 e 1980, Gerhard Grasel, Acir Raymann, Ari Gueths, Nestor Beck, Rudi Zimmer, Vilson Scholz, Paulo W. Buss e Paulo Flor. Paulo Weirich foi o primeiro pastor da IELB a continuar seus estudos em Fort Wayne, Indiana, que nessa época era presidido por Robert Preus. Ari Lange e Hans Horsch estudaram em Erlangen, Alemanha (Buss, 2006).

refere ao apego à *doutrina pura* que estaria corretamente expressa nas confissões luteranas reunidas no *Livro de Concórdia*. Warth, entretanto, como aluno no *Concordia Seminary* e sendo orientado, tanto no mestrado como no doutorado por professores conservadores do SM encarnou a *defesa da verdade* contra o *erro das teologias modernas*. Sua tese doutoral visava demonstrar exatamente isso contrastando a teologia de Ebeling com a de Pieper. Warth assume isso já na introdução de seu texto afirmando que a sua orientação teológica bem como a da “igreja a que ele serve” como baseada “em larga escala na teologia de Franz Pieper” (Warth, 2003, p. 11). Para Warth, as semelhanças observáveis, especialmente quanto à terminologia, entre os dois *sistemas teológicos* são ilusórias e apontam, na realidade, “para a crise da linguagem de nossos tempos, evidenciando que a mera identidade de palavras de modo algum implica identidade de significado” (Warth, 2003, p. 13). Warth conclui sua tese afirmando que ambos – Pieper e Ebeling –, possuem *insights* válidos, entretanto, seus sistemas teológicos “não são complementares mas exclusivos reciprocamente” (Warth, 2003, p. 15):

Este ensaio revelou que Pieper e Ebeling defendem duas teologias que não são complementares mas opostas uma à outra. Utilizam-se, algumas vezes, dos mesmos conceitos bíblicos, mas desenvolveram teologias diferentes completamente. Se tudo se encontra na dependência da fé, e a fé é a relação com o Deus da graça, *é absolutamente necessário identificar a Deus numa forma correta* [grifo nosso]; caso contrário, vive-se no engano de projetar o seu próprio Deus. Esse é o problema também neste ensaio. Ebeling e Pieper não estão falando do mesmo Deus. Como o cristianismo tem a ver com Cristo, é necessário mostrar quem é o Deus de Jesus Cristo. E isso quer dizer voltar ao testemunho original com todas as suas implicações. O cristianismo, com certeza, não é corretamente interpretado se não conserva a *res* da mensagem de Cristo e a fé da igreja primitiva (Warth, 2003, p. 342).

Ao opor a teologia de Ebeling à teologia de Pieper, Warth está revelando o atrito com o ambiente teológico de sua época e, ao mesmo tempo, construindo um tipo de muro de proteção para a teologia ortodoxa defendida por ele. Warth assume isso ao afirmar que seu estudo surgiu “não só da própria experiência do autor como professor de Teologia como também da situação teológica do seu país” (Warth, 2003, p. 11). Sua tese visava, no fundo, compreender e expor a controvérsia em curso no *Concordia Seminary* onde os *moderados* ganhavam espaço e, na época da escrita da tese representavam uma maioria entre seus colegas e professores.

Em 1970, ano em que apresentou sua tese à banca, Warth já era professor de Sistemática no Seminário Concórdia de Porto Alegre, RS. Naquele mesmo ano ele participaria, com outros teólogos da IELB, da *5ª Assembléia da Federação Luterana Mundial* (FLM), que seria realizada em Porto Alegre. Mas como os líderes da FLM decidiram mudar o local da assembléia – supostamente alegando questões de ordem política – os brasileiros resolveram declinar do convite para participarem da assembléia em Évian, França. Como a LCMS havia sido convidada a associar-se à FLM, Warth seria um dos observadores que teriam a missão de fazer um exame crítico das ações e pressupostos da Federação. Mesmo não participando presencialmente, Warth elaborou uma *Análise da Federação Luterana Mundial* a partir dos documentos preparados para a

assembléia. O texto foi apresentado à LCMS em um congresso realizado em Chicago, Illinois em 31 de agosto de 1970 e, aqui no Brasil, foi publicado na revista *Igreja Luterana* daquele mesmo ano. Como influente professor do Seminário Concórdia do final do século 20 e assim também formador de opinião na Igreja durante as décadas seguintes, Warth faz uma análise deveras interessante e relevante apresentando, de forma direta, crítica e concisa, a posição que se tornaria dominante na IELB com relação à FLM e ao ‘moderno teologizar subjetivo’:

[...] O documento⁴² opera com afirmações que nem sempre são unívocas. Isto parece ser programático, dentro de um espírito de liberdade, pois que certas assertivas, embora verdadeiras, não cobrem o assunto de maneira suficiente. Mas, *partindo do princípio de que teologia dada por Deus é unívoca* [grifo nosso], a igreja não tem permissão para fazer declarações pouco precisas para serem interpretadas de acordo com as necessidades da acomodação ecumênica [...].

Já a tese geral do documento oferece ocasião para tal interpretação equívoca. Afirma que “Jesus veio para salvar os perdidos e para unir as pessoas”. Há certamente verdade nesta assertiva, mas quando tomada em seu sentido absoluto ela é totalmente capciosa. O argumento que pode ser introduzido é o seguinte: Como Jesus veio para unir pessoas é necessário que as igrejas derrubem todas as divisões, mesmo as confessionais, por amor à unidade. Este argumento parece ser a dominante em todo o documento. [...]

O documento parece ter outros objetivos do que a reafirmação da posição luterana tradicional. Isto se torna evidente quando os autores afirmam que a igreja deve considerar novos problemas, e mencionam como exemplos “o problema da revelação nas escrituras, (e) a relação da fé com a razão autônoma. Sendo reconhecidos como problemas”, essas tendências novas em teologia, que, de acordo com o documento, atravessam todos os grupos confessionais existentes, recebem uma relevância que nunca poderiam ter entre aqueles que estão comprometidos com as Confissões Luteranas [...]

Mas a questão que, de acordo com o documento, está no centro de toda a problemática é o fato de que a Comissão de Teologia considera os escritos confessionais e bíblicos sujeitos à avaliação histórica. Os autores afirmam que os problemas e as afirmações teológicas do período em que as igrejas confessionais começaram a existir parecem em grande parte superados. Isso quer dizer que as afirmações teológicas das confissões, mesmo das Confissões Luteranas, já não são relevantes para a idade moderna. Poderiam ser aceitas somente como formulações históricas da igreja, isto é, como expressões históricas da fé dos confessores da época, mas não como verdade válida para a idade presente. Parece indicar que cada nova geração *teria o dever de expressar a sua fé de acordo com sua auto-compreensão e não de acordo com a única teologia dada por Deus* [grifo nosso].

É estranho verificar com que facilidade a Comissão de Teologia da FLM se descarta da autoridade das Confissões Luteranas para seguir a linha de um *moderno teologizar subjetivo* [grifo nosso]. Toda linha do moderno

⁴² Warth analisa o texto *Algo mais do que unidade das igrejas* que foi votado e aceito na 5ª Assembléia da Federação Luterana Mundial (FLM) realizada em Évian, França (Meyer, 1969).

universalismo sincretista parece estar presente no pensamento da Comissão de Teologia quando dizem que “a maneira histórica de pensar... nos permite reconhecer a relatividade histórica de assertivas bíblicas bem como de confissões eclesiásticas”. Esta afirmação ao menos é unívoca. Declara que Escritura e Confissões não são fontes fidedignas para um diálogo ecumênico. Mesmo não há necessidade nenhuma de um diálogo ecumênico, porque nessa base já não haverá padrão válido para afirmações teológicas.

O documento declara mesmo que “uma nova formulação da verdade do evangelho... não pode exigir para si valor atemporal”, incluindo “os conceitos e as formulações paulínicos”. *A revelação imutável de Deus é tão relativizada que já não permanece nenhuma verdade* [grifo nosso][...].

Se já não é possível falar de evangelho e de justificação em termos paulínicos, que faz parte da revelação de Deus nas Escrituras, onde se pode achar então uma interpretação válida do evangelho e da justificação? O apelo aos padrões antropológicos já foi tentado por teólogos do passado e do presente. Mas nenhuma formulação de padrão humano é capaz de identificar a Deus como Ele se identifica a si mesmo nas Escrituras. *Teologia luterana é afirmada na pressuposição de que há uma teologia revelada, dada por Deus mesmo nas Escrituras* [grifo nosso]. Não há formulações paulínicas, mas há a teologia revelada das Escrituras, que é padrão de fé e vida do cristão (Warth, 1970a, pp. 40-44).

O ideário *warthiano* de uma *teologia unívoca* reflete o conservadorismo defendido pelos irmãos Preus (Robert e Jacob) durante a controvérsia fundamentalista-modernista na LCMS dessa mesma época. Warth reaviva, no Brasil, a incansável batalha da *verdade* contra o *erro* contra o ‘moderno teologizar subjetivo’ e contra ‘a maneira histórica de pensar’ que pudessem fazer pousada no *sistema religioso ielbiano*. Como disse aos seus alunos do Seminário Concórdia de Porto Alegre, por ocasião da *Aula Inaugural* do ano letivo de 1970:

Essa identificação com a teologia revelada implica numa rejeição de outras tendências que lhe sejam contrárias. Implica na necessidade de pronunciar um “damnamus”. Pois o amor ao próximo nos põe em condições de respeitarmos opiniões e motivos divergentes, mas o amor à verdade não nos permite aceitá-los. Uma teologia baseada em outros axiomas, que não o da Revelação de Deus, não tem lugar na teologia universal do Corpo de Cristo (Warth, 1970c, p. 86).

Com relação à *confessionalidade*, segundo Warth, o documento da FLM

[...] diz que confessionalismo é um dos “perigos para a compreensão apropriada do evangelho”. Fala de um “envelopamento confessionalístico do evangelho” que deve ser rasgado. Conclama para uma liberdade das “tradicionais fórmulas confessionais” e diz que “aqui estamos livres e, com vistas à unidade, somos intimados a tolerar diferenças, a respeitar diversidades, a reter o que temos em comum, a aceitar o que é novo, a mudar o que já existe, ou a abandonar tradições”. Isto significa que a FLM já não se interessa pelo parágrafo confessional em sua constituição. E o fato de que nem todas as igrejas luteranas aceitam a Fórmula de Concórdia é usado como argumento para sustentar que concordância aqui

não é necessária para unidade de igrejas.

[...] a FLM advoga o estabelecimento de um luteranismo sem nenhuma segurança teológica [grifo nosso]. Onde os padrões confessionais devem cair e nem mesmo a Escritura pode ser considerada fundamento da fé, a fé deverá basear-se apenas em si mesma, criando um círculo puramente subjetivo (Warth, 1970c, pp. 44-45).

O envolvimento político e social da FLM e das Igrejas a ela associadas também recebe críticas na *Análise* de Warth:

[...] a 5ª Assembléia aprovou o engajamento da FLM no assim chamado “ecumenismo secular”. É dito ser “uma expressão da desilusão dos jovens e dos velhos quanto aos resultados da atividade ecumênica do tempo presente” e “um reavivamento consciente da necessidade de ação comum em problemas urgentes do mundo em que cristãos se acham lado a lado com não-cristãos como nunca dantes”. Embora se tenha reconhecido o perigo de que “a igreja possa cair numa ideologia secularista”, está-se pronto a cooperar com todas as pessoas de boa vontade... para que o amor de Deus possa ser transmitido” através das estruturas e dos mecanismos modificados da sociedade. O relatório da Secção II afirma que “a credibilidade do testemunho cristão está em jogo se a reflexão teológica a respeito do sentido do evangelho não é combinada com a atenção séria aos problemas sociais e políticos”. Isto significa que a efetividade da pregação do evangelho já não é dependente da ação sobrenatural do Espírito Santo pela Palavra, mas é diretamente proporcional à atividade social e política da igreja (Warth, 1970a, pp. 45-46).

A análise feita pelo Dr. Warth dos temas da 5ª Assembléia da FLM realizada em Évian revela um posicionamento que seria de fundamental importância para os rumos que a LCMS e, com ela, a IELB, tomaria a partir da década de 1970 com relação ao ecumenismo. Uma evidência desse fato é que a LCMS intensificou as atividades da *Conferência Luterana Internacional* (ILC) – uma alternativa à FLM formada por igrejas ligadas à LCMS – durante a década de 1970. Entre 1977, quando se celebraram os 460 anos da Reforma e os 400 anos da *Fórmula de Concórdia*, e 1978 foram seis (6) reuniões, o mesmo número de reuniões realizadas ao longo das duas décadas anteriores. Segundo relata o então professor do Instituto Concórdia de São Leopoldo, Cristiano Joaquim Steyer, após sua participação na *Consulta Luterana Mundial para Planejamento Missionário* realizado pela ILC em Hong-Kong em janeiro de 1977,

Quase todas as missões que a LC-MS iniciou fora dos Estados Unidos tornaram-se igrejas administrativamente independentes, embora continuem recebendo subvenção financeira da própria LC-MS. A LC-MS tem todo o interesse de se manter ligada a estas igrejas, pois que, através delas, pretende continuar anunciando ao mundo a palavra de Deus em sua pureza [grifo nosso]. Para que a comunhão fosse mantida, a LC-MS organizou a *Conferência Luterana Internacional* (ILC), na qual congrega estas igrejas que passaram a ser denominadas de “partner churches” (igrejas co-irmãs, ou igrejas sócias, em tradução literal). Em 1975, os presidentes da Conferência Luterana Internacional se reuniram em Porto

Alegre.

É desejo da LC-MS que as igrejas da Conferência Luterana Internacional desenvolvam um trabalho missionário cada vez mais eficiente do ponto de vista técnico e confessional [grifo nosso] (Steyer, 1977, p. 80-81).

Na *Consulta* foi tomada uma série de resoluções para o planejamento de estratégias missionária das Igrejas ligadas à ILC, tais como, o comprometimento das Igrejas para um maior envolvimento dos leigos no trabalho missionário. A observação que o historiador *ielbiano* Paulo Buss faz de que nessa época “ao mesmo tempo em que salientava a confessionalidade da IELB, também se percebia uma pressão sobre a igreja para que ela mudasse sua praxe” (Buss, 2006, p. 205) especialmente no que tange à missão urbana, levanta a hipótese de que essa pressão seria uma consequência direta de um sentimento de fragilidade por conta da infiltração das idéias liberais no seio da LCMS e, ao mesmo tempo, de uma intensificação dos trabalhos da ILC ante a recusa das *partner churches* como a IELB de se ligarem à FLM. O fortalecimento da ILC com sua ênfase missionária era, assim, uma contraofensiva ‘técnica e confessional’ de um *sistema religioso* que não admitia a possibilidade de se “fazer declarações pouco precisas” (Warth, 1970a, p.40) na proclamação da *verdade religiosa*.

É curioso observar que, apesar de julgar-se portadora da *teologia unívoca*, a IELB, por meio de sua liderança, estava, de fato, preocupada com uma possível ‘levedação’ dos temas *moderados* interpretados como ameaças ao *sistema religioso* constituído. Essa preocupação aparece nas páginas do ML, por exemplo, na edição de maio de 1974 quando o então vice-presidente da LCMS, Dr. Edwin Weber, ao ser perguntado durante a convenção nacional da IELB sobre se os liberais estariam tomando conta da IELB, respondeu não temer que a Igreja no Brasil fosse liberal e que a liderança da LCMS não acreditava que a IELB viesse a cair no liberalismo doutrinário: “É possível que vós estejais mais firmes em vossos pronunciamentos confessionais e mais unidos em vossa fé e trabalho do que vossos irmãos cristãos nos Estados Unidos” (ML, 1974, p. 5). Outro representante norte-americano, o Dr. Milton Carpenter, disse que os olhos do Sínodo de Missouri estavam voltados para o Brasil. Na opinião do líder administrativo da LCMS citada na edição de março, “o Brasil poderá ser o Castelo Forte do Luteranismo Sadio do mundo” (ML, 1974, p. 5).

A década de 1970 foi bastante movimentada no cenário *ielbiano*. Enquanto os irmãos *missourianos* se dividiam em torno de questões teológicas [e políticas], na IELB ocorria uma crise [supostamente] administrativa. Na gestão do presidente Elmer Reimnitz – 1966-1974 – surgiram rumores de má administração de recursos oriundos da LCMS. Reimnitz foi acusado de práticas irregulares que incluíam uma contabilidade paralela desde 1967. À 44ª *Convenção Nacional* realizada em 1974, o Conselho Diretor acusou Reimnitz de

valer-se da problemática doutrinária dos irmãos da LCMS para canalizar dinheiro para o Brasil; o transferir da política da LCMS para cá [...]; e o valer-se ora do Handbook, ora do nosso Regimento Interno, para defender e promover interesses que consideramos políticos e pessoais, gerando confusão [...] (apud Buss, 2006, pp. 151-152).

Na época, a crise foi avaliada sob diversos ângulos. Ela foi encarada como um conflito de interesses pessoais; como uma questão meramente financeira ou

administrativa ou como um conflito entre posições teológicas divergentes (Buss, 2006). Essa última abordagem é curiosamente contraditória pois, segundo Hans-Jurgen Prien, Reimnitz teria sido um presidente mais aberto ao diálogo ecumênico em comparação, por exemplo, a seu sucessor Johannes Gedrat – 1974-1990. Por outro lado, Elroi Reimnitz descreve Elmer Reimnitz, seu pai, como um defensor da *doutrina pura* que sofrera oposição tanto dos *moderados* da LCMS quanto de “manobras políticas da facção moderada no Brasil” (apud Buss, 2006, p. 153). Buss, entretanto, não acredita que a crise tenha sido teológica, mas que seja explicada muito mais por uma crise de identidade que teria propiciado condições que geraram a confusão. Isso porque, oficialmente, a IELB era um distrito da LCMS e, portanto, sujeita ao *Handbook* – Regimento Interno da Igreja-mãe –, mas, ao mesmo tempo, a IELB tinha nome de Igreja nacional e estatutos próprios. Tal ambiguidade seria a causa da crise. De toda forma, é interessante observar que, no início da década, ainda sob gestão de Reimnitz houve, por exemplo, uma intensificação nos contatos entre congregações e professores do Seminário Concórdia e a Escola Superior de Teologia (EST) da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IELCB). Reuniões periódicas dos professores dos dois seminários ocorreram entre 1970 e 1971 sendo iniciado um programa de intercâmbio de palestras entre os dois educandários.

O movimento pentecostal também deixaria certas inquietações na IELB da década de 1970, quando alguns pastores e congregações lideraram o movimento dentro da Igreja. O chamado *Curso Base de Libertação Espiritual* foi um dos meios de propagação. Reações conservadoras foram observadas através das mídias oficiais da Igreja. Estudos e artigos enfocando a doutrina do Espírito Santo e dos Dons Carismáticos foram divulgados e estudados nas congregações. O ML enfocou o assunto em junho de 1976 em seu *Editorial*, diferenciando Pentecostes e pentecostalismo e apontando para os perigos que existiriam no movimento. A Igreja, através de seu Departamento de Comunicação, também traduziu e publicou o documento *A Igreja Luterana e o movimento carismático* elaborado pela *Comissão de Teologia e Relações Eclesiais* (CTRE). Essa mesma comissão deu seu parecer sobre o *Curso Base de Libertação Espiritual* onde concluía que a CTRE havia julgado “necessário e forçoso rejeitar o ‘Curso Base de Libertação Espiritual’ [...] por apresentar flagrantes conflitos com os ensinamentos da Sagrada Escritura e com a exposição doutrinária das Confissões Luteranas” (apud Buss, 2006, p. 207). Um líder leigo e mais três pastores acabaram se afastando ou foram desligados da IELB juntamente com parte dos membros de suas congregações em função do envolvimento com o movimento pentecostal.

No final da década de 1970, especialmente em 1977 com a celebração dos 400 anos da *Fórmula de Concórdia* (FC) e 1980 com a publicação da tradução do *Livro de Concórdia*, a Igreja manifestou todo seu apreço pelas suas confissões. A revista *IL* do 2º trimestre de 1977 apresentou uma série de artigos alusivos ao aniversário da FC comemorado no dia 29 de maio. Apresentando um curioso lema – *Uma Revista para os adultos em Cristo* – o editor, L. Heimann, em seu *Editorial* justificava a celebração:

O luteranismo está comemorando o 4º centenário da *Fórmula de Concórdia*, a qual procura ser a exposição correta da *sã doutrina bíblica* [grifo nosso].

Por que esta festividade se reveste de importância especial para Igreja Evangélica Luterana? Quais são os objetivos básicos das comemorações desta última Confissão Luterana que entrou no Livro de Concórdia de 1580?

CAPÍTULO 2 AUTOPRODUÇÃO DO SISTEMA RELIGIOSO IELBIANO

Eis os principais: - cantar hinos de louvor e gratidão a Deus pelos quatro séculos de bênçãos; - *mostrar a necessidade e a importância das confissões para uma igreja cristã confessional*; - *reafirmar, oficialmente, a posição doutrinária da igreja luterana*; - *alertar os fiéis contra o perigo de indiferenças e liberalidades espirituais e teológicas* [grifo nosso]; - aprofundar nosso estudo nas doutrinas básicas e fundamentais da Sagrada Escritura; - familiarizar os cristãos luteranos com a história de sua igreja; - conhecer os heróis da fé e imitar o seu exemplo; - conscientizar-nos da responsabilidade de transmitir às gerações futuras a grande herança da Reforma: Somente a Escritura, somente a graça, somente a fé. [...]

Vivemos dias de coceira nos ouvidos. Dias de loquacidades frívolas. Dias de fábulas profanas e de velhinhas caducas. Dias de indiferença espiritual. Dias de negligência teológica. Dias em que não se quer responsabilidade e compromisso com a sã doutrina que fala do pecado, do arrependimento, da graça, do perdão, da fé e da salvação em Cristo. Dias em que se pretende “servir a dois senhores” ou “coxear entre dois pensamentos”, buscando, com coceira nos ouvidos, as últimas curiosidades e novidades, sensações e experiências espirituais frenéticas, ilusórias, estéreis.

É tempo de cumprir cabalmente o santo ministério.

É tempo de suportar e defender a sã doutrina.

É tempo de crer, ensinar e confessar o nome do Salvador.

(Heimann, 1977, p. 61).

Na mesma linha de Heimann, em outubro de 1979, ano em que a Igreja completou 75 anos, o pastor presidente, Johannes Gedrat, viu-se impelido a convocar todos os membros da IELB, leigos e pastores, a “zelar para que se ensine a verdade e que se viva sempre mais em conformidade com ela”. O pastor presidente pediu ainda a Deus que “nos preserve fiéis e unidos, dando-nos perspicácia para *distinguir o erro e determinação para combatê-lo*, mas, acima de tudo, fervor para conhecer melhor o verdadeiro ensino bíblico e para *dar testemunho da verdade*” (ML, 1979, p. 2). Essa atitude seria necessária, afinal, “até em nosso meio se levantam [...] pensamentos, opiniões doutrinárias e afirmações teológicas que não estão de acordo com a Palavra de Deus e as Confissões Luteranas”. Estas, “por seu caráter, às vezes insinuante e sutil, põem em perigo a nossa comunhão de fé que até hoje nos foi permitido manter em nossa Igreja” (Rottmann, 1980, p. 8).

A Igreja cresce confessando foi, aliás, o título de capa e do *Editorial* assinado por ‘L.’ na edição do ML de maio de 1980 onde o autor lembrava que o lema da Igreja para 1979/1980 era baseado em Efésios 4.5 “Cresçamos em tudo naquele que é o cabeça, Cristo” e que o novo lema 1980/1981 que entraria em vigor seria baseado em Hebreus 10.23 “Guardemos firme a confissão da esperança”. Os 450 anos da *Confissão de Augsburg* e os 400 anos do *Livro de Concórdia* e seu lançamento em língua nacional em 1980 foram os motivos da escolha do novo lema. Outros motivos, segundo Heimann, para a celebração era a independência administrativa e a ainda almejada independência financeira da IELB com relação à LCMS. Assim, segundo Heimann, “a igreja só pode crescer qualitativa e quantitativamente enquanto ela divulgar e confessar a sã doutrina que Deus revelou na Sagrada Escritura” (ML, 1980, p. 3).

Como já ficou evidenciado, para a teologia *missouri-ielbiana*, conhecer o *objeto da fé* sempre foi algo essencial. A ênfase na descrição e na aceitação da *doutrina pura*

constitui-se elemento central de seu fazer teológico. Sem clareza quanto ao *objeto da fé*, ‘a verdadeira igreja de Jesus Cristo’ não permanece. Trata-se de um elemento que expõe e justifica sua concepção de *verdade* e a própria *confessionalidade* do grupo. Como escreveu Nestor Beck, Secretário executivo do Departamento de Ensino na edição do ML de maio de 1980, após referir-se à parábola do *joio e do trigo* e à parábola do *semeador*; “[é] decisivo para o cristão saber quem é filho do reino e quem é filho do maligno, quem está anunciando e ensinando a verdade – e somente a verdade – e quem não está” (ML, 1980, p. 5). Para ele, a *Confissão de Augsburgo* “estabelece a identidade da igreja luterana” (ML, 1980, p. 6) e, por isso, o *Livro de Concórdia* (LC) deve ser “mais que um simples ponto de referência do luteranismo. O seu conteúdo deve ser conhecido e aceito por todos aqueles que aceitam a Bíblia Sagrada como palavra de Deus e pretendem permanecer fiéis aos seus ensinamentos” (ML, 1980, p. 7).

Confessionalidade, para o *sistema religioso ielbiano* da década de 1970 continuava sendo, majoritariamente, compreendida como a apropriação estática de doutrinas inspiradas e inerrantes dadas por Deus e corretamente sistematizadas nos documentos confessionais luteranos reunidos no *Livro de Concórdia*. O autorretrato da IELB na década de 1970 revelava uma Igreja que simpatizava com a ideia de ser considerada, nas palavras de Milton Carpenter na edição de março de 1974 do ML, “o Castelo Forte do Luteranismo Sadio no mundo” (apud ML, 1974, p. 5), mas que reconhecia as dificuldades em se manter no posto. Atritos internos e externos foram fatores responsáveis pelas transformações, por um lado, e, por outro, pelo aprofundamento desse ideário, em grande medida, herdado da Igreja-mãe, mas autoproduzido e fomentado, como vimos, no contexto nacional. Atritos internos e com o ambiente externo podem também ser apontados como responsáveis pela abertura ou desenvolvimento de outros pontos de vista no meio *ielbiano*. Circunstâncias vividas mostravam à Igreja a necessidade de conceber uma postura que fosse capaz de considerar o contínuo reconstruir-se a partir da herança recebida em diálogo com os outros e com o ambiente complexo.

2.1.3 A IELB no final do Século 20

Em 25 de janeiro de 1980, durante sua 47ª *Convenção Nacional*, a IELB foi oficialmente desvinculada administrativamente da LCMS. A Igreja deixava de ser um Distrito da LCMS para se tornar Igreja-irmã, mas, com a condição protocolar de manter “um comprometimento incondicional às Sagradas Escrituras como a palavra inspirada, infalível e inerrante de Deus e aos escritos confessionais da Igreja Luterana como a exposição correta da Palavra de Deus” (Buss, 2006, p. 236). Com tal *comprometimento incondicional*, a tônica da Igreja naquela década foi a missão. Foi, na realidade, a Igreja-mãe quem “tomou esta importante decisão: Fazer de 80 a década da evangelização” (IL, 1981-1, p. 2)⁴³. Isso aconteceu em uma *Grande Convocação* ocorrida em um grandioso evento em novembro de 1979 em Saint Louis, MO em que estiveram reunidas as lideranças da LCMS e de Igrejas-irmãs. Nas palavras de J. A. O. Preus II, então presidente da LCMS,

⁴³ Apesar do acelerado crescimento do protestantismo brasileiro – que passou de cerca de treze milhões de adeptos em 1991 para cerca de vinte e dois milhões em 2001 (+70%) –, a IELB cresceu abaixo dessa média (+10%) demonstrando sérias dificuldades em sua inserção, especialmente no contexto urbano (Buss, 2006).

Este é o primeiro acontecimento evangelístico que a nossa igreja realiza nestas proporções, desde a fundação do sínodo. Toda a igreja está envolvida e sendo conscientizada sobre a principal missão da igreja de Jesus Cristo: ir por todo o mundo e pregar o evangelho a toda criatura. Esta sempre foi a meta de nossa igreja. Já fomos para muitas nações do mundo, mas há muitos e muitos países onde ainda não fomos levar o evangelho de Cristo. Por isso, creio que esta Grande Convocação marca o início de uma nova era na vida e no trabalho da Igreja Luterana - Sínodo de Missouri (IL, 1981, pp. 3-4).

A estratégia dessa *nova era*, entretanto, mantinha em seu bojo aquela mesma postura ortodoxa confessional como descreveu o Dr. Bohlmann, então reitor do *Concordia Seminary* de St, Louis:

Esta Grande Convocação mostra que a nossa Igreja permanece fiel aos ensinamentos da Sagrada Escritura e às verdades bíblicas expostas nas Confissões Luteranas. Este acontecimento é a melhor maneira de festejarmos os 450 anos do Confissão de Augsburgo e os 400 anos do Livro de Concórdia, pois a intenção dos escritores das Confissões Luteranas era exatamente esta: Com a Bíblia aberta, capacitar o povo de Deus para o cumprimento da grande ordem de evangelização - ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura. Nossa igreja apenas poderá realizar a grande obra missionária de Cristo quando permanecermos no “cremos, ensinamos e confessamos” de nossos pais (IL, 1981-1, p. 3).

O desejo por *unidade doutrinária* como um princípio para o exercício da missão fica evidenciado aqui. A IELB, cumprindo sua tradição de repetir o discurso oficial recebido da Igreja-mãe, seguiu na mesma linha mantendo seu intento missionário ancorado na concepção da unidade em torno da doutrina e da confissão. O Brasil era pintado como uma seara missionária onde o povo que vivia na superstição, em confusão religiosa e na idolatria, agora tinha fome e sede do evangelho puro genuíno (Huff Jr., 2006). Um novo tempo se descortinava. Nele, os meios de comunicação, entidades sociais, escolas e universidades deveriam ser auxiliares na obra missionária de tornar conhecida a *verdade*.

Em 1983 um documento elaborado por ocasião do 1º *Concílio Nacional de Obreiros da IELB* renova a preocupação da IELB em “[...] usar a escola como veículo missionário, em especial nos centros urbanos e em novos campos”. O documento conclamava a igreja a redigir e publicar manuais de instrução para as escolas “para levar aos alunos e ao público a nossa visão cristã do mundo, da Igreja e dos acontecimentos” (apud Buss, 2006, p. 260). Como a escola, também a universidade serviria a esse propósito. Conforme afirma o então pastor e reitor da Universidade Luterana do Brasil (ULBRA), Rubem E. Becker na edição de outubro de 1987 do ML, na universidade confessional as ciências e as artes seriam “iluminadas pela luz da Revelação” forjando ideais e “visões de uma nova sociedade, mais humana, farta e equitativa” (ML, 1987, p. 35).

A igreja da década de 1980 era chamada a sair de seu enclausuramento e a encarar o mundo em que se encontrava ao mesmo tempo em que era conclamada constantemente, pela repetição dos acontecimentos míticos da Reforma, a dar

testemunho de sua verdade com intrepidez. Temas como a Aids, a Guerra Fria, o relacionamento entre Igreja e Estado, o direito à greve, a reforma agrária e o processo eleitoral apareceram no ML. A Igreja demonstrava o desejo de contribuir opinando em questões polêmicas e desafiadoras. Nesse espírito foi formado, em 1986 um o *Grupo de Luteranos pela Constituinte* que visava apresentar e debater propostas para a participação ativa da Igreja no processo de elaboração da nova constituição brasileira (Buss, 2006). Como resultado, várias publicações, comentários e orientações políticas apareceram nas páginas do ML. Na edição de outubro de 1986, por exemplo, Dieter Jagnow afirmava ser preciso ‘evangelizar a Constituição’; Erni W. Seibert, no mês seguinte, lembrava o dever cristão de submeter-se às autoridades incentivando a participação política ativa como forma de testemunho e vivência da fé.

A questão da relação da Igreja com outras denominações cristãs também recebeu destaque. Na edição de outubro de 1987 o pastor Dieter Jagnow escreveu: “Tenho a impressão de que o assunto Ecumenismo [...] pegou boa parte de nós ielbianos desprevenidos. E agora estamos desorientados. Contra? Sim! A favor? Sim! Em que termos? Não sei!...” (ML, 1987, p. 2). O problema esbarrava, segundo ele, na questão da prática, ou da convivência da teologia *ielbiana* com a de outros cristãos: “[...] como conviver com eles se possuem teologias diferentes? Como, se apesar da teologia, também são cristãos? São ‘outro tipo’ de cristãos? Isso é possível?” (ML, 1987, p. 2). Na mesma edição, Nilo Figur, editor da revista, afirmava que a igreja precisaria “buscar força e coragem nas verdades redescobertas por Lutero e contextualizá-las em nosso tempo, através de nossas vidas” (ML, 1987, p. 4).

Com o corte programado do subsídio oriundo da LCMS, a IELB precisou readequar-se. A Convenção Nacional de 1990 promoveu alterações na estrutura administrativa⁴⁴. Notava-se um esforço da parte da liderança da igreja no sentido de torná-la mais aberta ao ambiente externo com vistas à proclamação. Um desses líderes, o agora doutor Leopoldo Heimann⁴⁵, foi decisivamente impactado por uma experiência que teve enquanto presidente da IELB entre 1990 e 1998, o que parece ter influenciado sua visão da missão e da presença da Igreja no contexto brasileiro. Élder César, editor da revista *Ultimato*, na edição de janeiro de 2014, descreve Heimann como um pastor que se apaixonou por um quadro onde Jesus foi retratado sorrindo:

Na década de 1990, o pastor luterano Leopoldo Heimann, por duas vezes presidente da Igreja Evangélica Luterana do Brasil, fez sua primeira viagem à China. Durante um culto realizado no terceiro subsolo de um prédio, sua atenção foi despertada para um quadro que ele nunca tinha visto antes e que nunca mais sairia de sua cabeça. Era o quadro de um Jesus de semblante alegre, talvez inspirado nesta narrativa de Lucas: “Jesus sentiu nessa hora uma incontida alegria no Espírito Santo” (Lc 10.21, AM). Heimann ficou apaixonado pelo quadro e desejou adquirir uma cópia dele, mas, na ocasião, não foi possível. Dois anos e meio depois, o quadro chegou às suas mãos em Porto Alegre [...].

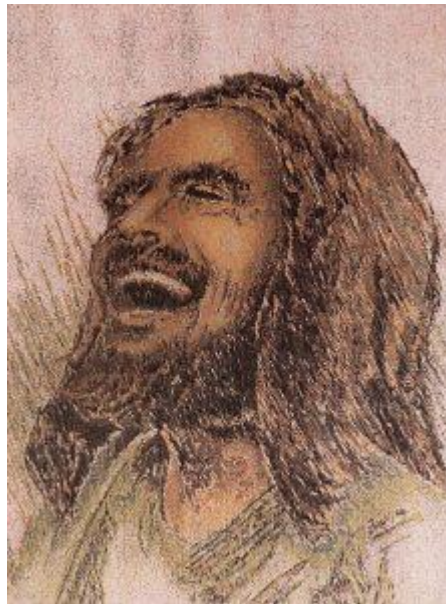
Heimann fez várias ampliações do quadro e divulgou-o entre colegas da Alemanha e do Brasil, além de reproduzi-lo em quase todos os seus livros.

⁴⁴ Os departamentos foram transformados em áreas de ação num total de cinco: Missão e Ação Social, Formação de Recursos Humanos, Ação Paroquial, Finanças e Comunicação. Esta última foi recriada após ter sido suspensa por quatro anos.

⁴⁵ Heimann tornou-se doutor em teologia em 1996 no seminário *missouriano* em Fort Wayne, IN, EUA.

CAPÍTULO 2 AUTOPRODUÇÃO DO SISTEMA RELIGIOSO IELBIANO

Ele ainda não descobriu quem é o feliz autor do desenho do Jesus alegre que veio da China (César, 2014, s/p).



(Fonte: Cesar, 2014, s/p⁴⁶)

Heimann faleceu em 5 de abril de 2017 e, na época, como forma de homenageá-lo, o pastor e professor da ULBRA, Valter Kuchenbecker, escreveu na edição de abril da revista *Ultimato*:

Como professor de homilética, na Faculdade de Teologia⁴⁷, sempre foi um *entusiasta da teologia da glória* [grifo nosso], e gostava muito de usar vários adjetivos para contextualizar suas mensagens. As boas lembranças e exemplos de seus ensinamentos nos acompanharão (Kuchenbecker, 2017, s/p).

Por *teologia da glória* Kuchenbecker se refere ao fato de o professor gostar

[...] muito de falar sobre o Cristo alegre, sorridente, não o Cristo sofredor. Suas mensagens enalteciam o lado glorioso do Cristo. Parecia que antecipava a parusia. Gostava de dar um caráter escatológico a suas mensagens. Como se o céu já começasse aqui. Não vejo um contraste ou negação da teologia da cruz, mas sim um cumprimento. Suas mensagens no livro *Segue-me*, refletem muito isto. Muitos o criticavam por isso, pois contrastavam tudo com base na teologia da cruz. Mas não via isso com maus olhos⁴⁸.

De fato, Heimann, após seu encontro com o *Jesus Alegre* entre os cristãos nos porões da China comunista parece ter mudado seu enfoque teológico prático. Para ele “Era um paradoxo chocante: um povo de aparência triste com um quadro do *Jesus*

⁴⁶ Imagem de arquivo da Editora Concórdia, autor desconhecido.

⁴⁷ Heimann foi professor no Seminário Concórdia de São Leopoldo entre 1984 e 1990 quando foi eleito presidente nacional da IELB e entre 1998 e 2011.

⁴⁸ Conversa via e-mail com Valter Kuchenbecker.

Alegre” (Heimann, 2009, p. 16). É difícil afirmar que ele tenha buscado uma nova forma de fazer teologia – a questão de Heimann era mais uma questão de *práxis* – pois como apontou Kuchenbecker, “a dosagem do remédio pode salvar ou matar [...]. Assim também na pregação de lei e evangelho. Cruz x glória, etc”⁴⁹. Por isso, talvez, o presidente e professor Heimann das década de 1990 até seu falecimento em 2017, possa ser visto como alguém que, um pouco mais atento ao seu tempo e à realidade brasileira. Heimann, entretanto, não passaria sem sofrer algum tipo de crítica ou resistência com relação a suas ideias⁵⁰. Em seu livro *Os Leigos da minha Igreja* de 2009, Heimann afirma seus ideais com relação à sua Igreja ao tratar dos propósitos de seu texto:

[...] Escrevi pensando e

- olhando para as riquezas doutrinárias e teológicas da minha Igreja;
- olhando para as excelentes teorias e as frágeis práticas na vida e obra de minha Igreja;
- olhando para o grande destaque dados aos pastores e seu *Ministério Pastoral* e o pequeno destaque dado aos leigos e seu *Ministério Sacerdotal* em minha Igreja;
- olhando para a necessidade urgente de operar uma mudança, uma reengenharia, um aprimoramento, uma nova visão, uma nova dinâmica no fazer prático dos compromissos divinos de minha Igreja; [...] (Heimann, 2009, p. 14).

O livro trata de demonstrar que o trabalho da Igreja deveria ser uma parceria entre leigos e pastores. Segundo o autor, a Igreja do Novo Testamento conferiu títulos honrosos a leigos e pastores e que ao longo da história, os leigos marcaram presença na igreja cristã, o que aproxima o ministério pastoral e do trabalho dos leigos sendo semelhantes e complementares. Heimann faz, em seu livro, ressurgir alguns temas que se fizeram notar na época do *Protesto Público* com Carl Vehse e os leigos no início da história do SM. Nas palavras do pastor Benjamin Jandt, *Os Leigos da minha Igreja* “é intrigante porque o autor ousa mexer com situações e conceitos que até aqui não se podia mexer. É ao mesmo tempo instigante porque todo o leigo, depois de ler este livro, nunca mais será o mesmo. Será melhor” (In Heimann, 2009, pp. 11-12).

As ideias de Heimann foram sendo amadurecidas e colocadas no papel ao longo de mais de dez anos até serem finalmente publicadas. Enquanto isso, o atrito com a sociedade conclamava a Igreja do final do século 20 a aproveitar as portas que se abriam através do diálogo e envolvimento ecumênico, a fim de “testemunhar sua fé bíblico confessional” (Buss, 2006, p. 333). Nessa época a IELB firmou protocolos de relação com as *Igrejas Evangélicas Reformadas* (IERS) e com a *Igreja Luterana Ortodoxa* e, apesar de o *Regimento Interno* da Igreja não admitir a realização de cultos com denominações que mantêm doutrinas diferentes da IELB, na prática, a Igreja envolveu-se em celebrações com diferentes denominações, inclusive com a Igreja Católica. Nessa

⁴⁹ Conversa via e-mail com Valter Kuchenbecker.

⁵⁰ Kuchenbecker, a respeito de Heimann e do Cristo sorridente, ainda comenta: “Lembro, quando era editor da ULBRA, Heimann me trouxe uma figura do Cristo sorrindo. Gostaria que fizesse uma grande produção em cima disto” (Conversa via e-mail). É de se imaginar que ele tenha proposto algo parecido à Editora Concórdia ou à própria IELB, mas a imagem do Cristo sorrindo foi publicada apenas em alguns de seus livros. Em *Os Leigos da minha Igreja*, por exemplo, a imagem ilustra duas contracapas e o início de cada nova sessão do livro.

época também a IELB intensificou sua relação com a *Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil* (IECLB) através da *Comissão Interluterana de Diálogo* (CID) e da *Comissão Interluterana de Literatura* (CIL). O diálogo com a 'Igreja-irmã' chegou a seu ponto máximo em 1998 quando foi realizada a *1ª Conferência Nacional Interluterana* realizada em Rodeio 12, SC entre 28 de outubro e 1 de novembro. O encontro resultou no lançamento de uma revista chamada *Unidade e Missão* (UM) editada e publicada pela CIL. O *Editorial* era deveras otimista:

Quando em 1996, a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB) e a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) constituíram a Comissão Interluterana de Diálogo (CID), modificava-se o horizonte à frente no caminho que vinha sendo trilhado pelas duas Igrejas Luteranas. As nuvens densas, escuras, indicativas de mau tempo, foram afastadas pelo vento do Convênio de Cooperação entre IELB e IECLB, recentemente assinado.

Este documento foi assumido com determinação e convicção pelas direções de ambas as Igrejas com o compromisso em prosseguir no caminho, buscando realizar ações conjuntas e concretas: para um testemunho mais eficaz e convincente a respeito da unidade cristã.

O horizonte, outrora, cinzento e denso, foi adquirindo as cores azuis e brancas, indicativas de bom tempo, sinalizado pela comunhão, pelo diálogo e o firme propósito de alcançar a convivência fraterna, baseada no respeito mútuo e no mandamento evangélico do amor de uns pelos outros. [...].

A comunhão luterana deverá intensificar-se nos próximos tempos, ao ponto de confessarmos com alegria que as nuvens escuras e densas, de fato, ficaram no passado. Queira o Senhor da Igreja, Jesus Cristo, orientar nossos passos e iluminar nossas mentes, para que sempre mais possamos nos descobrir como irmãos e irmãs da mesma família de Deus (UM, 1999, p. 4).

As palestras e debates da conferência demonstraram real interesse por uma aproximação em unidade na realização da missão. Na primeira palestra o Dr. Gottfried Brakemeier da IECLB falou sobre o tema geral destacando que a missão cristã, para ter credibilidade, precisa de unidade. Para ele, "a mensagem do amor de Deus sofre irreparável prejuízo se contrariada por desavenças entre seus arautos e por mútua exclusão" (UM, 1999, p. 17). Para Brakemeier, "No corpo de Cristo há variedade de membros e de dons. Ecumenismo não deve requerer a uniformização, e sim a compatibilização das diferenças e a cooperação" (UM, 1999, p. 18). O palestrante, visando sondar a relevância que a *confessionalidade luterana* tem num contexto como o brasileiro, destacou alguns condicionantes históricos do luteranismo brasileiro como o fato de o luteranismo brasileiro não ser produto de missão, mas algo trazido na bagagem dos primeiros imigrantes alemães. Lembrou ainda que havia certa aversão entre muitos destes imigrantes à ideia de confessionalidade que lembrava 'tutela eclesiástica'. Por estas e outras razões haveria, segundo Brakemeier, a necessidade de clarear o conceito *luterano*.

Para tanto, já não é mais possível recorrer a parâmetros concebidos exclusivamente no exterior. [...] passaram os tempos em que era suficiente copiar ou traduzir teologia e práxis eclesial do hemisfério norte. Já não atendem mais às necessidades. Importa ao luteranismo brasileiro

contextualizar-se, isto é, reagir de modo evangélico-luterano às provocações da realidade em que vive (UM, 1999, pp. 18-20).

O palestrante lembrou ainda que a Igreja Luterana deve sujeitar-se à Bíblia como instância normativa, mas que existiriam diferenças importantes entre as duas Igrejas nesse ponto. “Na IELB a interpretação tende a ser mais ‘literal’, na IECLB, mais liberal”. Segundo ele, isso explicaria algumas práticas distintas entre as igrejas, como o caso do ministério feminino. “Qual é a hermenêutica condizente com a natureza da Bíblia e a tradição luterana? Onde estão os limites da interpretação literal de um lado e da liberal do outro?” (UM, 1999, p. 21). Também com relação à função atribuída aos escritos confessionais, Brakemeier aponta diferenças entre as duas Igrejas. Segundo ele, “O valor das confissões luteranas é maior na IELB. Ela é a igreja mais ‘dogmática’, zelosa da doutrina” (UM, 1999, p. 22). Ele questiona o peso que se atribui à ortodoxia luterana dos séculos 16 e 17 e ressalta que os documentos confessionais são documentos históricos que refletem as controvérsias do seu tempo e, por isso, uma discussão sobre sua função e relevância para a igreja atual seria necessária no diálogo *interluterano*.

Quanto ao papel do contexto atual para a missão e unidade, Brakemeier questiona sobre qual seria “o evangelho que a situação latino-americana exige?”. E continua: “Estaremos errando ao constatar que na reflexão teológica da IECLB o mundo brasileiro e latino-americano ocupa maior espaço do que na IELB?”. Para ele,

assim como a desconsideração da situação concreta redundaria na incomunicação do Evangelho, assim o ‘contexto’, quando predominante, pode engolir o ‘texto’ e roubar-lhe os conteúdos. Há uma correlação entre a palavra de Deus e o mundo a ser observada em prol de uma missão que a um só tempo, seja evangélica e relevante (UM, 1999, p. 22).

Dr. Rudi Zimmer, pastor da IELB e secretário para traduções e publicações da *Sociedade Bíblica do Brasil* (SBB) foi responsável pela *Reação* à palestra de Gottfried Brakemeier. Ele, em termos gerais, concordou com as colocações do palestrante chegando a recomendar que a conferência do Dr. Brakemeier fosse aceita como um documento base para o diálogo entre as Igrejas. Zimmer, ao finalizar sua fala, testemunha e reconhece que na época de sua formação teológica⁵¹ a linha oficial da IELB enfatizava “mais as diferenças e a rivalidade com relação à IECLB (FLM, etc)” e que, apesar disso, ele havia recebido sua então noiva, oriunda da IECLB, como membro da IELB utilizando apenas o rito da transferência “o que, na prática, implicava o reconhecimento da unidade” (UM, 1999, p. 27). O testemunho pessoal de Zimmer foi uma confissão de que a *práxis* da IELB não refletia a unanimidade que boa parcela da liderança desejava ou imaginava existir.

O pastor *ielbiano* Nestor Beck, doutor em teologia e Pró-reitor acadêmico da ULBRA, proferiu a segunda palestra da *Conferência*. Ele destacou a necessidade de se buscar e promover uma *identidade confessional luterana*. Segundo ele, o que identifica um cristão luterano é aquilo que todo luterano confessa.

O que é que confessa? Respondemos com a Confissão de Augsburgo: o credo! Ao explicar a origem e razão de ser da Reforma, a Confissão de Augsburgo esclarece que os chamados luteranos não confessam senão o

⁵¹ Rudi Zimmer estudou teologia no Seminário Concórdia de Porto Alegre entre a década de 1960 e 1970.

que toda igreja cristã confessa. [...] Firmar e promover a identidade luterana significa, portanto, recuperar a consciência da catolicidade e apostolicidade da própria igreja. Se quisermos consolidar-nos, não como seita, mas como igreja, não poderemos abdicar da pretensão de sermos católicos e apostólicos no que confessamos, ensinamos e praticamos. Não podemos admitir que algum segmento da igreja exiba este título com exclusividade. Nenhuma parte pode arrogar para si o que ao todo pertence. Uma vez firmada a identidade, a questão de unidade está resolvida - ao menos em princípios. Se compreendermos que nós, cristãos luteranos, só temos razão de ser e fazemos sentido como integrantes e confessores da única santa igreja católica e apostólica, já não podemos senão ser um no seio desta única igreja. [...].

A fim de realizar a concórdia e unidade, precisamos ancorá-la no artigo sétimo da Confissão de Augsburg, que declara o que torna possível e em que consiste a unidade da igreja. Consiste ela em ensinarmos de comum acordo o evangelho de Jesus Cristo e oferecermos os sacramentos assim como foram por ele instituídos. A unidade da igreja não supõe nem requer uniformidade de ritos e práticas religiosas de feitura humana. [...] Pressupõe *magnum consensum* das igrejas em ensinar o evangelho e celebrar os sacramentos (UM, 1999, p. 31).

Beck afirma que os autores das confissões não negam a possibilidade de divergências de opinião e prática entre as igrejas, mas pressupõem a gradação entre *heresia*, *cisma* e *erro*:

Lembremos o propósito e a exclamação de Agostinho, retomada por Lutero: *errare potero, haereticus non ero*. Todo cristão pode incorrer em erro naquilo que ensina ou afirma. Isso não significa necessariamente que esteja desencadeando um movimento para dividir a igreja. Se, contudo, estiver divulgando convicções que contradigam os artigos do credo, estará minando o próprio fundamento da unidade. É por isso que a igreja não pode admitir heresia (UM, 1999, p. 32).

Com relação à aplicação desses princípios no diálogo ecumênico entre a IELB e a IECLB, Beck lamenta que tenha havido, de ambos os lados, a leviana acusação, não só de erro, mas de heresia. As igrejas deveriam chegar a um consenso do que seja “erro, cisma e heresia, para terem a noção exata de quais seriam as divergências de opinião, ensino e prática que possam perturbar e eventualmente destruir a unidade da igreja”. Para Beck, “*Consensum* quanto ao que se diz e *concórdia* quanto ao que se faz publicamente, por autoridade e delegação da igreja, configuram-se como as grandes metas para a ação imediata das igrejas” (UM, 1999, p. 32). Assim, haveria a necessidade de ambas as igrejas buscarem e exigirem “unanimidade na confissão da fé cristã e achar formas de conviver com diferenças na compreensão, explicitação ou aplicação dos artigos de fé confessados no credo apostólico” (UM, 1999, p. 34).

Martin Dreher, doutor em teologia, pastor da IECLB e professor universitário, em sua *Reação* exaltou a coragem de Beck em afirmar a inserção da IELB e da IECLB na una, santa, católica e apostólica Igreja. Afirma insistir junto à IECLB quanto à adoção do Livro de Concórdia por considerar este um débito de sua Igreja com o luteranismo. Mas ele vai além ao lembrar que a missão da igreja é, para Lutero, *missio Dei*:

Nossos conceitos de missão são capitalistas e imperialistas e nada têm a ver com o conceito bíblico de missão, no qual o autor da missão é o próprio Deus. Depois, falta-nos, em decorrência da observação primeira, o *proprium* do conceito luterano de missão: o sacerdócio geral de todos os crentes. Na Igreja Luterana, Deus age através dos batizados: seus instrumentos de missão. As duas igrejas luteranas brasileiras não têm conseguido expressar este fato de maneira convincente, pois a história de ambas é a história de sua conseqüente clericalização.

Nas duas igrejas luteranas brasileiras não aumenta a participação do povo de Deus na missão, mas o clero (UM, 1999, p. 35).

O historiador do luteranismo brasileiro é categórico ao afirmar, após citar diversos exemplos, que “o que separa as duas igrejas são fatores históricos e não teológicos”.

Para sermos coerentes, devemos, inclusive, perguntar se os fatores são mesmo “históricos”. *Eles são antropológicos e econômicos* [grifo nosso]. Antropológicas são também as raízes da União Prussiana: o rei calvinista não podia comungar com sua esposa luterana!

As duas igrejas luteranas são fruto de pastores, cidadãos de Estados distintos, trazendo consigo histórias próprias que foram impingidas a um povo “evangélico”, que entrementes tinha história comum no Brasil. Isso faz com que até hoje haja um “luteranismo” de pastores e um “luteranismo” de comunidades. Há também um “luteranismo” próprio dos pastores, entrementes nascidos no Brasil, que reflete as desavenças e as biografias locais. *Devemos parar de olhar as histórias “alemãs” ou “norte-americanas” e olhar nossa história “no Brasil” ou “do Brasil” e, a partir delas, perguntar pelo que nos separa “aqui e agora”* [grifo nosso] (UM, 1999, pp. 36-37).

Para Dreher, portanto, a unidade e a missão comum das duas igrejas seria uma questão de reconhecer as condicionantes históricas, superá-las e caminhar na direção da efetiva participação dos membros leigos na missão, pois,

os empecilhos teológicos para o trabalho conjunto das duas igrejas estão superados. Creio que também a questão do “ministério feminino” não é óbice. Peço que se reconheçam os esforços e reflexões existentes na IELB, na qual a mulher tem participação ativa na vida de culto, na direção de igreja e ensaia, com coragem, o estudo teológico. *Também na IELB, a ordenação da mulher é questão de tempo. O problema maior nas duas igrejas não é a ordenação, mas o efetivo exercício do sacerdócio de todos os crentes, o reconhecimento da comunidade e de seu conceito de missão* [grifo nosso] (UM, 1999, pp. 36-37).

Dreher, é verdade, foi extremamente otimista nessa sua colocação. Aliás, o próprio resultado final da *1ª Conferência Nacional Interluterana*, foi otimista com a assinatura de um *Convênio* que incentivava a cooperação mútua nas áreas de literatura e educação teológica bem como estimulava a cooperação na escola, na ação social/diaconal, na missão e evangelização, na responsabilidade pública, comunicação, liturgia/canto/música e da prática comunitária. Desse convênio de cooperação o que

efetivamente continuou – pois já existia – foi a parceria na área de literatura com a continuidade, por exemplo, da publicação das *Obras Seleccionadas* de Lutero e do devocionário *Castelo Forte*⁵².

A década de 1990, de fato, testemunhou uma significativa mudança na postura de parte da IELB com relação ao envolvimento ecumênico como evidencia a assinatura do convênio com a IECLB. Também com relação à missão e à comunhão na Santa Ceia foram perceptíveis significativas mudanças relacionadas, em geral, à *praxe*. Também, em 1999, a própria agência de evangelização através do rádio e literatura, a *Hora Luterana*, adotou um novo nome. Passou a se chamar *Cristo Para Todas as Nações* (CPTN) refletindo uma visão mais abrangente. Segundo o então Secretário de Produção e Promoção da organização Paulo Kerte Jung, na edição de setembro de 1999 do ML, a organização seguia a sugestão da *Lutheran Hour* no sentido de “uniformizar o nome de todas as organizações similares nos demais países da América Latina”. “Por outro lado”, continua Jung,

[...] temos que tomar em conta a realidade de que o nome “luterano”, muito querido por nós que pertencemos e amamos esta Igreja, diz pouco para os ouvintes não cristãos que são o principal alvo e razão primeira [...] [do] material que produzimos. O nome “Cristo”, porém, inserido no nosso lema, é conhecido de todos e traduz perfeitamente todo o conteúdo das mensagens que anunciamos (ML, 1999, p. 2).

Nessa época, também com relação à evangelização, alguns pastores e congregações *ielbianas* introduziram o método *Evangelismo Explosivo* (EE) desenvolvido pelo pastor americano presbiteriano James Kennedy com bastante entusiasmo. É bem verdade que o uso e adaptação desse método evangelístico levaria a controvérsias no seio da Igreja – como veremos mais adiante –, mas o fato é que havia um ‘despertamento’ para a evangelização sendo fomentado, na maioria dos casos, por meio de iniciativas independentes.

Também se observavam mudanças com relação à compreensão da Santa Ceia. Como documenta Buss (2006), em 1991, “um parecer da CTRE defendia a comunhão privada e afirmava que a comunhão aberta era contrária ao ensino das escrituras” (Buss, 2006, p.336). O parecer ainda defendia o costume da inscrição para a participação na Ceia pois, “a Igreja procura evitar que pessoas inelegíveis e pessoas fora da Igreja participem” (apud Buss, 2006, p.336). Apesar disso, no final da década era perceptível que o costume da inscrição para a Ceia estava desaparecendo na Igreja e que havia certa indiferença entre pastores e leigos com respeito ao tema. Havia também estudos realizados entre as comissões de teologia da IELB e IECLB que consideravam a possibilidade de uma “hospitalidade eucarística” mútua entre as Igrejas (Buss, 2006, pp. 336-337). Alguns festejavam essas mudanças e almejavam futuras mudanças ainda maiores, mas outros líderes e leigos manifestavam preocupações com os novos rumos da Igreja receando uma erosão, ou mesmo pela perda da *identidade confessional* da Igreja (Buss, 2006).

O convênio de mútua cooperação entre a Universidade Luterana do Brasil (ULBRA) e a IELB assinado em 30 de dezembro de 1994 tinha como objetivo

⁵² Uma breve apresentação da CIL e de sua atuação pode ser encontrada na revista *Lutheran Quarterly* de 2016 (Rieth, 2016).

desenvolver programas e projetos específicos em diversas áreas, especialmente na educação teológica. Bolsas de estudos para candidatos ao ministério pastoral na IELB possibilitaram que futuros pastores cursassem o bacharelado em Teologia na universidade ao mesmo tempo que seguiam seus estudos no Seminário Concórdia. Com a assinatura desse convênio rompeu-se parcialmente o modelo 'conventual' de formação teológica operado no Seminário. Com os estudantes frequentando o ambiente acadêmico secularizado, e estando expostos a saberes muitas vezes considerados 'hostis' à 'reta doutrina', era natural que ocorressem atritos e irritações. Essa realidade foi motivo de tensão permanente. Por um lado, a Diretoria Nacional, ciente da crescente incapacidade financeira de manter a formação teológica exclusivamente no sistema 'conventual,' e, de outro lado, críticos e opositores que argumentavam que o modelo de educação teológica colocaria em risco o *sistema religioso* como um todo⁵³.

De forma geral, entretanto, pode-se dizer que a IELB chegava ao século 21 e à década de seu centenário em terras brasileiras admitindo a não-exclusividade de posse da verdade. Apresentava sensíveis mudanças em sua *praxe* e revelava a existência, em seu meio, de novas visões de mundo. Havia inclusive uma maior abertura para o diálogo ecumênico. Isso, entretanto, não significou uma tomada de novos rumos, mais decisiva. Novas irritações surgiram⁵⁴. A tônica do discurso predominante e oficial da IELB, ainda que ressignificado na virada do século, permanecia revelando sérias as dificuldades do *sistema religioso* em sair do enclausuramento. As *estruturas de plausibilidade* historicamente constituídas não permitiram que a Igreja reavaliasse suas convicções e se abrisse para transformações mais profundas, livres e criativas.

2.2 CONSERVADORES, MODERADOS E EVANGELICAIS NA IELB DO INÍCIO DO SÉCULO

21

Como já ficou evidenciado, a pretensa *unidade*, seja em termos doutrinários ou de *práxis*, ou mesmo um *pluralismo sadio*, nunca foram insuspeitos na IELB. Os fatos arrolados até aqui evidenciaram que, tanto a doutrina como a praxe, sempre estiveram em atrito e, conseqüentemente, em lento e constante processo de autoprodução e/ou transformação. A IELB nunca foi, salvo talvez em certos aspectos centrais, um grupo *uníssono* em termos de tradição teológico/doutrinária e/ou de praxe apesar de os discursos oficiais tentarem mostrar o contrário. Embora situado dentro de um mesmo espectro predominantemente *conservador*, o *pluralismo interno* parece ter se intensificado a partir da virada do século.

Novos tempos e novos ares estavam sendo sentidos já no final do século 20 e, especialmente, no início do século 21. Debates, aproximações ecumênicas em meio a

⁵³ Essa tensão revelou o quanto uma universidade é capaz de empurrar um *sistema religioso* para regiões fronteiriças, onde a 'reta doutrina' não consegue ser defendida com os mesmos recursos e estratégias do modelo paroquial e/ou o modelo 'conventual' de formação teológica centrado na autoridade do clero.

⁵⁴ Exemplo dessa tensão se dá na revisão teológica das meditações escritas para o *Castelo Forte*. Sempre houve e ainda há uma tensão permanente quanto ao caráter verdadeiramente bíblico e confessional dos textos apresentados. Um dos pontos de tensão é o questionamento, especialmente da parte de *ielbianos*, quanto à legitimidade de mulheres teólogas da IECLB serem autoras ou não desses textos devocionais. Nesse sentido pergunta-se: escrever uma devoção é exercer o ofício da pregação?

um contexto sociocultural cada vez mais plural estimularam o surgimento de uma maior variedade de pensamentos dentro do sínodo brasileiro. Como na época do *Seminex* quando ‘Jack’ Preus dividiu conceitualmente o corpo docente do *Concordia Seminary* em três alas – *ortodoxos, intermediários e moderados*⁵⁵ –, num sentido bem geral, é possível hoje, com objetivos puramente didáticos, fazer uma classificação semelhante no caso da IELB. Conforme já sugeriu o Dr. Frederico Pieper (Pieper, 2017), no caso da IELB, é possível identificar três tendências: *conservadores, moderados e evangelicais*.

Entre os de tendência *conservadora* encontram-se, de uma forma bastante generalizada, aqueles que se caracterizam por uma preferência pelo tradicional com relação à *doutrina* e à *praxe*. São reticentes com relação a qualquer tipo de inovação preferindo a segurança do historicamente dado. Para estes, a *verdade* do evangelho precisa ser comunicada com a ‘retidão’ e a ‘precisão’ de uma leitura literalista da Bíblia e das confissões luteranas. Como consequência, opõem-se, por exemplo, à *ordenação de mulheres ao ministério* e à possibilidade da *comunhão aberta* – Santa Ceia apenas para os iniciados. O uso de métodos evangelísticos oriundos de outras tradições religiosas e a ênfase no ministério sacerdotal de todos os crentes são questões que geram tensão e desconfiança nos que são arrolados a este grupo bem como qualquer possibilidade de ecumenismo que não esteja pautado nas confissões da Igreja Luterana (Pieper, 2017).

O segundo grupo, os de tendência mais *moderada*⁵⁶ têm como características gerais uma relativa abertura para o diálogo ecumênico e apresentam maior preocupação com questões sociais, por exemplo. Entre os *moderados* listamos ainda aqueles que reconhecem e são mais tolerantes com relação à diversidade de posicionamentos teológicos dentro da igreja. Normalmente com a ressalva de que estes posicionamentos estejam em sintonia com o evangelho, com os credos ecumênicos e não firam as doutrinas essenciais das confissões como tradicionalmente interpretadas. Nesse grupo arrolamos ainda aqueles que admitem e até os que defendem a possibilidade do *ministério feminino*, embora existam entre os *moderados*, ferrenhos opositores que, em outras questões, estão mais abertos a novas interpretações. Também aqueles que, embora simpáticos à ideia de *comunhão restrita*, na prática reconhecem a dificuldade de (re)implantação, por exemplo, da prática da inscrição antecipada e da *confissão particular* do comungante na ceia são listados nesse grupo (Pieper, 2017). Aqui encontram-se ainda aqueles que, de forma bem geral, admitem ou até defendem uma *leitura menos literalista* de alguns trechos da Bíblia – como, por exemplo, o relato do Gênesis sobre a criação, o episódio de Jonas e do episódio em que o Sol e a Lua teriam parado por ordem de Josué. Trata-se de um grupo que abarca, obviamente, um pluralismo de interpretações e opiniões incluindo-se, inclusive, a ‘turma do fundão’ – os que, nas convenções e nos debates teológicos, estão mais preocupados com a ‘hora do recreio’; que não têm posicionamentos muito bem definidos e, por isso, são disputados pelos outros grupos nas votações.

Por fim, no polo virtualmente oposto ao dos *conservadores* estão aqueles que,

⁵⁵ 1 – a ortodoxa *minority five* que foram os cinco professores que permaneceram após o cisma; 2 – um grande grupo intermediário que, de forma geral, acreditava que o sínodo era grande e maduro o suficiente para uma convivência pacífica entre os diferentes ensinamentos que, na opinião deles, não negavam as Confissões Luteranas; 3 – a ala mais à *esquerda* que teria abertamente rompido com a doutrina LCMS sobre a doutrina da Palavra.

⁵⁶ Não se trata de uma simples transposição das características dos *moderados* da época do *Seminex*.

de forma geral, se caracterizam pela forte ênfase missionária: os *evangelicais*. Muitos deles têm uma visão mais ‘aberta’ com relação à participação na santa ceia. Outros nutrem uma visão da ceia exclusivamente para iniciados que é justificada por uma preocupação ‘missional’. Em muitos aspectos os *evangelicais ielbianos* se assemelham aos *conservadores* com sua preocupação com a comunicação da *verdade* sem adulteração, para aqueles, entretanto, os meios devem ser sempre atualizados. A leitura bíblica normalmente é literalista, e a ênfase nas confissões é menos enfática – importa levar o evangelho. Mas há sim os que, despreendendo-se dessa atitude fundamentalista com relação à herança ortodoxa, enfatizam o testemunho pessoal e mais existencial da mensagem do evangelho. Segundo Pieper, o *evangelicalismo ielbiano* desenvolve-se na IELB como uma consequência da ênfase missionária percebida na LCMS, mas hoje carrega fortes influências da cultura gospel. Os que podem ser arrolados a esse grupo são, em geral, favoráveis ao uso e adaptação de métodos de evangelização oriundos de outras denominações, desde que se mostrem eficientes no anúncio do evangelho. Fazendo uso de *insights* de outras teologias, mas também das ciências sociais, os *evangelicais* organizam-se em grupos de estudo até mesmo de forma extra-oficial para debaterem ideias e formas *mais eficientes* de comunicar a *verdade*. Por fim, os *evangelicais* geralmente criticam a letargia dos *conservadores* e a indiferença ou inatividade dos *moderados*. São muito bem acolhidos em grandes congregações em grandes cidades, mas encontram dificuldades em comunidades mais tradicionais. Por esta razão, incluem-se entre os *evangelicais* aquelas congregações com forte senso de independência – congregacionalistas – que veem o sínodo como uma associação externa fornecedora de pastores e agregadora de comunidades (Pieper, 2017).

Em muitos casos, a mesma congregação ou pastor não se identifica com todas as características de um destes modelos e pode, até mesmo, simpatizar com posicionamentos e/ou atuações arroladas em mais de um dos modelos propostos. Há, inclusive, como observou Pieper diversas alianças desses grupos dependendo do ponto em questão. Há também certas desconfianças entre os diferentes grupos. Por exemplo, para os *conservadores*, os *moderados* e *evangelicais* traem a *tradição confessional* do sínodo ao assumirem posturas menos *ortodoxas* e/ou ao se deixarem influenciar por outros *insights* oriundos da cultura gospel e/ou *church growth*. Na opinião de muitos dos *moderados*, os *conservadores* exaltariam a tradição a uma espécie de *confessiolatria* enquanto outros, entre eles os *evangelicais*, ao diminuírem o peso das confissões, desprezariam a *riqueza doutrinária* em prol de um *subjetivismo teológico*. Já para os *evangelicais*, tanto *conservadores* como *moderados* seriam frios e lhes faltaria amor ou empenho pela causa da evangelização.

Essa classificação entre *conservadores*, *moderados* e *evangelicais* é, enfim, como bem pontuou Pieper, apenas uma esquematização para ajudar na reflexão⁵⁷. Na prática, esses grupos estão entrelaçados, convivem e interagem no contexto *ielbiano* sendo reflexos de uma identidade plural observada neste início do século 21 como se faz notar na exposição de fatos, textos e pronunciamentos arrolados a seguir.

⁵⁷ Na LCMS essa distinção é bem mais evidente. *Conservadores* e *evangelicais* chegam a formar instituições ou conglomerados paralelos em prol de suas ‘causas’. Isso ficará mais claro também nesta tese quando tratarmos, ainda que de forma muito breve, por exemplo, da *Lutheran Mission Matters* (LSFM), da *Association of Confessing Evangelical Lutheran Congregations* (ACELC) e dos *Higher Things*.

2.2.1 Irritações e evidências de pluralismo

O início do século 21, com uma série de programações comemorativas – Centenário da Igreja, Centenário do mensageiro Luterano, 500 anos da Reforma, etc – movimentou mais uma vez a Igreja no sentido de refletir sobre a sua *identidade*. A retomada dos temas envolvendo a questão *confessional* pode ser vista como evidência da existência de dificuldades da parte da instituição para lidar com a pluralidade de ideias em seu interior. Assim, já no início dos anos 2000 a Diretoria Nacional e o Conselho Diretor decidiram que havia chegado “a hora de se enfatizar mais o E do PEM (Programa de Evangelização e Mordomia)”. Por isso, sugeriram que, especialmente nos anos 2000 a 2004, “a IELB invista no treinamento evangelístico, para que os cristãos luteranos estejam bem preparados para testemunhar sua fé” (ME, 2000, p. 7).

Para ajudar na tarefa, em 2000 foi publicado o *Manual de Evangelização* (ME) que reunia cinco estratégias de evangelização já em uso na IELB: *Projeto Macedônia*⁵⁸; *Festivais Missionários*; *Grupos familiares*; *Escola Bíblica Infantil* e *Projeto Filipe*. A novidade do manual estava no *Treinamento Cristo para Todos* que era, na realidade, uma tradução e adaptação de um projeto “[...] testado, com muita eficiência, por dois educadores cristãos – Richard Schulz e Dale E. Griffin – pastores da Igreja Luterana-Sínodo de Missouri” (ME, 2000, p.46). O objetivo do treinamento era preparar líderes missionários, e também pais e alunos das Escolas Luteranas, para aprenderem a desenvolver e aplicar “um testemunho personalizado” que incluísse “um esboço do plano de salvação bíblico, que apresenta a situação pecaminosa em que o homem se encontra e o que Deus fez para resolver o problema humano” (ME, 2000, p.47)⁵⁹. O *Manual de Evangelização* tinha, de fato, a intenção de ser um auxiliar no cumprimento do plano de tornar os anos 2000 a 2004, um período de investimento no treinamento evangelístico. Entretanto, foi, aparentemente, parte da reação a uma controvérsia interna envolvendo o *Evangelismo Explosivo* (EE).

Evangelismo Explosivo (EE) foi um método desenvolvido pelo pastor americano presbiteriano James Kennedy. Ele foi divulgado no Brasil e introduzido em algumas congregações *ielbianas* com bastante entusiasmo. Um grupo de pastores se envolveu intensamente com o programa, chegando a empenhar-se com afinco a fim de adaptá-lo para a realidade *ielbiana*. Num primeiro momento, em 1996, a Escola Superior de Teologia do Instituto Concórdia de São Paulo (ICSP) emitiu um parecer sobre o método insistindo “tratar-se não apenas de um método, mas de uma teologia que não condiz com a teologia bíblico-luterana” (AtasIELB, 2002-2006, CD-RES-07/2002). Em vista desse parecer, foi produzida uma *Apologia* em nome dos pastores luteranos que faziam uso do treinamento (AtasIELB, 2002-2006, CD-RES-07/2002). Houve ainda outras tentativas de adaptação do material, inclusive com a assessoria de professores indicados pela congregação de professores da EST/ICSP. Após diversas tratativas, o CD debateu o tema e

⁵⁸ O projeto Macedônia foi idealizado pelo pastor Martinho Rennecke e se baseava no uso do rádio para divulgação de livretos que eram oferecidos gratuitamente por meio de anúncios locais. Membros leigos das congregações que aderiam ao projeto eram treinados a realizar visitas para a entrega do material oferecido e sondando a possibilidade de novas visitas com o propósito de debater a respeito do tema do livreto. O projeto foi encerrado em abril de 2017, segundo Rennecke, “por falta de interesse da diretoria nacional” (Conversa via e-mail).

⁵⁹ Waldyr Hoffmann em sua dissertação de mestrado em que trata da missão *ielbiana* na região nordeste, a respeito do uso do *Treinamento Cristo para Todos* apenas conclui: “Apesar da boa iniciativa, não são publicados relatos de como isso vem ocorrendo dentro do âmbito da IELB. Isso não significa que um trabalho de Capelania não esteja acontecendo” (Hoffmann, 2008, p. 58).

CAPÍTULO 2 AUTOPRODUÇÃO DO SISTEMA RELIGIOSO IELBIANO

apontou que o texto do *LEvando a Mensagem de Esperança* (LEME) – como foi chamada a versão mais avançada da adaptação – teria diversos problemas teológicos e “a presença de uma série de conceitos teológicos que divergem do que, historicamente, a IELB tem mantido a partir da Bíblia Sagrada e das Confissões Luteranas” (AtasIELB, 2002-2006, CD-RES-07/2002). Alegando erros doutrinários nos conceitos a respeito do Ministério, Discipulado, Sacramentos, Demonologia, Diálogo Evangelístico e o conceito de Igreja, a CTRE, em seu parecer aprovado por unanimidade pelo CD, concluiu que o LEME era “um manual heterodoxo” baseado em “interpretações bíblicas contrárias a uma sadia hermenêutica” e que, por isso, “não deve ser usado nas congregações da IELB” (AtasIELB, 1998-2002, CD-RES-07/2002). A CTRE, no mesmo parecer, recomendou “que a tarefa de preparar material de treinamento para evangelização pessoal permaneça com os órgãos competentes da IELB”, e que “os pastores que estão usando este material ou material similar não deixem de realizar, incentivar e motivar o trabalho de evangelização”, mas que também

revisem sua prática a partir desse parecer, utilizando-se de manuais e métodos que estejam de acordo com os princípios bíblicos e confessionais, a fim de que a sua “permanência” no ministério (Regimento da IELB, Art. 79) não seja comprometida e que “a unidade confessional da IELB” (Idem, Art. 31) seja preservada (AtasIELB, 1998-2002, CD-RES-07/2002).

Assim, a Igreja, por meio do *Programa de Evangelização e Mordomia* (PEM)⁶⁰, o *órgão competente da IELB* para a área de *evangelização pessoal* propôs e realizou no ano que antecedeu ao centenário da Igreja – a ser celebrado em 24 de junho de 2004 –, uma revisão das doutrinas da Igreja Luterana junto a seus membros. Para o então coordenador nacional do PEM, Reinaldo Ludke, na edição de janeiro e fevereiro de 2003 do ML, uma Igreja centenária

[...] precisa conhecer bem sua doutrina e reafirmar sua base doutrinária. Nossa IELB centenária tem *um corpo doutrinário bem definido, que precisa ser bem conhecido por todos os seus membros*. No entanto, exatamente aí estão nossas dificuldades. Muitos desconhecem as doutrinas fundamentais da fé cristã. E por desconhecê-las não experimentam seus benefícios, *vivem um cristianismo apático, desanimado e distanciado do convívio dos irmãos*. Com certeza é hora de um *mutirão pela doutrina* [grifos nossos]. É hora de reunir todos os membros da IELB em grupos e departamentos menores, revisar as doutrinas básicas da fé cristã e relembrar seus benefícios (ML, 2003, p. 22).

Na opinião de Ludke, portanto, a apatia da Igreja no que diz respeito à vivência da fé cristã – e conseqüentemente *evangelização pessoal* – se daria em virtude da falta de conhecimento doutrinário. Assim, os departamentos de Jovens, Servas, Leigos e os

⁶⁰ Trata-se de um programa de estudos bíblicos em pequenos grupos idealizado para que fosse dirigido por leigos. O programa foi oficializado durante a Convenção Nacional da IELB realizada em abril de 1980 e tinha o objetivo de “fortalecer os programas existentes na IELB e dar ênfase especial na mordomia e no evangelismo por meio de um processo contínuo de educação e treinamento” (Buss, 2006, p. 303).

grupos de estudo foram mobilizados a fim de estudar o material produzido. Entre eles estava o *Sumário da Doutrina Cristã*⁶¹.

Para o ano festivo de 2004 os objetivos do *PEM* foram, conforme Reinaldo Ludke na edição de janeiro e fevereiro de 3004, “reunir a família luterana” a fim de estimular o “crescimento no conhecimento e na fé” (ML, 2004, p. 33). O material apresentava um apanhado da história da igreja cristã desde os primórdios, passando pela Reforma e a expansão do luteranismo até a chegada dos *missourianos* ao Brasil. Segundo Ludke, o material deveria “ajudar os cristãos luteranos a olhar para o passado, compreendê-lo melhor e aprender com ele. Mas também [...] a olhar para o futuro e projetar novas e arrojadas atitudes na missão de Deus” (ML, 2004, p. 33). Esse olhar, entretanto, deveria estar bem fixado nas *verdades inamovíveis* das confissões da Igreja. O testemunho consistiria nisso, afinal, como já afirmara Dieter J. Jagnow na edição de dezembro de 2002 do ML,

A Palavra de Deus é a Verdade, a suprema e eterna Verdade. Todas as pessoas dependem dela. Essa verdade precisa ser comunicada com *retidão e precisão* [grifo nosso] pelos membros, pelas congregações, pelos pastores, pelas instituições, pelos veículos de comunicação da Igreja (ML, 2002, p. 2).

Na citação, o então editor e redator-chefe do *ML* reflete traços que identificaram a IELB ao longo da história e continuariam identificando os *ielbianos*, especialmente os mais *conservadores*, durante as duas primeiras décadas do século 21. Mas a citação é importante também por carregar a compreensão do que seja *verdade* e, assim também, revelar indicar uma determinada compreensão do que seja a *confessionalidade* e a própria noção de *evangelização* expressa, por exemplo, no lema geral da denominação: *Cristo para todos*. A *verdade*, na compreensão de Jagnow, seria a *exposição não-falseada do Evangelho*; a propagação da mensagem revelada *ad litteram*, sem *engano* e sem *deturpação*. A salvação de todos os homens dependeria da aceitação da *verdade*. Colocações mais *moderadas*, como as de Leopoldo Heimann, reunidas em *Os leigos de minha Igreja*, a respeito da parceria entre pastores e leigos na missão através de um testemunho vivencial, receberam críticas especialmente dos *conservadores* por colocarem em perigo a *pura doutrina*, afinal, *leigos* não teriam o mesmo preparo teológico. Por outro lado, da parte dos leigos mais *conservadores* haveria certa resistência também, afinal, como um membro leigo, sem formação teológica, poderia comunicar essa *verdade* com *retidão e precisão*? Daí a necessidade de prepará-los melhor.

Isso bastaria para percebermos que o pano de fundo para as festividades do centenário e para a atuação da Igreja no início do novo século estava sendo reconstruído sobre uma base *conservadora* característica do século precedente. Essa base, entretanto, já não gozava do mesmo prestígio de outrora. Vozes *moderadas* e *evangelicais*, já haviam surgido com relativa força provocando inquietações e transformações, especialmente na *praxe* da Igreja.

⁶¹ Escrito pelo teólogo, pastor e professor *missouriano* Edward W. A. Koehler, o *Sumário* deveria ser, conforme L. Heimann na apresentação da 2ª edição em português, um “manual intermediário entre o Catecismo Menor e a Dogmática Cristã [...] para professores de escolas dominicais e professores de ensino religioso nos colégios públicos, e também para a liderança leiga” (Koehler, 2002, p. 11-12).

Questões envolvendo política eclesiástica, situação financeira (AtasIELB, 2002-2006, DIR-RES-045/2003), falta de sintonia (AtasIELB, 2002-2006, CD-INF-04/2003) e jogo de poder estiveram envolvidas, direta ou indiretamente, também na polêmica decisão do Conselho Diretor da IELB (CD), aprovando moção relativa à “Reestruturação da IELB” em sua reunião de outubro 2002, que decidiu pelo fechamento do Instituto Concórdia de São Paulo, SP (ICSP)⁶² e sua unificação com o Seminário Concórdia de São Leopoldo, RS (SCSL) (AtasIELB, 2002-2006, 58CN-HOM-01/2004). Os argumentos apresentados na moção aprovada pelo CD estavam relacionados, especialmente, à questão da redução de custos com a unificação do ensino sob o convênio de cooperação mútua na formação teológica da Igreja assinado em dezembro de 1994 com a Universidade Luterana do Brasil (ULBRA)⁶³. Entretanto, uma série de outras questões envolvendo diferenças de compreensão (AtasIELB, 2002-2006, CD-INF-38/2002), inclusive no tocante à doutrina apresentada nos dois educandários⁶⁴, foram ventiladas na época e ainda hoje são sutilmente invocadas ‘nos corredores’ sempre que o tema reaparece⁶⁵.

O episódio envolvendo o programa de evangelização *Aquecendo Corações* bem como os temas abordados durante a *59ª Convenção Nacional* ocorrida na cidade de Guarapari, ES em abril de 2006, são mais alguns dos indícios de um pluralismo de ideias no *sistema religioso ielbiano*. Na convenção, três palestras/estudos e seis oficinas debateram o tema geral: *A comunicação a serviço do Evangelho – Aquecendo Corações*. Lucas Albrecht, pastor e capelão universitário, ao discorrer sobre *Teologia e Comunicação* destacou o subtema *Comunicar, não apenas informar*. Segundo Albrecht:

Não dá pra apenas dizer que estou passando uma informação. O meio também está comunicando. Ou seja, não basta eu apenas me preocupar em INFORMAR. Preciso buscar a transformação desta informação em COMUNICAÇÃO. [...]

Informar é repassar uma informação. Comunicar é processo, envolvimento, gasto de energia. Relacionamento. Consciência do meio junto com a mensagem⁶⁶.

⁶² No dia 22 de agosto de 1948, foi fundado o Instituto Concórdia, no estado do Espírito Santo. Alguns anos mais tarde, o Instituto foi transferido para o Rio de Janeiro e, em 1962, para São Paulo. Após dez anos de funcionamento, o Instituto Concórdia de São Paulo (ICSP) teve suas atividades interrompidas até sua reabertura, em 1982. No ano seguinte, a IELB abriu uma segunda escola de teologia no campus do ICSP – a Escola Superior de Teologia (EST/ ICSP). Vinte anos mais tarde, em 2002, o Conselho Diretor da IELB decidiu unificar a EST/ICSP e o Seminário Concórdia em São Leopoldo.

⁶³ Ao longo da década de 1990, a IELB conquistou sua independência financeira em relação à LCMS. A redução de recursos disponíveis na IELB levou a cortes de despesas e outras iniciativas. Uma dessas medidas foi a assinatura de um convênio de cooperação mútua com a ULBRA. Com isso os professores do Seminário Concórdia de São Leopoldo passaram a lecionar, ao mesmo tempo, no curso de Teologia da ULBRA e no programa de formação pastoral no Seminário, recebendo seus salários da universidade. Mais recentemente a IELB reassumiu a remuneração de seus professores e busca o reconhecimento junto ao MEC de seu próprio curso de Teologia no Seminário Concórdia.

⁶⁴ Ver, por exemplo, parecer do Conselho Diretor registrado em Ata [AtasIELB, 2002-2006, CD-RES-07/2002], a respeito da controvérsia em torno do uso do método *Evangelismo Explosivo* (EE).

⁶⁵ Por exemplo, em 2021 quando a Associação Educacional Luterana do Brasil (AELBRA), então mantenedora da ULBRA, “comunicou oficialmente à IELB a extinção do curso de Teologia na modalidade presencial a partir de 2022” (AtasIELB, 2018-2022, DN2021-17, 2021), várias manifestações foram ouvidas reacendendo o debate a respeito dos ‘reais motivos’ para o fechamento do ICSP.

⁶⁶ Palestra proferida em *Convenção Nacional*, abril 2006. Texto fornecido via e-mail.

Ainda segundo ele, a Igreja precisava averiguar de que maneira ela comunicava “a informação clara e pura” que possuía: “Temos a verdade clara e pura? No papel? Existe doutrina, evangelho, só no papel? Quando chegamos às pessoas de hoje com a Verdade para ser dita, não vamos comunicar. Apenas informar”. Albrecht atentou ainda para o fato de a IELB não ser uma Igreja de massas e que o melhor caminho, nesse caso, seria investir na comunicação boca a boca. A “Comunicação Eficaz”, segundo ele, “começa pelo ser modelo, depois por compreender, então, por falar. Esta é a prova de fogo da nossa doutrina clara e pura. [...] Primeiro Compreender, depois ser compreendido”. Albrecht concluiu:

Nós queremos comunicar uma mensagem clara e pura às pessoas. Toda comunicação traz consigo informação, e nós julgamos que a temos em seu estado puro e claro. [...] Se não concordamos com as informações, que pretendemos serem objetivas, quanto mais na comunicação, que é um processo subjetivo onde temos entre o Emissor e o Receptor: meios, ruídos, informações, situações, papéis... Então vamos mudar uma coisa a partir de hoje: 1° Nós precisamos estar seguros de que a informação que temos é a mais correta possível; 2° Outros podem ter informações corretas também; 3° *Não estamos saindo Brasil afora para informar as pessoas de que temos uma Notícia clara e pura para elas. Vamos sair Brasil afora para comunicar o amor de Deus em Cristo, através de meios, situações, papéis, vivências, contextos, e mesmo com ruídos. E isto passa por gostar do ser humano integral* [grifo nosso].

Ainda durante a 59ª *Convenção Nacional* foi apresentado oficialmente o programa de evangelização *Ablaze International* idealizado pela LCMS⁶⁷ por líderes ligados ao *movimento missional*⁶⁸. O programa já estava em execução na IELB desde 2004, e na *Convenção*, foi agregado ao *Planejamento IELB 2010*. Segundo o então presidente da IELB, Carlos Winterle na edição de abril de 2004 do ML,

⁶⁷ Lançado oficialmente na LCMS durante a 62ª *Convenção Nacional* daquela Igreja ocorrida entre os dias 10 e 15 de julho de 2004 em St. Louis, Missouri. Nessa mesma convenção Gerald B. Kieschnick foi reeleito presidente. Conforme registra o ML na edição de setembro daquele ano, representando a IELB esteve presente o então presidente, Carlos Walter Winterle.

⁶⁸ O *movimento missional*, mais diretamente relacionado à *plantação de Igrejas*, existente na LCMS de alguma forma faz um contraponto com o conservadorismo observado em Harisson, atual presidente, e seus colegas mais *ortodoxos*. O movimento não se preocupa diretamente com a questão do ecumenismo pois pressupõe a realidade da *pós-cristandade* do século 21, e não o da *cristandade*. O Dr. Robert Newton em um texto intitulado *Recovering the Heart of Mission* (Recuperando o Coração da Missão) publicado no *Lutheran Mission Matters* (LMM) de maio de 2018 apresenta a essência desses movimentos missionais na LCMS. No artigo Newton argumenta que “a Igreja Luterana foi abençoada por viver toda a sua história na era do que hoje é chamado de cristandade. Durante este período, a Igreja sempre esteve perto dos centros de poder, e a voz da Igreja foi considerada importante para moldar a sociedade, bem como expressar suas esperanças para o futuro. Agora, a Igreja vive e trabalha no mundo depois da cristandade. A Igreja está perdendo seu lugar privilegiado na sociedade e descobre que deve competir com outras religiões em contextos que são, na melhor das hipóteses, neutros e talvez até hostis à fé cristã. Nesse sentido, a Igreja está voltando a um estilo de vida e uma forma de trabalhar semelhantes aos da Igreja do primeiro século cristão. A Igreja então era uma minoria perseguida que levou sua mensagem com autenticidade e integridade a um mundo incrédulo. Esta é a tarefa que os luteranos hoje devem enfrentar criativamente, descobrindo novas formas de comunicar por palavras e ações a mensagem da salvação de Deus em Jesus” (Robert Newton 2018, p. 23).

Ablaze quer dizer: ardendo, queimando, e tem como texto básico Lucas 24, quando os discípulos de Emaús, após terem conversado com Cristo ressuscitado, sem o terem reconhecido no primeiro momento, disseram: “Não nos ardia o coração, quando ele, pelo caminho, nos falava?” As palavras de Jesus fazem arder o coração, tanto o coração dos que já creem [...], como esta mesma palavra faz arder o coração dos descrentes, chamando-os à fé (ML, 2004, p. 5).

Já para o segundo vice-presidente da IELB, rev. Mario Lehenbauer, o *Ablaze*, que no Brasil recebeu o nome de *Aquecendo Corações com o amor de Cristo*, era “uma das melhores ideias que surgiram do Sínodo Igreja Luterana-Missouri” (Lehenbauer, 2007, s/p).

O objetivo do *Ablaze* era incentivar o testemunho pessoal que deveria conter, necessariamente, uma apresentação simples e clara do plano de salvação em Cristo. Cada abordagem seria contabilizada de forma a atingir, no Brasil, 10 milhões, e no mundo inteiro, 100 milhões de pessoas até o ano de 2017 quando se celebrariam os 500 anos da Reforma Protestante. O programa foi recebido com empolgação e durante vários anos foi incentivado. Os testemunhos iam sendo contabilizados através da coordenação nacional do PEM⁶⁹. Tratava-se de uma iniciativa na qual, não apenas a *comunicação direta da verdade* importava, mas as pessoas eram motivadas, como é dito na edição de junho de 2007 do ML, “a vivenciar e explorar diferentes formas de repartir a Boa-Nova” (ML, 2007, p. 33).

A Igreja, porém, demonstrava sérias dificuldades na sua aplicação. Expressões como “não sei o que falar”⁷⁰ e críticas à falta de uma metodologia clara foram surgindo. Aos poucos a chama foi se apagando até que, em meados de 2011, o programa foi abandonado. Também por volta desse ano, o programa *Ablaze* foi abandonado na LCMS coincidindo com a derrota do Rev. Gerald Bryan Kieschnick⁷¹ em sua tentativa de um quarto mandato como presidente nacional da LCMS, para o candidato Rev. Matthew C. Harrison, defensor da ortodoxia confessional luterana em moldes semelhantes ao dos irmãos Preus.

Adilson Schünke, pastor coordenador do PEM e que havia sido o responsável, no Brasil, pelo *Ablaze*, na edição do ML de dezembro de 2011 introduziu a temática geral da Igreja para 2012 – *A Igreja Comunica a vida: Fundamentando*. Em seu texto Schünke parece fazer uma autocrítica de sua própria atuação à frente do *Aquecendo Corações*.

⁶⁹ A última publicação do *Placar do Aquecendo Corações* datado de 17 de março de 2011 dava conta de que, na IELB, desde o início do movimento, teriam sido contabilizados 301.299 abordagens. (Schünke 2011, s/p).

⁷⁰ Aliás, esse é o principal argumento usado também quando se refere à missão e o testemunho em geral na Igreja. Waldyr Hoffmann relata isto a respeito da missão na região nordeste. Segundo ele, “os luteranos no Nordeste não se sentem capacitados para a evangelização, esperando que o pastor faça esse trabalho sozinho, sendo, inclusive, cobrado caso os resultados de seu trabalho não sejam satisfatórios” (Hoffmann, 2008, p. 59).

⁷¹ Conforme registrou o Rev. Marcus T. Zill, a visão do Rev. Gerald Kieschnick, presidente do Sínodo de Missouri por três mandatos seguidos – 2001, 2004, 2007 – compartilhava de muitos aspectos de campanhas de crescimento encontrados em denominações evangélicas. Temas como *One Mission, One Message, One People; Igniting Events* teriam notáveis semelhanças com o tema *Open Hearts, Open Minds, Open Doors* e com as iniciativas *Igniting Ministry*. Zill questiona se essas ideias são tiradas do mesmo poço, e, por fim, conclui: “O Plano geral [da presidência de Kieschnick] é claro: definir a LCMS como ‘*Ablaze*’ [ardendo, queimando]” (ZILL, 2004, p. 12).

Ele afirma que, nos tempos de Jesus os fariseus edificaram sua religiosidade sobre fundamentos errados e que, nos dias atuais, muitos também seguiam líderes que “têm escolhido outros fundamentos, distorcendo as principais verdades reveladas nas Escrituras ou acrescentando suas próprias doutrinas e visões” (ML, 2011, p. 18). Em vista disso, o desafio da Igreja seria “voltar ao Fundamento Verdadeiro” (ML, 2011, p. 18). Schünke é categórico:

Não vamos permitir que nenhum “cérebro capenga e doente”, bíblica e teologicamente falando, pense em nosso lugar. Vamos nós mesmos buscar e fundamentar esta verdade que cremos e ensinamos. [...] Realmente, quando se trata de questões de fé, precisamos mesmo ser fundamentalistas. Inclusive, acho que somos os verdadeiros fundamentalistas⁷², pois construímos nossa fé nesta verdade bíblica cristalina de que Jesus é o nosso único e verdadeiro Fundamento. [...] Agora, se cremos nesse Fundamento, então precisamos agir, seguindo o exemplo de Paulo, que lutava por este Fundamento, a verdadeira doutrina, sem a qual a pregação do Evangelho puro estaria comprometida. Estamos metidos nisso, comprometidos mais do que nunca, ainda mais nesse tempo pós-moderno em que não existe mais “uma verdade”. Tudo é relativo. Cada um tem uma verdade – a sua verdade. Precisamos viver a nossa e testemunhar sobre ela. Se deixarmos cada um construir a sua verdade, fundamento com defeito, só poderá dar errado. É indispensável uma teologia sólida, e nós a temos: a mesma pela qual os primeiros cristãos lutaram, a mesma pela qual Lutero se doou [...] Precisamos continuar Fundamentando (ML, 2011, pp. 19-20).

Apesar de a independência administrativa ter sido conquistada no final do século precedente, a IELB do início do século 21 continuava sendo espelho e dependendo da teologia produzida e praticada na LCMS. Se na primeira década a Igreja no Brasil havia se mostrado mais aberta a novas possibilidades de compreensão e visão da missão, com a mudança na presidência na LCMS e a retomada conservadora naquela Igreja, quase que imediatamente os reflexos se fizeram sentir por aqui. E não se trata simplesmente de colocações como as acima expostas, mas de fato de uma reviravolta claramente refletida, por exemplo, nas páginas do ML.

Na edição de janeiro e fevereiro 2013, por exemplo, a revista publicou um texto do presidente da LCMS, Rev. Matthew C. Harrison, intitulado *Os desafios mundiais do luteranismo confessional*⁷³. Para Harrison, “aqui reside a maior força da Igreja Luterana. Recebemos a grande herança da Reforma de Martinho Lutero e de nossos pais luteranos, ou seja, o ensino puro da Doutrina da Justificação”. E é este “tesouro que continua a ser a pedra angular sobre a qual continuamos a construir” (ML, 2013, p. 11).

⁷² Já em 2010 o então presidente da IELB, Paulo M. Nerbas, ao abordar o tema do *Fundamentalismo religioso* havia afirmado na edição de novembro do ML: “Não temos qualquer problema se formos taxados de ‘fundamentalistas’, porque aceitamos a Bíblia como Palavra de Deus, infalível e único fundamento e norma de fé. Porém, jamais o seremos por advogar o uso da força e da violência [...] pelo contrário, temos diante de nós a oportunidade de sermos luz e sal em meio a uma sociedade que busca a verdade e, por não encontrá-la, acha tudo ‘sem sal’ [...]” (ML, 2010, p. 15).

⁷³ O texto é um resumo com *ligeira adaptação* de Nilo Wachholz da mensagem *The Challenges of Lutheranism Worldwide* enviada à Igreja Luterana da Nigéria por ocasião do 75º Aniversário desta Igreja em solo africano comemorado em 10 de setembro de 2011.

CAPÍTULO 2 AUTOPRODUÇÃO DO SISTEMA RELIGIOSO IELBIANO

Em 1967, no aniversário de 75 anos das missões luteranas na África do Sul, o pastor Friedrich Wilhelm Hopf escreveu um ensaio chamado “A Igreja Luterana faz missão luterana”. O corolário também é verdadeiro: “As missões luteranas devem levar a igrejas luteranas”. Isso requer pastores luteranos que estejam “aptos para ensinar”, que foram meticulosamente treinados na doutrina e na prática luteranas...

[...] Como presidente da LCMS, a educação teológica é uma das minhas principais prioridades. Temos que ir em frente com fé, como fizeram nossos antepassados [...].

Se as igrejas luteranas no mundo todo pretendem resistir aos crescentes ataques religiosos e teológicos a respeito da verdadeira fé, precisam ter teólogos, pastores e leigos exaustivamente treinados em teologia luterana. As missões luteranas devem conduzir a igrejas luteranas com culto luterano, isto é, com liturgia e hinos luteranos... Missões luteranas devem levar ao estabelecimento de igrejas luteranas. Igrejas luteranas são igrejas litúrgicas por razões teológicas. Doutrina e prática estão inseparavelmente unidas. A prática luterana reflete, ensina e confessa a doutrina luterana (ML,2013, p. 11).

Harrison demonstra essa preocupação porque, segundo ele, um dos desafios para as igrejas luteranas hoje vem “das adaptações de formas de culto e música dos movimentos de reavivamento e neopentecostais”. Citando Próspero de Aquitânia segundo quem “a forma como você cultua determina aquilo que você crê”, Harrison conclui:

[...] se você cultua como um muçulmano, você vai se tornar um muçulmano; o culto budista gera seguidores do budismo; se você cultua como um católico romano, você vai se tornar um católico romano; se você cultua como um pentecostal, você se tornará um pentecostal. Assim, o culto luterano produz cristãos luteranos e os mantém cristãos luteranos (ML, 2013, p. 12).

Considerando-se tudo isso, e,

[...] em face do liberalismo, secularismo, Islã, decadência moral, etc., a Igreja tem a oportunidade de TESTEMUNHAR (martyria), isto é, *testemunhar e proclamar a verdade a um mudo que não conhece a verdade* [grifo nosso]; de mostrar MISERICÓRDIA (diakonia) a pessoas que necessitam de compaixão e amor cristãos; e de ter uma VIDA EM COMUNHÃO (koinonia) com outros membros do corpo de Cristo, que vivem sob a sombra da cruz, reunidos em torno da Palavra e dos sacramentos (ML, 2013, p. 13).

Essa *vida em comunhão*, entretanto, seria possível apenas lá onde a Palavra de Deus é praticada, vivida e mantida íntegra e fiel – daí a necessidade de “pastores luteranos que estejam aptos para ensinar, que foram meticulosamente treinados na doutrina e na prática luteranas” (ML, 2013, p. 11) e a comunhão com aqueles “reunidos em torno da Palavra e sacramentos” (ML, 2013, p. 13), na Igreja – luterana. O autor conclui conclamando a Igreja à missão; “O Senhor nos deu as ferramentas e os recursos para esse momento em que nos encontramos, e ele promete dar-nos força e coragem

para enfrentarmos o que está diante de nós” (ML, 2013, p. 13).

É interessante observar que o próprio lema da *Hora Luterana* (HL) mudou nessa mesma época: ao “*Trazendo Cristo às Nações*” acrescentou-se “*e as Nações à Igreja*”. Já em 2009 a organização havia retomado o nome *Hora Luterana* que havia sido substituído pelo nome *Cristo Para Todas as Nações* (CPTN). As razões apontadas na época para a retomada foram especialmente de ordem burocrática, mas, também de ordem confessional. Conforme seu diretor, o nome *Hora Luterana* continuava a ser utilizado por grande parte do público, e melhor representaria “o comprometimento com os ensinamentos da Igreja Evangélica Luterana do Brasil” (Warth, 2009, s/p).

Não é preciso dizer que o discurso *conservador* defendido por Harrison e seus aliados nunca foi consenso na LCMS nem na IELB. Se temos “as ferramentas” certas e os recursos dados por Deus, então por que a Igreja não cresce? O questionamento podia ser ouvido nas conversas com pastores, membros leigos e eventualmente, também, na mídia oficial *ielbiana*. Por exemplo, na edição do ML de junho de 2013, José M. P. de Melo, membro leigo da congregação de Pontes e Lacerda, MT questionava:

Será que não deveríamos mudar? [...] A Assembléia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil começaram nos anos 1910. As testemunhas de Jeová chegaram aqui em 1920. Estes últimos têm quase um milhão de membros, sendo considerados como tais só os ativos. Se fôssemos contar como membros só os ativos, não teríamos nem a décima parte disso. Nós, luteranos, estamos aqui em Pontes e Lacerda, MT, desde 1980. Quando muito, reunimos de 15 a 20 participantes nos domingos. Uma igreja vizinha minha começou em outubro de 2012 e já reúne umas 300 pessoas. *Se temos a verdade pura – e temos – não deveria ser diferente?* [grifo nosso] [...] ‘será que não estamos fazendo algo (ou tudo) errado?’” (ML, 2013, p. 27).

Ainda na mesma edição do ML em que consta o texto de Harrison, o pastor Alisson Schropfer da Silva colocava sua percepção:

[...] percebo que estamos muito concentrados em nós mesmos e em nossas igrejas locais, sem atingir com a mensagem salvadora (pelo menos de forma organizada e continuada) as pessoas do nosso bairro, da nossa cidade ou do nosso campo que ainda estão fora da Igreja. Deveríamos nos envolver mais na sociedade em geral, sendo a voz profética para as cidades onde temos inseridas as comunidades luteranas. Esse nosso foco interno tem gerado “obesidade espiritual” aos membros e pouco crescimento numérico. Albert Einstein disse: “Não há nada que seja maior evidência de insanidade do que fazer a mesma coisa dia após dia e esperar resultados diferentes”.

Podemos e devemos avançar mais! Deus equipou a sua Igreja com todos os dons, e nós precisamos de uma IELB dinâmica, que se volte para o mundo, abrindo-se para que tenhamos discussões na sociedade em prol do bem comum, que lutemos pelos direitos dos sem voz, sem teto, sem vez, e que sejamos transformadores deste mundo em que vivemos. Precisamos criar uma “mentalidade” e uma “prática” continuamente missionária, onde todos os departamentos estejam envolvidos. Precisamos despertar, treinar, equipar, nossos leigos para desenvolverem o sacerdócio geral que as Escrituras Sagradas ensinam e

que Lutero enfatizou. [...]

Que Deus nos ajude a ser uma Igreja confessional Luterana que vai ao encontro das necessidades das pessoas; uma Igreja que vai onde o povo está; uma Igreja que pratica a missão integral para a pessoa integral, deixando em seus passos marcas e sinais do convívio íntimo com Jesus Cristo, sinais da transformação autêntica que ele executou pelo agir do Espírito Santo em nós, pelo poder do Santo Evangelho. (ML, 2013, p. 8).

Ainda em 2008 o pastor Waldyr Hoffmann, em sua dissertação de mestrado, abordou os desafios da missão da IELB na região nordeste do Brasil. O despreparo dos pastores formados na região sul para atuarem na realidade nordestina; diferenças culturais; semelhança com o catolicismo; pentecostalismo; finanças; urbanização; preparo e capacitação dos membros entre outros fatores foram apontados como desafios a serem superados. Hoffmann afirma que “[...] adequar-se a uma nova região e respeitar os limites culturais da mesma e, ainda, não perder a sua identidade denominacional é algo necessário e decisivo para a atuação missionária da Igreja” (Hoffmann, 2008, p. 59).

O que podemos perceber, em termos de IELB, é que há uma preocupação pela bandeira denominacional, algo que até pode estar acima do Evangelho, ocasionando a perda de muito tempo “adestrando” os novos convertidos à nova forma litúrgica ou de culto, em detrimento de uma capacitação mais adequada na formação de missionários que levem o Evangelho de Cristo para todos. Isso vem ocorrendo desde o princípio das missões luteranas no Nordeste⁷⁴ (Hoffmann, 2008, p. 63).

Portanto, no caso da IELB, o que se requer é a busca de meios para se construir mensagens do Evangelho que falem ao coração de cada um, à realidade do ouvinte, sem perder de vista o texto e sua interpretação. Não se trata de uma nova leitura do Evangelho, pois este já fala por si, mas que a ênfase seja adequada à ansiedade de cada um (Hoffmann, 2008, p. 64).

A IELB no Nordeste pode ampliar a sua visão de mundo e do contexto em que trabalha, reconhecendo a diversidade cultural e visando uma evangelização mais contextualizada. Isso não fará com que perca a sua identidade eclesiológica, mas lhe dará uma maior abertura para o seu compromisso de levar Cristo para todos. Não pode ser ingênua aos novos momentos do mundo atual ou estar alheia ao contexto cultural de sua inserção (Hoffmann, 2008, p. 104).

A constante tensão entre *conservar a pura doutrina* e a necessidade sentida em comunicar ao mundo moderno e plural uma mensagem *unívoca* é constante ao longo de toda a história da IELB. Essa ‘tensão’ parece ser o principal motivo a ‘aprisionar’ o *sistema religioso ielbiano* em seus contornos internos. Dez anos depois convenção nacional de Guarapari, ES (59ª *Convenção Nacional* realizada em abril de 2006 em que o *Aquecendo Corações* foi apresentado), a cidade de Aracruz, também no estado do

⁷⁴ Hoffmann registra o depoimento de Luiz Antônio, um dos membros leigos entrevistados para a elaboração de sua dissertação: “Quando analisamos o material produzido pela IELB, existe uma uniformidade sadia e importante, mas até quando a Igreja fechará seus olhos para as especificidades do luterano nordestino? Ao analisar certas ações ielbianas, às vezes, tenho a impressão que a Igreja quer transformar o luterano nordestino num luterano gaúcho” (Hoffmann, 2008, p. 104).

Espírito Santo recebeu, em maio de 2014, a *61ª Convenção Nacional*⁷⁵. Nesta que seria a última convenção antes da celebração dos 500 anos da Reforma, a *confessionalidade* foi o tema central. Foram duas conferências: uma delas, proferida pelo presidente da LCMS, Dr. Matthew Harisson, tinha como tema *O desafio de preservar a identidade confessional*; a outra, proferida pelo pastor *ielbiano* Mário R. Y. Fukue⁷⁶, tratou d’*O desafio de ser uma Igreja Confessional em missão hoje*.

Fukue propôs a distinção entre Lei e Evangelho na busca por equilíbrio entre *confessionalidade e missão*. Para ele,

Conhecer a verdade bíblica e defendê-la de heresias é o foco das Confissões Luteranas. Por isso, a Bíblia é claramente definida como o “princípio formal” da teologia luterana, ao mesmo tempo em que o evangelho é elencado como o “princípio material”. Isso significa que o conhecimento da verdade (revelado pela Bíblia como fonte de doutrina – princípio formal) fornece a base para a Missão (proclamação do “princípio material” – o evangelho). [...]

Nesse sentido, as Confissões Luteranas buscam a preservação da Integridade da verdade a fim de proclamar a Salvação. Fazer Missão é proclamar a verdade que liberta e salva (João 8.38) (Fukue, 2019, p. 52, 54).

Ainda segundo Fukue, como “o desafio de ser uma Igreja Confessional em Missão hoje é, na verdade, aplicar corretamente Lei e Evangelho na proclamação do *logos* e da *verdade* em tempos pós-modernos” (p.55), o grande perigo reside no fato de se enfatizar um dos extremos do eixo *Lei e evangelho* – considerando um plano cartesiano. Ao se fazer isso, corre-se o risco de cair num reducionismo de um dos lados, o que geraria, segundo ele, desequilíbrio entre as extremidades no eixo vertical, *Missão e Confessionalidade*.

O *reducionismo na Lei* geralmente transforma a confessionalidade em denominacionalismo, o que pode ser facilmente verificado quando a igreja confunde Missão com disseminação do luteranismo como cultura de fé, não como proclamação do evangelho. Vemos, nesse caso, o nascimento de algo que podemos chamar de confessionalismo, que seria a *exaltação legalista das Confissões*. Idolatra-se a verdade em detrimento da graça. Esquece-se de que Cristo está cheio de ambos: “*graça e verdade*” (Jo 1.14) [...].

Uma Igreja *confessiólatra* idolatra a verdade, as Confissões, a “orto-praxis” e aplica os “anátemas” das Confissões sem contextualizá-los historicamente. [...].

No extremo oposto ao reducionismo na lei, temos o *reducionismo no evangelho* que implica na *relativização ou descarte das confissões*,

⁷⁵ A *Convenção* reconduziu o Rev. Egon Kopereck ao cargo de presidente e aprovou a reestruturação da diretoria que passou a contar com presidente e seis vice-presidentes, cada um responsável por um dos departamentos – Ensino, Expansão Missionária, Educação cristã, Ação Social, Comunicação e Administração.

⁷⁶ Mário Rafael Yudi Fukue é o primeiro pastor *ielbiano* descendente de japoneses. Ingressou na Igreja ainda na juventude. Formou-se em 2004 sendo um dos integrantes do grupo de estudantes transferidos do ICSP para pelo Seminário Concórdia de São Leopoldo em razão do fechamento daquele educandário em 2003. Fukue também atuou como capelão universitário e docente do ensino superior na Universidade Luterana do Brasil (ULBRA) entre 2010 e 2022.

CAPÍTULO 2 AUTOPRODUÇÃO DO SISTEMA RELIGIOSO IELBIANO

supostamente em prol de um fervor missionário. Amaciam-se as fronteiras confessionais com o argumento de “errar pelo evangelho” e, nesse caso, comete-se o mesmo erro do reducionismo na Lei, isto é, ver as Confissões como instrumento legalista (Fukue, 2019, p. 56-57).

Fukue chama a atenção para o fato de que no mundo moderno todas as metanarrativas bíblicas serem questionadas, e que,

Infelizmente, no intuito de combater o relativismo reinante, parte da igreja responde inapropriadamente com valores próximos ao fundamentalismo religioso. Nesse caso, a Igreja idolatra seu símbolo doutrinário e faz uso legalista dele. É o reducionismo na lei contaminando a igreja com *confessiolatria*. Nesse caso, a Igreja não sabe explicar a verdade, sabe apenas defendê-la agressivamente, esquecendo-se da perspectiva ecumênica e pastoral da Fórmula de Concórdia. No campo da Teologia Sistemática, qualquer discussão sobre verdade doutrinária é vista como [com?] dogmatismo cego.

Geralmente quando isso ocorre, a Igreja coisifica (reifica) o ser humano em mero adorador da “pura doutrina”. Não se produz mais teologia, apenas se reproduz os discursos dos pais. É a teologia *underline*, você apenas memoriza a resposta das questões, sem se interessar no processo de se chegar às respostas. Uma congregação com *confessiolatria* repete a Ordem de Culto Il domingo após domingo como um papagaio, julgando ser esse o sinal maior de confessionalidade. Além disso, muitos causam escândalos públicos com seus ataques a pessoas de outras denominações ou a pessoas da mesma denominação que agem ou pensam diferente. Parece existir uma obsessão em classificar o mundo entre “os que concordam comigo” e “os hereges”. Como afirma Jaroslav (1984, p. 65) “tradição é a fé viva dos mortos, tradicionalismo é a fé morta dos vivos. E, eu acredito que deveria complementar: é o tradicionalismo que confere à tradição uma fama tão ruim” (Fukue, 2019, p. 61).

Para Fukue, a resposta *confessional* será sempre uma questão de equilíbrio:

Não se paga relativismo com fundamentalismo. Nosso desafio é manter o equilíbrio. Devemos e jamais poderemos abrir mão de pregar a verdade e afirmar nossas “metanarrativas”; no entanto, isso sempre será feito com amor e compaixão pelo mundo. A pregação do evangelho, destituída de qualquer traço relativista ou fundamentalista, é capaz de mostrar o porto seguro para o “sujeito pós-moderno” que anda perdido nas densas névoas do relativismo absoluto. Para o mundo pós-moderno, o evangelho não é somente uma questão de verdade, mas de graça, segurança e consolo. Devemos lembrar de que as Confissões podem ser “proclamações de emancipação” quando a igreja se torna escrava do espírito da época (BRAATEN et JENSON, 2002, p. 70). O objetivo principal dos credos e confissões não é apenas garantir a “correta doutrina”, mas, antes, estabelecer normas corretas para a correta pregação do evangelho. “Via de regra, quando o Livro de Concórdia é estudado em igrejas, ele produz reavivamento verdadeiro” (SEIBERT, 2000, p. 12). (Fukue, 2019, p. 62).

Esse ‘avivamento’ referido a Seibert, acontece, segundo Fukue, a partir da

combinação de dois tipos de leitura, uma *histórica* e outra *canônica*, dos símbolos luteranos. A *leitura histórica* ajudaria a apreciar a contribuição e confissão que cada texto faz dentro de seu contexto, e a *leitura canônica* valorizaria a leitura eclesial dos textos – sua contribuição para o pensamento teológico da atualidade. Em outras palavras, para Fukue, a missão consiste em que a igreja volte seus olhos para as Escrituras e dê ouvidos “para a verdade que existe nela” (MA, Mai/out 2019, p. 80). O caminho proposto por ele, partindo de uma busca por equilíbrio entre Lei e Evangelho e da busca, nos credos e confissões, por orientações que auxiliem na pregação do evangelho tocaram em um ponto sensível e ainda um tanto penumbroso na IELB provocando ‘burburinhos na plateia’.

Um projeto que também provocou algum tipo de burburinho nos *conservadores* e em muitos *moderados* foi o projeto *Lider de Louvor* (PLL). Desenvolvido a partir das experiências bem-sucedidas lideradas pelo pastor Paulo Brum junto à capelania da ULBRA em Canoas, RS, – e que incluíam o lançamento do DVD *Planeta Gospel em 2008* – o PLL tomou forma mais consistente a partir de 2012 e, especialmente, 2013 com a gravação de um DVD no congresso da Juventude Evangélica Luterana do Brasil (JELB) realizado em Sumaré, SP. Desde suas origens, o projeto atraiu e utilizou canções, talentos e profissionais tanto de membros da IELB como de diversas denominações cristãs e seguiu desenvolvendo projetos pelo Brasil afora promovendo oficinas e *workshops* musicais. O *release* listava como objetivos do projeto:

- Comunicar, com qualidade e dedicação, o amor de Deus em Cristo por meio da música contemporânea, proporcionando momentos de envolvimento no louvor, ensino e testemunho.
- Oportunizar crescimento e qualificação na produção e execução musical.
- Estimular composições novas para produções futuras.
- Motivar e compartilhar experiências com outros projetos semelhantes, para multiplicar o projeto na sociedade⁷⁷.

O PLL tinha, como é dito na edição de janeiro e fevereiro de 2015 do ML, como uma de suas características marcantes, sua preocupação com uma *sequência litúrgica* inspirada no culto luterano:

As canções são organizadas de maneira a conduzir a comunidade em culto. No início, músicas de adoração, seguidas de arrependimento, confissão e perdão. No próximo momento, músicas que indicam o anúncio da Palavra e confissão de fé, conduzindo a um momento de mensagem falada. Oração, testemunho, bênção e envio são o conteúdo que conclui o momento. “Costumamos dizer que até avisos colocamos no final da apresentação”, brinca o pastor Lucas. “Mas a verdade é que o propósito não é um show ou mera apresentação musical. Celebramos culto a Deus e nosso propósito é conduzir a comunidade neste sentido, ensino, reflexão, oração e testemunho” (ML, 2015, p. 36).

Em 2013 o grupo participou da *Marcha para Jesus* na cidade de Canoas, RS. Em dezembro de 2014, a banda do PLL lançou o videoclipe do clássico natalino *Anjos Santos a Cantar*. A roupagem usada foi inovadora e contemporânea. E, como se afirma na

⁷⁷ Recebido via e-mail.

mesma edição do ML, a ideia era “reforçar a proposta fundamental do grupo: conteúdo e inovação” (ML, 2015, p. 37), algo que, de alguma forma, se assemelhava ao que algumas alas *evangelicais* já estavam fazendo na LCMS há bastante tempo. O *Líder de Louvor* perdeu forças em 2016 com a saída de dois importantes integrantes, o pastor e responsável pela questão teológica do PLL, Lucas André Albrecht e sua esposa Djenane que era diretora administrativa. O motivo foi a aceitação de um chamado pastoral para uma congregação da cidade de Regina, no Canadá. O pastor Paulo Brum também aceitaria chamado pastoral para a mesma cidade canadense em 2019. A semente lançada continua inspirando iniciativas semelhantes em diversas congregações pelo Brasil como é o caso das bandas *Herdeiros* (HDR) e *Novo Ser*, por exemplo.

Em outubro de 2019, durante o *Simpósio Regional de Missão Urbana* realizado em São Paulo, foi lançada a revista *Missio Apostólica* (MA). O evento, que tratou de temas como *A Inclusão e Restauração na Igreja*, *a Reestruturação de Igreja* e *a Plantação de Igrejas*, estava em sua segunda edição tendo apoio da DN da IELB e da *Hora Luterana*. A revista é, na realidade, uma versão brasileira da revista norte-americana *Lutheran Mission Matters* (LSFM) e pretende ser, segundo seu representante para o Brasil, Rev. Samuel R. Fuhrmann, um “fórum luterano permanente” onde os leitores possam se inteirar das reflexões a nível internacional e reflexões voltadas à realidade brasileira. Mantendo como pressupostos e fundamentos, o “entendimento sobre a apostolicidade da missão” e “a justificação pela fé” (MA, Out. 2019, p. 6), a MA mostra-se uma iniciativa menos engessada numa teologia conservadora e mais voltada para um repensar teológico que considere a realidade social do país. Na edição inaugural, por exemplo, encontramos um artigo que faz uma leitura de Lutero como alguém que compreendia que a proclamação do Evangelho iniciasse com o testemunho de um Deus Criador que é pessoal: “Lutero percebeu que a vida vem pelo crer, e ele não definiu o crer como um mero reconhecimento de uma porção de fatos [...]. Crer e confiar formam o coração e base do viver verdadeiramente humano para Lutero” (MA, out. 2019, p. 36).

Ao mesmo tempo, porém, em que se observava o surgimento de iniciativas como essa, reações conservadoras inéditas também eram observadas. A IELB do início do século, mantendo sua *tradição* de refletir aqui a teologia e mesmo as tendências observadas na LCMS, foi palco para o surgimento de grupos *ultraconservadores* em termos teológicos e litúrgicos. Na LCMS já se observa há mais tempo, movimentos *conservadores* e *ultraconservadores* que afirmam abertamente que o problema da LCMS seria que ela teria abandonado suas origens. Para estes, seria necessário o retorno a um ‘passado quase perfeito’, ou uma ‘era de ouro’ onde a doutrina e a prática luteranas teriam sido puras⁷⁸. Um grupo bastante representativo nesse sentido dentro da LCMS é a *Association of Confessing Evangelical Lutheran Congregations* [Associação de Igrejas Evangélicas Luteranas Confessantes] (ACELC). Para estes, a verdadeira Igreja Luterana estaria sendo atacada por influências externas e internas. O *cristianismo liberal*, *pós-moderno* e *progressista* seria o principal responsável por essa situação. Em 15 de julho de 2010 Harrison havia escrito em uma carta direcionada às congregações da LCMS onde resumia o propósito da ACELC:

Erro é pecado, e o próprio ministério e missão da Igreja é abordar o pecado por meio da proclamação pública de arrependimento e perdão em

⁷⁸ Essa metáfora está implícita nos discursos desses grupos.

nome de Cristo (Lucas 24: 46-48). *A correção do erro está no cerne da proclamação do Evangelho [grifo nosso] – erro contra a Lei divina de Deus e seu santo evangelho, o meio pelo qual Deus salva e aplica Sua salvação [...] Por causa disso, no espírito de Lutero, Walther e outros pais e avós da Igreja, nós não podemos “fazer outra coisa” a não ser corrigir os erros que solapam a fé ortodoxa que nos foi confiada e por meio dos quais Deus abençoou tão abundantemente nosso Sínodo [grifo nosso]. Se não o fizermos, então também seremos cúmplices da indiferença doutrinária que tem atormentado tantos corpos de igreja à sua ruína.*

[...] É por esta razão que procuramos formar uma “associação de congregações” para trabalhar juntos em um esforço concentrado para avançar na correção desses erros em nossa comunhão e remover a discórdia, contenda e desunião que infecta e atrapalha nosso ministério comum e missão do Evangelho de Cristo ao mundo (Harrison, 2010, p. 2).

No site *acelc.net* há uma série de documentos apontando erros e trazendo advertências aos membros e congregações do SM, entre elas, a acusação de *Unionismo e Sincretismo*, advertências quanto à *Pura Doutrina*, o *Santo Ministério*, a *Liturgia*. Em 2014 a ACELC produziu um vídeo abordando, entre outras, a questão da controvérsia que resultou no *Seminex*. O filme define questões que dividem o Sínodo e aponta para a *doutrina e prática luterana ortodoxa* como caminho de *unidade* (Copus, 2014, s/p).

Higher Things e os seguidores da página *John the Steadfast* são sub-movimentos *conservadores* ou *ultraconservadores* que, de forma geral, também exaltam o status da LCMS frente a outras denominações e reivindicam a vocação de serem guardiãs da verdade. Os “*High Church*”, como são conhecidos, são, de alguma forma, influenciados pela neo-ortodoxia e, em geral, tentam demonstrar que os jovens hoje desejariam uma *igreja sendo igreja de verdade*, ou seja, que faça tudo bem litúrgico e organizado demarcando uma separação entre *sagrado* e *profano* de maneira enfática. Outra compreensão comum entre estes grupos *conservadores* ou *ultraconservadores* é que *a doutrina correta leva à prática correta*. Isso explica a afirmação de Harrison publicada no ML de janeiro de 2013 de que “missões luteranas devem conduzir a igrejas luteranas com culto luterano [...]”. A prática luterana reflete, ensina e confessa a doutrina luterana” (ML, 2013, p. 11). Assim, uma característica muito presente no movimento “*High Church*”, é o apego *pietista* ao texto sagrado e o resgate e preservação de rituais de adoração e culto tradicionais na litúrgica luterana.

O *ultraconservadorismo* já presente na LCMS ganhou espaço na IELB com a facilidade de acesso à internet. Exemplo desse tipo de manifestação religiosa dentro da Igreja no Brasil são as FanPages e Perfis no Facebook: *Católicos de Augsburg* (CaA); *Foco Luterano* (FL) e; *Orthodoxia Lutherana* (OL). Esses Perfis e páginas são mantidos, em sua maioria, por alunos e/ou ex-alunos do Seminário Concórdia de São Leopoldo, RS formados, em sua maioria, na segunda década do século 21. As postagens são, em geral, *memes*, vídeos e textos traduzidos de páginas e blogs *conservadores* e *ultraconservadores* norte-americanos. Em uma postagem do dia 14 de outubro de 2020 do OL, por exemplo, encontramos o seguinte apelo seguido de uma citação atribuída a Bo Giertz⁷⁹:

⁷⁹ Bo Giertz (1905-1998) foi bispo da Igreja Luterana na Suécia conhecido por seu apego pietista ao texto sagrado e à liturgia luterana tradicional.

Jovem, orgulhe-se de ser luterano, defenda sua fé e a Divina Liturgia. “A Igreja clama por filhos e filhas corajosos, para que Deus possa dar um sopro de vida em nossas congregações devastadas e nos dar uma onda de espiritualidade devotada, que pode ensinar nosso povo novamente a experimentar a missa cristã como o encontro salvador da alma com Deus” (OL, 2021a, s/p).

O ideário de causa e efeito entre teologia e prática defendido por estes grupos fica expresso também na frase compartilhada nas *FanPages* FL e OL em maio de 2021; “Nada pode ser liturgicamente correto se não for dogmaticamente correto. Se a bússola dogmática não funcionar mais, o navio da Igreja vai naufragar” (OL, 2021b, s/p). O site *Orthodoxia Lutherana* – iniciativa que reúne *CaA*, *FL* e *OR* – justifica a escolha do nome:

[...] Este título foi escolhido especificamente para fazer oposição à certos [sic] grupos auto intitulados Confessionais que não subscrevem o Livro de Concórdia e se utilizam da fé luterana para obter benefício próprio. A *Orthodoxia* é uma iniciativa que visa estimular e promover o apego, devoção e fidelidade total e incondicional às Sagradas Escrituras, sob a interpretação do Livro de Concórdia.

A *Orthodoxia* crê e confessa a fé na Igreja Católica e Apostólica de todos os tempos, rejeitando qualquer ensinamento que seja contrário à ela. Não deve-se portanto, confundir a Igreja Católica com a Igreja do Concílio de Trento que negou as verdades bíblicas quando rejeitou e condenou a Reforma Luterana. Pode-se, por assim dizer, considerar o partido luterano como verdadeiramente CATÓLICO e EVANGÉLICO [grifo dos autores] (OL, 2021c, s/p).

As iniciativas *ielbianas ultraconservadoras* independentes, em geral, não foram muito bem-vistas pelos *evangelicais* e *moderados*. Até mesmo os pastores e líderes *conservadores* mais experimentados no campo reconheceram a dificuldade de agregar as ideias e práticas “*High Church*” no Brasil, mesmo em comunidades reconhecidamente tradicionais.

O atrito com o ambiente dentro da dinâmica da história, de fato, produziu efeitos e mudanças importantes no seio da IELB. Boa parte dos *ielbianos* hoje reconhece a necessidade de constante readaptação de suas práticas ao contexto nacional. Mas isso não impediu, pelo contrário, até pode ter estimulado reações *conservadoras* – algumas, inclusive, inéditas como os “*High Church*”. Isso, entretanto, pode ser visto como uma reação natural e que, de fato, é parte da dinâmica da *autopoiese* que temos apontado ao longo desta tese. Haveria ainda muitas outras particularidades e pensamentos dissonantes a serem listados aqui. Entretanto, os exemplos citados demonstram que, *conservadores*, *moderados* e *evangelicais* e as inúmeras possibilidades de combinações entre essas categorias gerais, é o que caracteriza a IELB nesse início de século 21. Essa caracterização demonstra a existência de certa pluralidade no *sistema religioso* que, por muito tempo, arrogou possuir a *teologia unívoca dada por Deus* (Warth, 1970a). Ao mesmo tempo, demonstra a não existência de uniformidade que seu discurso oficial tenta imprimir.

2.2.2 Ortodoxia em crise?!

A *não uniformidade*, a presença de *conservadores, moderados e evangélicos* e as infinitas combinações possíveis entre essas três categorias gerais, embora situadas em um mesmo espectro predominantemente conservador, despertaram sérias inquietações na liderança *ortodoxa* da Igreja. Havia a necessidade de estimular uma releitura dos mitos fundantes do *sistema religioso*, de reencontrar o *ponto de apoio* e capacitar pastores para *manejar bem a palavra da verdade* revendo, inclusive, a teologia do *ministério pastoral*.

Foi assim que, na década do centenário, a Igreja apresentou através de sua editora uma série de três romances históricos de autoria do diácono leigo da Igreja, o escritor Décio Dalke: *À sombra do Paraíso* (2006); *O homem que não se curvou* (2007), e; *O homem sem medo* (2009). A *trilogia* é interessante por várias razões, entre elas, por revelar a visão de um líder leigo (não-pastor) a respeito dos ensinamentos recebidos através de sua Igreja; por representar a IELB ao campo literário evangélico brasileiro e; por tentar imprimir no público um ideário triunfalista de sua tradição religiosa.

Em *O homem que não se curvou* (2007) e *O Homem sem Medo* (2009) o autor romanceia a vida e a obra de Martinho Lutero imprimindo a figura de um Lutero imponente, destemido e defensor da *verdade*. O fatídico momento diante do Imperador Carlos V na Dieta de Worms é o clímax e ponto final do primeiro livro. Dalke romanceia o evento ao longo de quatro capítulos em que exalta o destemor do reformador de Wittenberg:

Com Deus em sua mente, se posta diante de Carlos V. Estranhamente, sente-se mais calmo do que na véspera. [...].

- Martinho Lutero! Ontem pediste um prazo [...]. Agora, pois, responde à pergunta de sua majestade, que te mostrou tanta benevolência. Queres defender teus livros em sua íntegra, ou queres retratar neles alguma coisa? A assembléia está muda. Olhos faíscam sobre Lutero. A multidão, dentro e fora, colada aos vidros, está em expectativa. Uma palavra, uma simples e singela palavrinha. Um advérbio de poucas letras. Um mísero pronunciamento e tudo poderá mudar. Para melhor ou para pior. Dependendo de quem será o favorecido. As velas tremulam no espantar das trevas e os soldados lembram bonecos a fazer a vez de soldados; imóveis. Os olhos do imperador estão esbugalhados, como se a resposta pudesse fazê-los saltar de alegria.

Então se apruma e olha para os membros da assembléia. Vê seu querido príncipe, o temeroso Espalatino, o duque Jorge, o astuto núncio Aleandro, o cardeal Alberto, os amigos de jornada. Principia a falar (Dalke, 2007, p. 277).

[...] “Eu não posso e não quero retratar coisa alguma, porque não é seguro para o cristão falar contra a sua consciência.”

Redesenha-se um momento de eternidade. Como se um silencioso vendaval houvesse cruzado frente aos olhos dos homens, ficando apenas intacta a certeza de uma configuração totalmente nova. Porque, se a concepção dialética se fundamenta na ideia de que a realidade se constitui pela contradição, o *não* pode ser a postura dinâmica de uma transformação histórica. O que causa arrepio aos que se sentam em tronos. [...]

Para Lutero foi dada a oportunidade de formar sua mensagem pelo uso de um dos signos: *sim/não*. De outra maneira entendido: *viver/morrer*. Possibilidade ambivalente, de conteúdo e significação opostos. Por não ser encontrado no universo do poder, o *não* provocou o caos. A surpresa gerada não está tanto ligada ao signo quanto à sua originalidade. Fosse comum alguém afirmar-se com a utilização da negação, e passaria despercebida a atitude assumida. Pela grande carga contida na mensagem, eclodiu no sistema. [...]

A coragem do homem causou estupefação na boquiaberta assembléia. O lógico, o normal, o que qualquer um que quisesse preservar sua vida faria, seria retratar-se.

Dessa maneira, ninguém aposta uma fruta bichada na sua vida. (Dalke, 2007, pp. 278-279).

[...] nada pode atemorizar o homem que enfrentou dois reinos: o secular e o espiritual. E não foi vencido (Dalke, 2007, p. 290).

Em *O Homem sem Medo*, Dalke relata os acontecimentos posteriores a Worms, como o ‘sequestro’ que visava proteger o ‘herege’ em Wartburg, a relação com Melachthon até o casamento com Catarina Von Bora. Lutero é exaltado como herói e resgatador da *verdade*:

Ao tomar conhecimento de seu extremo ato de bravura frente ao imperador, o povo vibrou. Se anteriormente já era admirado pela sua audácia em não se curvar ao desejo dos romanistas que exigiam com furor sua retratação, agora era festejado como herói. Corria de boca em boca de que ele se prontificara a se retratar, se alguém lhe provasse, pelas Sagradas Escrituras, que estivesse em erro manifesto. Como poderia Roma aventurar-se a tal empreendimento, se ela está desviada do fundamento cristão?

A disputa não foi vista como um novo Davi enfrentando o gigante filisteu, pois que era dupla a força antagônica. Antes, um elefante e um rinoceronte a enfrentar um frangote. Ambos querendo esmagar o galináceo; em robusta investida, trombaram as cabeças. Dois impérios contra um só homem; armado tão somente com a palavra eterna do Deus que se sacrificou na cruz. Nem a espada imperial nem a chama papal o assustaram (Dalke, 2009, p. 9).

Um apêndice em *O Homem sem Medo*, lista *Fatos Históricos* que ligam a época de Lutero à *Ortodoxia* do Século 16 e ao surgimento do *sistema religioso missouri-ielbiano*. Quanto à *Ortodoxia*, Dalke lista pontos positivos e negativos. Entre os positivos estão “a erudição bíblica, ênfase pastoral e a manutenção da herança luterana”. Já entre os pontos negativos são citadas “a frieza espiritual, moral e teológica advinda do intelectualismo e do formalismo”. Para Dalke, no período da *Ortodoxia* “não estava na espiritualidade interior a ênfase principal do cristão, porém em seus elementos externos tais como a liturgia, os sacramentos e as confissões luteranas” e, por isso, “cresceu o pensamento de que o batismo produzia, automaticamente, a salvação” e “a santidade pessoal foi desprezada” (Dalke, 2009, pp. 251-252). Ainda, na opinião do escritor, em 1817, ao unir luteranos e reformados, a *União Prussiana* assinada por Frederico Guilherme III, teria feito com que a Igreja Luterana deixasse de existir até ser resgatada em 1839 quando “os alemães que não aceitaram essa igreja estatal [...] emigraram para

os Estados Unidos a fim de permanecerem luteranos confessionais. Isto é, herdeiros da Reforma” (Dalke, 2009, p. 253)⁸⁰.

Apesar de ter sido publicada por último, *O Homem sem Medo*, com sua lista de *Fatos Históricos*, conecta as duas primeiras obras da *trilogia ielbiana* à terceira, *À sombra do Paraíso*, publicada por primeiro – por ocasião dos festejos do centenário da IELB. Nesta o autor reconstrói, numa mistura de ficção e realidade, a saga dos missionários do *Sínodo de Missouri* chegados ao Brasil no início do século 20. Em meio à difusão de pensamentos materialistas e pangermanísticos, os missionários são acusados de serem agentes contrários ao Reich e à propagação do nacionalismo alemão. Dalke, além de descrever o cotidiano dos descendentes evangélicos alemães, cujas histórias se entrelaçam levando à fundação da IELB em 1904, em muitos momentos coloca na boca dos personagens, discursos em defesa da *pureza doutrinária missouri-ielbiana*. É o caso, por exemplo, do discurso do pastor Mahler dirigido a Waldemar, um personagem ateu que ousou elogiar diante do pastor a “inteligência de Karl von Kosenitz, o homem que sabia que Deus está morto” (Dalke, 2006, p. 108). Em um discurso que acontece à mesa e regado de cervejas, o discurso do pastor toma sete páginas do livro. Mahler, o personagem, faz uma defesa da *verdade* contra o “nefasto materialismo propagado por Herr Kosenitz” e as “filosofias perniciosas” que teriam provocado o desprezo pela “pura religião” nas colônias de imigrantes alemães no Brasil (Dalke, 2006, p. 112).

À sombra do Paraíso – e com ela toda a *trilogia* – é, na realidade, uma releitura dos mitos fundantes do *sistema religioso ielbiano*, uma história sobre a fundação “da Igreja que não aceita o pensamento humano sobre o divino, que nasceu da intolerância do Vaticano”; da intolerância de “homens que não quiseram se curvar à origem de sua própria Igreja” e que “se desviaram da verdade para acrescentar pensamentos que nada edificam com a verdadeira palavra” (Dalke, 2006, p. 245). Caberia a essa Igreja, agora no Brasil, “preservar e divulgar essa riqueza evangélica, sem a qual não existe Igreja ou confissão que seja aceitável a Deus” (Dalke, 2006, p. 246)⁸¹.

Visando auxiliar os pastores *ielbianos* nessa nobre e difícil tarefa, a Editora Concórdia ofereceu, em 2019, o *Kit Dia do Pastor* composto de três livros: um comentário bíblico do Apocalipse; o livro *Um ponto de apoio: A Palavra de Deus na vida de Martinho Lutero*, de Gene Edward Veith Jr.; *Manejando Bem a Palavra da Verdade: Lei e Evangelho na Igreja hoje* de John T. Pless.

O livro de Veith Jr.⁸² foi publicado nos Estados Unidos em 2015 e no Brasil em

⁸⁰ Dalke reflete o pensamento de Carl F. W. Walther, segundo quem, os imigrantes “[...] preferiram ser expulsos de seus lares, aprisionados e expatriados a consentir numa união da verdade com o erro, da Palavra de Deus com a palavra de homens, da Igreja verdadeira com igrejas falsas” (WALTHER, 2005, p. 291).

⁸¹ Décio Dalke foi publicitário e escritor. Faleceu em 23 de julho de 2021. Chama a atenção o fato de a IELB nem a Editora Concórdia terem emitido nota comunicando seu falecimento, nem na internet nem no ML – nem mesmo um ‘tradicional’ *Comunicado de Falecimento* via e-mail foi enviado pela *Assessoria de Comunicação* da IELB. Enquanto isso, pelo menos dois grandes jornais da região metropolitana de Porto Alegre, RS (Jornal NH e Diário de Canoas), noticiaram o ocorrido reconhecendo a contribuição literária de Dalke. Um único comunicado extraoficial enviado por um pastor do Paraná por meio de uma rede social dava conta de seu falecimento e que Dalke era “autor de alguns livros que a editora publicou”. Teria sido um ‘lapso’? Seria este um indicativo da receptividade que a sua obra teve no seio da IELB? Ou um indicativo de fracasso literário?

⁸² Veith Jr. é professor emérito de literatura. Atuou como professor de Inglês na *Concordia University Wisconsin*. Em parceria com A. Travot Sutton, publicou o livro *Authentic Christianity: How Lutheran Theology Speaks to a Postmodern World*, em que contrapõe a tendência secularista em termos de

2017. Nele, o autor reconstrói o relato da vida e obra de Martinho Lutero com o propósito de demonstrar que a palavra divinamente *inspirada* pode *mudar/mover* o mundo. “Lutero moveu o mundo porque ele tinha um ponto de apoio. Como nós temos esta mesma Palavra, também podemos fazer isso” (Veith Jr., 2018, p.17). O *missouriano* admite que tomou e ampliou essa ideia de Martin Brecht, biógrafo de Lutero que, “ao falar da descoberta do reformador da objetividade do evangelho” (Veith Jr., 2018, p. 45) usou a metáfora:

Esta nova certeza do perdão que vem através da Palavra, algo que Lutero não tinha antes, foi simultaneamente para ele o ponto de apoio de Arquimedes com o qual ele podia vencer seus próprios *Anfechtungen* (lutas espirituais) e com o qual ele também foi capaz de mover todo o falido sistema tradicional do arrependimento (Brecht apud Veith Jr., 2018, p. 45).

Na última parte do seu livro Veith Jr. fala do legado de Lutero afirmando que o pensamento do reformador se desenvolveu em e a partir de seus comentários da Bíblia e não da razão humana – diferente de Zwinglio ou de Calvino, por exemplo que teriam desenvolvido seus pensamentos em obras sistemáticas.

Pode-se, com toda certeza, defender a ideia de que precisamos de teologia sistemática, e os luteranos formariam seus próprios sistemáticos, como Chemnitz. No entanto, o método de Lutero foi configurado o mais próximo que ele pode dos contornos ou limites das Escrituras. Mais uma vez, Lutero refletia profundamente na Palavra de Deus e não se fiava na razão humana quando se tratava de interpretar as Escrituras (Veith Jr., 2018, p.168).

Ainda que se manifeste avesso à sistematização das verdades religiosas, Veith Jr. reafirma aquilo que, no luteranismo da *Ortodoxia* foi usado como mote para seu sistema de fé: a *inerrância bíblica*. Visando combater a afirmação de que tal doutrina seria criação de teólogos *ortodoxos*, Veith Jr. argumenta que “Lutero claramente ensinava a inerrância das Escrituras. Ele escreveu assim no Catecismo Maior: ‘Eu, o próximo, enfim, todos os homens podem errar e enganar, mas a Palavra de Deus não pode errar’” (Veith Jr., 2018, p. 158)⁸³. O posicionamento de Lutero no Colóquio de Marburgo também é usado em sua argumentação:

religião argumentando que a tradição luterana incorpora uma estrutura capaz de responder a essa condição pós-moderna. Para os autores, isso não aconteceria por ser o luteranismo algo novo, ou por inventar uma nova abordagem da igreja ou da vida cristã, mas justamente por ser autêntico: *confessional, sacramental e vocacional*.

⁸³ Em geral, tanto na IELB como na LCMS se argumenta sobre Lutero e a Escritura Sagrada sem recorrer às suas preleções sobre livros bíblicos e sua tradução e prefácios bíblicos. Parece que o foco está na ‘cristalização’ promovida pela seleção de escritos no *Livro de Concórdia* e que as Igrejas aparentemente acabaram, do ponto de vista oficial, aferradas à pesquisa confessionalista sobre Lutero do século 19. Não se acompanhou mais a progressão da pesquisa de Lutero a partir da Renascença de Lutero, Karl Holl, Hans Lietzmann, Emanuel Hirsch (que traduziu Kierkegaard para o alemão), Hermann Wolfgang Beyer, Heinrich Bornkamm, Hans Rückert, Erich Vogelsang, etc. Pelo contrário, a pesquisa subsequente passou a ser rechaçada como tendo ‘se vendido’ a modelos teológicos e filosóficos do séc. 20. Um indicativo disso é que Warth, em sua tese na qual contrapõe as teologias de Pieper e de Ebeling, levanta suspeitas em relação a Elert, Bonhoeffer, Althaus, Wilhelm Maurer, entre outros.

Durante a discussão plenária, Lutero pegou um pedaço de giz e escreveu na mesa com letras garrafais, “ISTO É O MEU CORPO”. Quando Zwinglio queria se aprofundar em sua explicação quanto ao que ele pensava do significado da Ceia do Senhor, Lutero simplesmente apontava para essas palavras.

O quadro que vem à mente é bastante cômico – mas concordemos ou não com as questões –, ao tentarmos imaginar a cena, vemos um Lutero absolutamente autêntico. “Bem, o que os escritores dos evangelhos realmente queriam dizer é...” ISTO É MEU CORPO. “Sim, claro, Dr. Lutero, mas isso claramente deve ser uma construção metafórica...” ISTO É MEU CORPO. “Mas você certamente vai ter de admitir que o corpo de Cristo já havia subido ao Céu, de maneira que agora...” ISTO É MEU CORPO.

No que concernia a Lutero, não era sua atribuição engendrar uma teoria. Ele ficaria em silêncio, deixaria a Palavra de Deus falar. Quanto a essas palavras da Escritura em particular, ele fincaria o pé (Veith Jr., 2018, pp. 104-105).

O *Kit Dia do Pastor* oferecido pela editora da IELB em 2019, além de *Um Ponto de Apoio*, continha o livro *Manejando Bem a Palavra da Verdade* de John T. Pless⁸⁴. Trata-se de um ‘manual introdutório’ à obra maior de Walther *A correta distinção entre Lei e Evangelho*. Publicado pela *Concordia Publishing House* em 2004 e republicada com revisões em 2015, o livro foi traduzido e publicado em português em 2018 pela Editora Concórdia. Para o professor Mark Mattes, no prólogo do livro, a distinção entre Lei e Evangelho feita por Walther foi o que teria renovado a Igreja na época e, segundo ele, esta continuaria sendo a necessidade da Igreja no século 21. Segundo Mattes, como “a distinção entre Lei e Evangelho é a doutrina da justificação”⁸⁵, e como o sentido da vida não está em algo que fazemos “antes está naquilo que Deus na realidade fez e continua fazendo”, então, “a agenda do pregador não é estabelecida pelas necessidades sentidas pelas pessoas, mas pela firme e segura Palavra de Deus” (Mattes *In Pless*, 2018, p. 7).

Com esses pressupostos em mente, Pless, assim como Ebeling que acreditava que “o erro de não distinguir Lei e Evangelho sempre significa o abandono do Evangelho, permanecendo apenas a Lei” (EBELING, Gerhard apud Pless, 2018, p. 124), argumenta que, quando misturadas em nome de uma unidade superior, a força das diferentes funções se obscurece. Para ele, “a pregação perde o seu ponto central, e os pecadores são seduzidos a uma falsa segurança ou deixados na incerteza” (Pless, 2018, p. 30). O membro do conselho do *Higher Things* argumenta ainda que, na cultura atual, a pressão para que a Igreja se ajuste ao ‘espírito da época’ através da tolerância e da diversidade, os mandamentos vistos como princípios morais e outras questões da modernidade, seriam exemplos de que o Evangelho estaria sendo “posto a serviço da Lei, tornando-se

⁸⁴ John T. Pless entrou no ministério da LCMS por meio de um colóquio em 1983. De 1979 a 1983 fez parte da equipe pastoral da Capela da Ressurreição na *Universidade de Valparaíso*. Serviu como pastor do campus da *University Lutheran Chapel* em Minneapolis de 1983-2000 quando foi chamado para integrar o corpo docente do *Concordia Theological Seminary* em Fort Wayne, Indiana, onde atua como professor-assistente de Ministério Pastoral e Missões. Pless recebeu doutorado honorário pela *Concordia University* de Chicago em 2018.

⁸⁵ Pless leva aos extremos a posição de Lutero, segundo quem, a distinção entre Lei e Evangelho “é a mais elevada arte na cristandade, é uma arte que toda pessoa que valoriza o nome cristão deveria reconhecer, conhecer e possuir [...] onde tal não existe, não é possível dizer quem é cristão, pagão ou judeu. Tudo isso está em jogo nesta distinção” (apud Pless, 2018, p. 36).

um meio para a moralidade, e não mais a Palavra de Deus que perdoa pecados por causa de Jesus” (Pless, 2018, p. 9-10).

Para Pless, tanto na teologia acadêmica quanto na popular, existem “novos desafios para que a Igreja Luterana continue a insistir que a Lei deva ser distinguida do Evangelho” (Pless, 2018, p. 133). Uma dessas razões seria porque Karl Barth, Wolfhart Pannenberg e outros, como os adeptos da *Nova Perspectiva em Paulo*, ao não fazerem esta distinção, teriam deturpado a mensagem cristã.

Isso exige ainda maior vigilância ao articular-se a correta distinção destas duas palavras de Deus, pois, quando são misturadas, mescladas ou desabam uma dentro da outra, o Evangelho se torna indistinto como uma descrição genérica de amor divino e vacante da promessa do perdão dos pecados. O Evangelho então é tornado condicional, dependente da participação humana, ou talvez reduzido a um princípio para inclusividade, motivação e empoderamento (Pless, 2018, pp. 133-134).

Ao tratar da *fé*, Pless cita a definição de Lutero segundo quem “Fé é uma confiança viva, ousada na graça de Deus, tão segura e certa que o crente apostaria mil vezes sua vida nela. É mais segura e certa do que toda a experiência e a própria vida” (apud Pless, 2018, p. 85). Mas ele não fica nessa definição – que ressoa Hebreus 11.1 –, ele vai além. Ao afirmar que “o ponto de referência não está na força ou produtividade de nossa fé *per se*, mas no conteúdo dela” (Pless, 2018, p. 94), o autor reforça a visão segundo a qual todo *erro* na proclamação da Palavra através da igreja deve ser combatido. Assim, se “[...] o erro nunca cria fé, nunca constrói, somente enfraquece a igreja” (Pless, 2018, p. 104), então todo *falso ensino* não pode ser ignorado “porque ele mina pouco a pouco a verdade salvadora do Evangelho, e esta enfermidade doutrinária, se não tratada, pode levar à morte espiritual” (Pless, 2018, p. 105). Consequentemente o fato de existirem “cristãos verdadeiros em igrejas com falsas doutrinas” não pode servir de argumento para o *unionismo*, pois “a comunhão na igreja não se baseia em compaixão e inclusividade, mas numa confissão comum da Palavra de Deus” (PLESS, 2028, p. 106). E mais, “insistência na pureza de doutrina não é uma questão de rigidez ou inflexibilidade, mas de fidelidade ao nosso Senhor” (Pless, 2018, p. 34).

Tanto o livro de Pless como o de Veith Jr. revelam *irritação do sistema religioso missouri-ielbiano* com o *ambiente externo* e são, nesse sentido, frutos de *autoprodução/autopoiese*. Da mesma maneira como as teses de C. F. W. Walther revelam as próprias batalhas do primeiro presidente do Sínodo, os livros de Pless e Veith Jr. contidos no *Kit Dia do Pastor* de 2019 da IELB, revelam que o *sistema religioso* em questão está atrelado, como todos os outros, à dinâmica da história. Pless reconhece essa dinâmica:

Em sua época, Walther foi confrontado com desafios a essa verdade vindos de todos os lados – do Catolicismo Romano, Racionalismo, Pietismo e uma multidão de seitas. Em nossos dias de “denominacionalismo ambíguo”, o desafio é ainda maior. As concessões ecumênicas têm turvado tanto as linhas doutrinárias que há imprecisões até em alguns círculos luteranos a respeito da centralidade da justificação pela graça somente pela fé. Prova disso é o caso da *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação* publicada pela Igreja Católica Romana e a Federação Luterana Mundial em 1999, uma declaração na qual os luteranos comprometeram

tudo, e os católicos nada. Uma série de movimentos e livros transdenominacionais chama a atenção de luteranos leigos nas congregações locais. Movimentos como Guardiões da Promessa, “O que faria Jesus” (OQFJ), A Oração de Jabez, “A vida com propósitos” são exemplos notáveis nos quais o lobo do dogma sectário se esgueira para dentro do rebanho luterano⁸⁶ como se fosse uma ovelha vestindo a roupa de princípios bíblicos para viver (Pless, 2018, p. 9)⁸⁷.

O livro de John T. Pless aparentemente foi escrito com a dupla finalidade de: confrontar o “lobo do dogma sectário [que] se esgueira para dentro do rebanho luterano como se fosse uma ovelha” (Pless, 2018, p. 9), e; manter nos trilhos do *sistema* aqueles “educados no Caminho de Wittenberg” (Mattes *In* Pless, 2018, p. 7).

O fato de as obras de Pless e Veith Jr. terem sido agregadas ao *Kit Dia do Pastor* pode não ter sido intencional, é verdade. Entretanto a publicação destas em detrimento de outras obras de autores *missourianos* da atualidade reforça a percepção de uma preocupação da liderança ortodoxa no sentido de proteger e/ou reafirmar as *verdades do sistema religioso*. Ou seria uma tentativa de adaptação contemporânea neoliberal do conservadorismo? Encontrar *Um Ponto de Apoio* e *Manejar bem a Palavra da Verdade* continuou sendo, ao final da segunda década do século 21, a grande preocupação da Igreja no Brasil. Outras questões, entretanto, estavam envolvidas nessa preocupação. Inclusive questões de ordem política.

A 62ª *Convenção Nacional* da IELB reunida em Florianópolis, SC entre os dias 28 de abril e 1º de maio de 2018 elegeu, para o quadriênio 2018 a 2022, o Rev. Dr. Rudi Zimmer⁸⁸ como presidente nacional. Zimmer foi eleito com 417 votos, contra 252 do

⁸⁶ O livro de Ricck Waren, *Uma Vida com Propósitos* foi presente de um dos professores homenageados na formatura da turma de julho de 2006 do Seminário Concórdia de São Leopoldo, RS, turma a qual este que escreve pertenceu. A respeito do livro de Waren, Pless escreve: “Walther vai direto na jugular do cristianismo ‘pop’ quando diz: ‘A tentativa de fazer homens ser tementes a Deus por meio da Lei e encorajar até aqueles que já creem em Cristo a fazer o bem apresentando-lhes a Lei e emitindo ordens obviamente confunde Lei e Evangelho. Isso é inteiramente contrário ao propósito do que a Lei exerce após a queda em pecado’. No entanto, é exatamente isso que vemos na espiritualidade contemporânea. Por exemplo, Rick Warren, em seu ‘best seller’ *Uma Vida com Propósitos*, coloca para seus leitores a promessa de que sua vida será menos estressante, terão maior satisfação, suas decisões serão simplificadas e estarão preparados para a eternidade se seguirem o seu padrão das diretrizes bíblicas dos 40 dias. Os mandamentos da Lei são apontados para persuadir os cristãos a demonstrarem desempenho. O foco está fora do Evangelho e se move para a nossa habilidade de reformular nossas atitudes e nossos comportamentos, como se a Lei tivesse o poder de produzir santificação” (Pless, 2018, pp.123-124).

⁸⁷ Colocações assim levaram Mattes a escrever no Prólogo do livro de Pless: “Se existe um livro que eu gostaria de colocar nas mãos de cada líder ‘Evangelical’ para apresentá-los à verdade do Evangelho, é o livro de Pless ‘Manejando Bem a Palavra da Verdade: Lei e Evangelho na Igreja Hoje’. Minha oração é para que este livro [...] receba o reconhecimento além das congregações daqueles educados no Caminho de Wittenberg” (Mattes *In*: Pless, 2018, p. 7).

⁸⁸ Formou-se no Seminário Concórdia em 1971. Entre 1974 e 1977 estudou no *Concordia Seminary*, em St. Louis, Missouri, USA, onde fez seu doutorado em teologia do Antigo Testamento. Após três anos de ministério pastoral, foi chamado ao Seminário Concórdia para atuar como professor de Homilética e Antigo Testamento. Em 1983, foi empossado Diretor Geral do Instituto Concórdia de São Paulo, onde serviu até 1990. Entre 1991 e 2018 trabalhou na Sociedade Bíblica do Brasil (SBB) assumindo diversos cargos. Simultaneamente, serviu também por 12 anos na Diretoria das Sociedades Bíblicas Unidas (SBU), sendo seu presidente por seis anos. Atuou também, na IELB, nas Comissões de Colóquio, de Apelação e de Teologia e Relações Eclesiais. Recebeu título honoris causa D. Litt (Doctor Litterarum), do Concordia Seminary, St. Louis, Missouri em 2012.

Rev. Geraldo Schüler, segundo colocado. Por sua vasta experiência junto à Sociedade Bíblica do Brasil (SBB) e seus posicionamentos mais *moderados* com relação, por exemplo, ao ecumenismo⁸⁹ e à Santa Ceia, Zimmer representava o desejo de muitos por uma maior mudança nos rumos da Igreja. Entretanto, em 14 de março de 2019, Zimmer renunciou à presidência por motivos de saúde. O rev. Joel Muller assumiu interinamente a presidência até o Conselho Diretor, em 14 de novembro de 2019, reconhecer o Rev. Geraldo Schüler como novo presidente. A eleição de Zimmer, entretanto, representou um ‘alerta’ para os ortodoxos. Isso porque, de fato, no período pré-convenção nacional, observaram-se manifestações contra sua candidatura e que alegavam justamente seus posicionamentos com relação ao ecumenismo e com relação à Santa Ceia, como pontos negativos.

Sob a presidência de Schüler a Igreja resolveu que era hora de discutir e rever algumas de suas posições relacionadas ao *ministério pastoral*⁹⁰. Assim, os concílios regionais de pastores que, devido à pandemia causada pela Covid-19, foram unificados e realizados ao longo do segundo semestre de 2020 no formato *online*, debateram o assunto. Nas *lives* e *salas virtuais* o *bom manejo* da *Palavra da Verdade*, o testemunho e a atuação ministerial foram colocados em debate. As discussões nas 12 *salas virtuais* resultariam em 12 *documentos conciliares* que, por sua vez, seriam debatidos na reunião do CD de 2021, chegando-se, assim, a um denominador comum a respeito do tema.

Reflexões teológicas mais recentes como as do Dr. Detlev Schulz, professor de *Ministério Pastoral* e *Missiologia* no *Concordia Theological Seminary* de Fort Wayne (CTSFW), não estavam entre os materiais bibliográficos indicados pelo Seminário Concórdia e enviados aos pastores através da presidência da Igreja. Entre os materiais enviados estava uma alocução de C. F. W. Walther de 1848 e um texto de Robert Preus de 1990 publicado no Brasil em 1995 (Preus, 1995) além de outros textos de teólogos *ielbianos*. Schulz, é verdade, em certo sentido supera⁹¹ a visão sustentada por Robert Preus, seu antecessor no CTSFW. Mas é curioso observar que na IELB do século 21, passados 25 anos do falecimento de Preus e diante de novos desafios ministeriais, o pensamento de Preus continua vivo. ‘Cuidar das fontes onde a gente bebe’, eis o recado implícito na escolha da bibliografia ‘útil’ para o debate – esses trilhos garantem o resultado esperado.

Na *live* ocorrida no dia 18 de agosto de 2020, sob o tema *O trabalho que o Senhor Jesus me deu para fazer*, Martinho Sonntag, vice-presidente de Educação Cristã, a partir de Atos 20.28 – “Cuidem de vocês mesmos e de todo o rebanho que o Espírito

⁸⁹ Zimmer foi um dos participantes da 1ª Conferência Nacional Interluterana realizada em 1998. Ele foi o responsável pela reação à palestra de Gottfried Brakemeier (UM, 1999, p.25).

⁹⁰ Na realidade, o tema do *Ministério Pastoral* sempre foi objeto de preocupação da liderança *ielbiana*. Preocupações e propostas de discussão do tema aparecem, por exemplo, na ata do Conselho Diretor (CD) de outubro de 2012 (AtasIELB, 2010-2014, CD-INF 30-2012: CTRE) e novembro de 2013 (AtasIELB, 2010-2014, CD-INF-29/2013). Em 2016/7 uma moção – *Do Ministério Pastoral: Chamado e Práticas* – foi elaborada pela Comissão de Teologia e Relações Eclesiais (CTRE) a pedido do então presidente, Egon Kopereck para ser apresentada à Convenção Nacional (CN) de 2018. A CN decidiu que a moção retornaria à CTRE para que esta elaborasse um documento a ser debatido nos Concílios Regionais de 2020, passando em seguida ao Conselho Diretor (CD), para que também estudasse seu conteúdo, e então fosse enviado novamente à próxima CN.

⁹¹ Seu livro *Mission From the Cross*, por exemplo, fornece uma visão contemporânea da missão. Ele inclui tópicos normalmente desconsiderados pela teologia *ortodoxa missourina* como a antropologia cultural, estilos de comunicação e linguística, questões estratégicas e ecumênicas.

Santo entregou aos seus cuidados” – apontou alguns aspectos ou implicações que, na sua visão, o texto mostraria. Um deles seria: *Cuidem de vocês mesmos e da doutrina*.

Este pra mim é um ponto muito importante. O cuidado da doutrina implica em algumas coisas: [...] Aprofundamento do conhecimento da Palavra de Deus mediante estudo continuado [...]. Para pregar, para ensiná-la, o pastor precisa conhecer na sua amplitude e profundidade. [...] E aí cabe uma pergunta [...] O cuidado com as ‘fontes onde a gente bebe’. [...] Quais são as fontes onde você bebe para se preparar para o ministério? [...] Eu estou um pouco preocupado com tanta literatura que circula e muitas vezes a gente fica bebendo de fontes inadequadas (Sonntag, 2020, 47:20 – 49:25).

Geraldo Schüler, presidente da Igreja, em sua interação com Sonntag, lembrou que “nós pastores, nós temos sim todas as condições de mergulhar profundamente na palavra de Deus, nas Confissões Luteranas. Nas ‘velhas e boas’ dogmáticas e nos alimentar daquilo que Deus realmente nos oferece. Que é alimento sólido e que ‘não vai nos fazer mal’” (50:00-55:00). Em seguida Sonntag, retomando a palavra, prossegue o debate manifestando preocupação de que a mensagem anunciada não seja centrada nas capacidades humanas:

Paulo diz “Não me envergonho do evangelho que é o poder de Deus para a salvação”. É ali que nós precisamos buscar nos alimentar nesta fonte do evangelho de Deus. E não sermos levados a ilusão a utopia que nós somos capazes por nós próprios. Isso é uma das coisas complicadas do mundo moderno. E muitas vezes nós embarcamos sem fazer o discernimento claro daquilo que nós estamos lendo e nos alimentando. Isso é um perigo. Isso é uma realidade (Sonntag, 2020, 55:00 – 55:52).

A *defesa da verdade e o combate ao erro* diante de tendências *modernistas* continuaram sendo a preocupação maior da IELB de Sonntag e Schüler. Para Sonntag, quando o apóstolo Paulo diz a Timóteo que ele deveria “expor estas coisas aos irmãos” tornando-se, assim, “um bom ministro de Cristo Jesus” (1 Timóteo 4.6), isso significaria que os pastores precisam “falar dessas coisas com clareza e fazer então o contraponto claro”.

Mas temos que ser objetivos. Não dá pra perder tempo falando dos erros dos outros, do mundo, das ideologias falsas. Mas falar sempre do evangelho como contraponto poderoso da Palavra de Deus. “Serás bom ministro”. É aquela... Fazer o trabalho da Apologética. Defender a verdade, pregar a verdade, ensinar a verdade e denunciar os erros que estão invadindo inclusive o círculo das igrejas evangélicas (Sonntag, 2020, 55:02 - 59:14).

Mas as *lives* conciliares demonstraram também a existência de diferentes posições, inclusive entre os membros da DN. Airton Schroeder, vice-presidente de Ação Social, foi o palestrante da *live* que teve como tema *Fiz-me tudo para com todos, com o fim de, por todos os modos, salvar alguns*. Em sua palestra, ocorrida em 25 de agosto de 2020, é possível perceber algumas críticas a alguns posicionamentos consolidados na

Igreja. Schroeder destacou que “a mensagem é de Deus e se destina a pessoas. As pessoas precisam ser consideradas no trabalho da evangelização” (Schroeder, 2020, 17:50-18:01). Segundo ele, a missão de Paulo se confunde com sua pessoa e, para o apóstolo, “as pessoas são mais importantes do que processos. Ele deu valor às pessoas. Ele sabe que, por pessoas, dá pra se esmerar. Dá pra morrer. Mas não vale a pena morrer por estruturas e por processos” (Schroeder, 2020, 14:00-14:30). Schroeder enfatizou também que o apóstolo Paulo foi pastor por causa do chamado de Deus, “ele crê na mensagem e, por todos os modos possíveis, compartilha essa mensagem para a salvação de pessoas”. Depois lançou a questão sobre como, na sua visão, os pastores da Igreja deveriam lidar com o *ministério*, a *Igreja*, o *ofício pastoral*, e o *sacerdócio real*.

Com relação ao *ministério* o vice-presidente de Ação Social enfatizou o chamado à fé que deveria impulsionar ao anúncio e ao testemunho. Sobre a *igreja* lembrou que, de acordo com a Confissão de Augsburg, “igreja é mais do que um estatuto e um regimento. É mais do que teologia e doutrina. É mais do que liturgia e *praxe*. [...] Igreja é povo de Deus [...] escolhido, redimido” chamado para a proclamação. O *ofício pastoral* vai muito além do estudo e ensino, é “anunciar a paz, perdoar, reconciliar – salvar. Não substituindo Jesus, mas compartilhando os mistérios da salvação para que ‘pessoas sejam salvas’”. Para Schroeder,

[...] ser pastor também é mais do que deleitar-se com a produção teológica do passado. Mas é também produzir teologia que dá respostas ao presente e aponta o futuro. É fazer teologia para as pessoas do próprio contexto, mostrando-lhes o salvador Jesus. É mais do que lutar para não perder a riqueza dos hinos do passado, mas também estimular uma *hinódia* contextualizada, profunda e doutrinária para o presente e para o futuro. [...] É mais do que preservar, temos o papel de deixar uma herança à próxima geração, ao futuro. Eu creio que Deus continua capaz de falar ao povo de hoje por meio de pessoas da atual geração. Não vejo motivos para acreditar que Deus só usou o passado para produzir conteúdo oportuno, profundo, e doutrinariamente fiel. Até vejo muito cômodo viver como se Deus fosse incapaz de fazer algo novo debaixo do céu por meio desta geração. E olho pra Lutero. Lutero levou teologia e música para o seu tempo. [risos] Até me lembro, ‘não está escrito na Bíblia que Lutero viria, mas Deus o usou’. Assim, ainda hoje, cada teólogo em particular tem um chamado para, com o mesmo zelo, submissão à Palavra de Deus e dependência deste Deus, produzir teologia e hinos no seu contexto para que pessoas sejam libertas da incredulidade e creiam em Jesus Cristo. Comparando o tempo de Lutero e o nosso tempo, eu pergunto: ‘qual é o latim que pode estar nos prendendo?’. ‘O que precisa ser traduzido ao vernáculo do século 21?’. Será que a ‘pandemia’ nos colocou no ‘castelo da clausura’ para traduzir a mensagem ao nosso tempo? Creio que este tempo está nos forçando alguns aspectos. Mas ainda precisamos de mais coragem para pensar e agir em novas frentes. Sem nos afastar das Escrituras, nem das confissões, muito menos da ortodoxia luterana (Schroeder, 2020, 22:00-24:00).

Por fim, a respeito do *sacerdócio real de todos os crentes* Schroeder lembrou que “Deus não se comunica com o mundo apenas por meio dos pastores, mas por meio do seu povo. [...] Cada um no seu lugar, no seu ofício e nas suas vocações” e que, por isso, seria necessário “ensinar o Pai a ser sacerdote do lar, a mãe a ser sacerdotisa, reensinar

a família a ser família cristã neste tempo. Reensinar todos. Não apenas para herdar os céus, mas também para ser testemunha enquanto vive neste mundo” (Schroeder, 2020, 24:00-25:00).

Schroeder tem uma visão que, dentro da classificação proposta, poderia ser considerada *moderada* ou até *evangelical/missional* por pautar-se em premissas que consideram com seriedade a realidade social, a pessoa, o indivíduo diferente do que propôs, por exemplo, a posição *conservadora* expressa por Mark Mattes no livro de Pless [op. cit.]⁹² ou mesmo do que fica nas entrelinhas do discurso *conservador* de Sonntag. Apesar disso, ainda que critique o posicionamento *conservador* não vendo motivos para “acreditar que Deus só usou o passado para produzir conteúdo oportuno, profundo, e doutrinariamente fiel”, Schroeder não abre mão nem das confissões, “muito menos da ortodoxia luterana”. No fundo ele parece pressupor que produzir tal conteúdo seria o mesmo que interpretar a Bíblia, as confissões e os posicionamentos ‘inerrantes’ da *Ortodoxia* de uma maneira diferente da tradicional sem perder a ‘identidade’ ou a ‘segurança’ que ela ofereceria. Schroeder acredita num tipo de *ortodoxia elástica* capaz de abarcar novas abordagens sem abandonar o *berço esplêndido das velhas e boas dogmáticas* a que Schüler e Sonntag se referem.

Parece ser também esse o caso, por exemplo, de um documento divulgado pelo pastor Dr. Alexandre Vieira⁹³ em 2021, em que reage a um documento de estudo da *Comissão de Teologia e Relações Eclesiais* (CTRE) da IELB divulgado pelo presidente nacional em junho de 2021. O documento da comissão de teologia, em seu título, levanta a questão: *Ordenação de Mulheres para o Ministério Pastoral?*⁹⁴ Curiosamente o tema não havia entrado na pauta dos concílios de pastores de 2020 embora esse documento da CTRE seja complementar a outro, também da CTRE, de 2018 com o título *Ministério Pastoral Feminino*. Os documentos da CTRE partem do pressuposto de que, por vivermos “tempos de ‘empoderamento’ da mulher” (CTRE, 2018, p. 1) e em razão da atuação dos movimentos de direitos igualitários, haveria, sobre as Igrejas, forte pressão no sentido de admitirem o ministério feminino, “tendo em vista a inegável capacidade das mulheres para atuar nos mais diferentes setores da sociedade” (CTRE, 2021, p. 1). Os documentos, entretanto, expõem um entendimento segundo o qual “a Igreja é diferente: somos peculiares e, especialmente confessionais” (CTRE, 2021, p. 1) [‘Cristo acima da sociedade’ cf. H. Richard Niebuhr]. Apresentando passagens bíblicas – entre elas Gênesis 2.16-17; 1 Coríntios 7.4, 11.3, 14.34-35; 1 Timóteo 2.11-15 – e

⁹² Segundo Mattes, “a agenda do pregador não é estabelecida pelas necessidades sentidas pelas pessoas, mas pela firme e segura Palavra de Deus” (Mattes *In*: Pless, 2018, p. 7).

⁹³ Graduado em Teologia pela ULBRA (2007), mestre em Master of Arts (2011) e doutorado em Biblical Studies, ambos pelo Concordia Seminary, de Saint Louis, MO (2019). Atuou por curto período como professor visitante no Seminário Concórdia e como professor visitante no Concordia Seminary. Em 2021 aceitou chamado para atuar como professor de Teologia Exegética, no *Concordia Lutheran Seminary*, de Edmonton, Alberta, Canadá.

⁹⁴ Um estudo histórico-exegético de Donald Schuler sobre o tema já estava em circulação na IELB desde a década de 70. Em um e-mail à presidência da Igreja em meados de junho/julho de 2021 Donald Schuler lembra que o tema *A função da Mulher na Igreja* já havia sido discutido na década de 1970 e que um documento de sua autoria, fora aprovado pela 43ª Convenção da IELB e publicado pela revista *IL* (Schuler, 1971). Em sua opinião, essa decisão deveria ter sido implementada pela Diretoria e CD da IELB, mas isso nunca ocorreu. Para Donald, a CTRE teria ignorado uma determinação da Convenção Nacional ao levantar o assunto desconsiderando decisões anteriores, o que seria um erro. Donald dispõe-se a dialogar o tema, mas apenas no momento em que se reconhecesse que a tese aprovada na 43ª Convenção da IELB seria oficial.

citando Harrison e Pless (2009), entre outros, o documento de 2021 conclui que a ordenação de mulheres para o ofício pastoral “é uma negação da autoridade bíblica” (CTRE, 2021, p. 1).

Em sua reação ao documento da comissão de teologia da IELB, Vieira questiona o fato de a CTRE iniciar seu documento “com uma sugestão sutil de que opiniões (ou leituras e compreensões da Bíblia)” distintas das expostas em seu(s) documento(s) “têm sua origem em movimentos sociais, feministas e não em interpretações exegéticas que procuram ser fiéis e coerentes com o testemunho bíblico” (Vieira, 2021, p.1). Na sua maneira de ver não seria esse o caso. Por isso, após reiterar sua “submissão TOTAL [grifo do autor] à Palavra de Deus na Bíblia”, Vieira questiona se:

Para sermos luteranos confessionais que se submetem à Bíblia como Palavra de Deus e às Confissões Luteranas como exposição das verdades bíblicas, precisamos aceitar a exposição sobre a relação entre homem e mulher na criação conforme exposta nos documentos da CTRE (e CTCR ⁹⁵)? Se a igreja aceita discordâncias quanto à interpretação específica da doutrina da subordinação (é uma doutrina?), desde que não estejamos baseados em ideologias que vão contra a Palavra de Deus, mas em exegese e teologia bíblica, a igreja estaria disposta a reler textos bíblicos que falam sobre ministério e sobre a mulher na igreja considerando outros aspectos doutrinários da nossa teologia (eclesiologia, soteriologia, etc.)? (Vieira, 2021, pp.10-11).

O que Vieira faz ao longo de sua reação é, na realidade, uma leitura dos textos bíblicos e documentos confessionais demonstrando que “ainda há muitas incertezas na questão do conteúdo e da abrangência da proibição de Paulo ao ensino por parte das mulheres” (Vieira, 2021, p.52) e, por conseguinte, com respeito ao tema do *ministério feminino*. Por isso, “deve-se pelo menos reconhecer que a interpretação tradicionalista é debatível com base bíblica” (Grothuis⁹⁶ apud Vieira, 2021, p. 52).

O corajoso contraponto exposto por Vieira demonstra que, mesmo com a premissa *ortodoxa* da *inerrância*, é possível ler textos bíblicos [1 Timóteo 12, p. ex.] com uma lente que considere com seriedade o contexto de sua escrita e a dinâmica da história ao lado do trabalho exegético, chegando-se, inclusive, a conclusões opostas às tradicionalmente aceitas como ‘retas e precisas’. Demonstram, também, que opiniões e/ou leituras da Bíblia distintas das ‘oficiais’, não necessariamente se originam em movimentos sociais e/ou religiosos observados no *ambiente*. Elas podem ter outras motivações. Inclusive motivações exegéticas.

Movimentos e debates como os descritos neste capítulo demonstram, de forma inequívoca, que as diferentes percepções da realidade vivida sempre influenciaram na compreensão teológica. E isso vale inclusive para as linhas de interpretação tidas como sólidas, inerrantes, conservadoras e/ou ortodoxas. As irritações ocorridas no *sistema religioso missouri-ielbiano* revelam a necessidade permanente que o *sistema* tem de, aplicando o elemento da *auto-crítica*, reconhecer que determinadas posições *ortodoxas conservadoras* defendidas como absolutas podem ter sido autoproduzidas a partir de *irritações* e *atritos* em contextos sociais e/ou culturais de outras épocas. Por isso, a

⁹⁵ A *Commission on Theology and Church Relations* (CTCR) é a comissão de teologia e relações eclesiais da LCMS.

⁹⁶ Citada por Craig S. Keener (*In Beck*, 2001).

CAPÍTULO 2 AUTOPRODUÇÃO DO SISTEMA RELIGIOSO IELBIANO

atitude de fechamento em *estruturas de plausibilidade* herdadas de outras épocas, sem uma apreciação crítica honesta do ambiente teológico/cultural do tempo em que tal posicionamento foi adotado/produzido, precisa ser considerada com seriedade.

* * *

A *imagem radiográfica* descrita neste capítulo evidencia que a IELB esteve, o tempo todo, sujeita a *irritações* no atrito com o ambiente. O *sistema religioso* – que por muitos anos se autoproclamou uniforme em sua doutrina e prática –, revela-se, na realidade, produto de *autopoieses* estimuladas por *fricções*, seja com o ambiente externo ou interno. Há no seio da denominação, neste início de Século 21: *conservadores* inveterados obstinados em manter o *sistema* rigorosamente na segurança dos *trilhos ortodoxos*; uma grande ala intermediária *moderada* que, de forma geral, acredita que o sínodo brasileiro seria suficientemente maduro para admitir a convivência pacífica entre diferentes posicionamentos; e há uma crescente ala *evangelical* preocupada em desenvolver na Igreja uma visão mais abrangente e contemporânea, não apenas com relação à evangelização propriamente dita, mas da missão da Igreja como um todo. Essa percepção ilustrada através dos inúmeros exemplos citados, demonstra claramente a existência de uma certa pluralidade no *sistema* demonstrando, assim, a não uniformidade que seu discurso oficial insiste em sustentar. Tudo isso reforça, ainda mais, a tese de que, as atitudes protecionistas ou as ênfases da liderança ortodoxa na preservação de uma *unidade confessional*, são, na verdade, denúncia de sua inexistência ou, no mínimo, indícios do enfraquecimento das velhas estruturas do *sistema*. Uma reconstrução a partir de rudimentos essenciais *fé* – notadamente a questão da *verdade religiosa*, e a noção do *amor* como chave na *construção de sentido* – poderia trazer novos ares e novos rumos, mais *livres*, quem sabe.

CAPÍTULO 3

A VERDADE OS LIBERTARÁ!?

Então Jesus disse aos judeus que haviam crido nele: — Se vocês permanecerem na minha palavra, são verdadeiramente meus discípulos, conhecerão a verdade, e a verdade os libertará

João 8.32

As palavras do Cristo citadas na epígrafe acima são aqui tomadas com um propósito meramente explanatório, não exegético portanto. Nesse sentido, se para o *sistema religioso ielbiano*, como vimos, a *verdade religiosa* é mais um tipo de *conhecimento objetivo* extraído das *inerrantes e infalíveis* Escrituras Sagradas e sistematizada nas confissões luteranas sem qualquer indício de erro ou contradição “no menor ponto” (Walther, 1998, p. 13); e, como, para o *sistema*, “confissão é o conjunto daquelas posições que uma igreja defende até o fim e que constituem o substrato de toda a sua razão de ser” (Warth, 1970c, p. 85), então o ‘gesto’, o ‘ímpeto’ a ‘atitude’ de apego incondicional à *verdade objetivada* das confissões se apresenta como elemento central de sua identidade. Estritamente nesse sentido se pode dizer, parafraseando o texto bíblico de João 8.32, que, para o *sistema religioso ielbiano*, só a *verdade objetivada* – sistematizada com ‘retidão e precisão’ – tem a faculdade de *libertar*.

Com o intuito de demonstrar que tal postura *confessional* é, ao menos em boa medida, fruto de *autopoieses*, os primeiros capítulos listaram uma série de eventos que demonstram, com a ajuda da sociologia de Luhmann, a constante produção histórica e/ou a transformação da religião vivida e defendida pelo *sistema*. Na dinâmica da história, no atrito com o ambiente externo, o *sistema* foi influenciado, abraçou e/ou adaptou a seu gosto elementos do *ambiente* externo. Muitos destes, típicos de movimentos combatidos por ele próprio. Foi este o caso, por exemplo, do combate ao *racionalismo* que fez crescer no interior do *sistema* em formação a tendência à *objetivação* das doutrinas bem aos moldes da Ortodoxia. Por outro lado, o desejo de que sua *verdade objetivada* fosse afirmada e comunicada com “retidão e precisão pelos membros, pelas congregações, pelos pastores, pelas instituições, [e] pelos veículos de comunicação da Igreja” em razão de que, como afirmou Dieter Jagnow na edição de dezembro de 2002 do ML, “todas as pessoas dependem dela” (ML, 2002, p. 2), parece revelar uma preocupação missional com claras influências pietistas.

Como consequência natural do atrito com o ambiente externo, houve vários movimentos internos que visavam um retorno a uma *era dourada* na qual, supostamente, o *sistema religioso* se mantinha imponente sobre *trilhos ortodoxos*. Esses movimentos evidenciam, como se viu, o surgimento e a formação de outros movimentos, internos e externos, que almejavam uma maior abertura do *sistema* para novas e diferentes compreensões do sagrado no seio da Igreja demonstrando que a postura *ortodoxa* no trato com o sagrado já não é – se é que um dia foi – uníssona no seio da IELB como, sabidamente, não o é no caso da LCMS. A própria existência de diferentes grupos com diferentes compreensões demonstra que a postura de defesa da verdade ‘reta e precisa’, embora tenha sua razão de ser e possa ser compreendida dentro da dinâmica histórica, não é capaz de proporcionar uma vivência da fé sem amarras – *livre*. Uma tal postura – que tende a elevar os documentos confessionais a um patamar [quase] absoluto – é apontada como um dos fatores que levam à *fossilização* e ao *engessamento* da fé por torná-la dependente de uma ‘correta’ compreensão racional e/ou da correta explicação do(s) objeto(s) e conteúdos da fé.

Algumas questões que julgamos centrais, refletidas nos capítulos anteriores, subjazem o que é tratado neste capítulo final. Uma delas, já apontada por Vasquez (1990), diz respeito à incoerência de, por um lado, negar que as doutrinas luteranas tenham se configurado no interior do próprio *sistema* como resultado da dinâmica histórica, e, por outro, reconhecer aos escritos confessionais como autoritativos. A outra questão é a forte tendência à objetivação da mensagem cristã no *sistema religioso* objeto. Essa questão fica evidente na dificuldade que o *sistema* apresenta em reconhecer que a *verdade religiosa*, “paráfrase da fé” (Kierkegaard, 2013b, p. 215), possa ser compreendida como uma *verdade subjetiva*, ou, nas palavras de Lutero, que a fé possa ser entendida como “a verdade do coração” (Lutero, 2008, p. 231). Assim, a primeira parte deste capítulo final completa a releitura histórica do *sistema religioso missouri-ielbiano* feita com o auxílio da sociologia de Niklas Luhmann, especialmente suas considerações a respeito da religião como *sistema autopoietico*. Com isso se fecha/encerra a participação mais direta da sociologia dentro desta pesquisa, qual seja, a de auxiliar na leitura do campo humano, empírico, da religião. Luhmann, é bem verdade, dá um passo adiante propondo a compreensão da *função* específica dos *sistemas religiosos* atrelada a uma *codificação binária* – *imanência* e *transcendência* – e à busca e/ou constituição de *sentido*. Suas considerações nesse aspecto, entretanto, nos

servem apenas como ‘ponte’ para um momento mais normativo nesse capítulo final em que se busca, em diálogo com Lutero, Kierkegaard, Tillich e outros autores do campo da teologia e da filosofia, caminhos para se repensar a *religião* na modernidade. Partindo de uma compreensão da *verdade religiosa* como *verdade subjetiva*, e da compreensão da *fé* como o ‘estar possuído por aquilo que toca incondicionalmente’ – *fé* como ‘a verdade do coração’ – vislumbram-se possibilidades, ou então, ‘rudimentos’ para uma *postura confessional* [mais] *libertadora*.

3.1 O SISTEMA RELIGIOSO NA DINÂMICA DA HISTÓRIA

De outra parte, o Cristianismo imutável é também ele sujeito, no tempo, às modificações conexas, às mudanças do mundo. Não quero é certo sustentar que o Cristianismo, através de tais modificações, alcance um estado de melhoramento e perfeição, eu não sou assim tão especulativo.

Søren Aabye Kierkegaard

Considerando a série de dados coletados e expostos nos capítulos iniciais desta tese, poderíamos descrever, de forma um tanto irônica, o ‘estádio’ em que se encontra o *sistema religioso ielbiano* nesse início do século 21 da seguinte forma:

O Cristo, diante dos mestres da Lei que o acusavam de faltar com a ‘retidão’ e a ‘precisão’ desta, disse; “a verdade os libertará”. Saulo de Tarso, convertido à fé cristã, cuidou de propagar essa verdade de fé mantendo seu caráter paradoxal a fim de que o escândalo da cruz não fosse esvaziado. Os católicos, após vários séculos, perderam-se em sua explicação escolástica. A Confissão de Augsburg tentou reaver a ‘retidão’ e a ‘precisão’ da explicação apostólica contra a explicação católica e precisou de uma Apologia à sua própria explicação. A Ortodoxia Luterana do século 17 elevou as verdades das confissões a um patamar ‘quase absoluto’. Carl Walther, depois de 300 anos da Confissão de Augsburg propôs uma ‘nova chave’ que o ajudou a explicar a explicação dos ortodoxos a respeito dos ensinamentos ‘inerrantes’ das Escrituras. Franz Pieper fez uma sistematização ‘definitiva’ que visava explicar o que Walther explicou a respeito da explicação dos ortodoxos, e o fez num contexto social em que o fundamentalismo se desenvolvia. Isso o levou a acrescentar outras 200 páginas de introdução reforçando a doutrina da inerrância das verdades objetivadas das Escrituras.

Já em solo brasileiro, Hasse, na edição do ML de fevereiro de 1923, resumiu esse longo processo especulativo que levou ao mais elevado ‘estado de melhoramento e perfeição’ do cristianismo afirmando que seu nascente sistema religioso “obedece a mesma doutrina evangélica de sua matriz, de novo posta à luz do dia por Martinho Lutero, o qual tem por Reformador da Igreja Christã, edificada no fundamento dos apóstolos e dos profetas, de que Jesus Christo é a principal pedra de esquina, na verdade, corrompida pela igreja papal e saturada com preceitos de homens, mas reformada à sua pureza original por aquele eleito instrumento de Deus” (ML, 1923, p. 1). Martim Warth, nesse entremeio, ‘identificou Deus numa forma correta’ e proclamou a ‘teologia unívoca’ dada, ou, purificada por meio desse longo processo explicativo-apologético. E os ielbianos desejaram comunicá-la em ‘retidão e precisão’ crendo fielmente que a apatia

da Igreja no que diz respeito à vivência da fé cristã se daria em virtude da falta de ‘conhecimento’ do conteúdo da ‘velhas e boas dogmáticas’.

Fato é que a IELB do início do século 21 é marcada, não pela *univocidade* de seu ensino, mas por um pluralismo de ideias *autoproduzidas* na dinâmica da história.

3.1.1 Autoprodução de um sistema religioso confessional

Um dos principais autores das teorias sociais do século 20, Niklas Luhmann, define os *sistemas sociais* como âmbitos comunicativos socialmente estruturados e operativamente fechados que se reproduzem conforme lógicas próprias e autônomas com a função de reduzir a complexidade do ambiente a partir somente da seleção das alternativas consideradas ‘corretas’ de relações. A *comunicação* é o elemento central da teoria dos sistemas de Luhmann. Tudo o que não é *comunicação* é parte do *ambiente*, e, portanto, externo ao *sistema*, incluindo-se aí os próprios indivíduos. Sendo operacionalmente fechado, o *sistema* não recebe informações do *ambiente*, mas abre-se para observá-lo e, a partir dessa abertura e atrito – *irritação* – o *sistema* é levado a reelaborar suas estruturas internas. A *comunicação* é, assim, o elemento que permite e faz com que o *sistema* se reelabore, ou se recrie (Gallardo, 2015). Luhmann chama esse processo de *autopoiese* – *autoprodução*. Desta forma, em um *sistema autopoietico* a informação nunca é recebida ou transmitida diretamente, ou seja, ela não se desloca do *emissor* para o *receptor*, mas é construída pelo receptor que a assimila, multiplica e transforma de acordo com os pressupostos que ele próprio carrega, gerando, assim, uma nova comunicação. Todos os *sistemas autopoieticos* têm a função comum de reduzir a complexidade do ambiente. Assim, a estrutura de um *sistema* em específico, carrega essa função comum e, além disso, se estrutura para receber e assimilar aquilo que ele seleciona como viável ou útil na redução da complexidade do *ambiente* em acordo com sua *função específica* e, portanto, aquilo que serve como informação para um *sistema*, pode não servir para outro (Kunzler, 2004).

É o *fechamento operacional* do *sistema* que faz com que a comunicação se efetive e assim, cada *sistema* extraia do *ambiente* aquilo que lhe convém de acordo com as necessidades internas. Nesse sentido, não existem *inputs* nem *outputs* pois o *sistema* não importa elementos prontos do ambiente, mas, depois de selecionado um elemento, este é processado pelo *sistema* de acordo com sua função (Kunzler, 2004). O *ambiente* – tudo o que é externo ao *sistema* – pode *irritá-lo*, ou melhor, o sistema *irrita-se* com o *ambiente*, e essa *irritação* serve de estímulo à *autopoiese* – a reelaboração ou *autoprodução* das estruturas internas. Observe-se que a própria *irritação* é interna, ou seja, necessariamente produto do sistema. A *irritação* acontece sempre que alguma possibilidade do *ambiente* chama a atenção. O passo seguinte será a seleção dos elementos de acordo com o sentido atribuído pelo *sistema* – não pelo *ambiente*. É o *sistema*, portanto, que seleciona, assimila e reelabora as possibilidades que estão em seu entorno de acordo com seus próprios critérios e/ou sua *função específica* (Luhmann, 2007).

Como dissemos, os *sistemas autopoieticos* assumem a função comum de redução da complexidade do ambiente a partir somente da seleção das alternativas consideradas corretas. Mas eles também precisam adaptar-se, cada um, à sua própria complexidade. Esse processo Luhmann chama de *autodiferenciação*, ou seja, aquilo que identifica e diferencia um *sistema* com relação aos outros. Já a diferença entre um

sistema e o *ambiente* é chamada de *autorreferência*. É, portanto, através da *autorreferência* que o *sistema* se distingue dos demais, torna-se único, cria sua identidade e estrutura particular. Para tanto torna-se útil que o sistema tenha uma “base textual que serve como um cânone, uma ortodoxia” (Luhmann, 2007, p. 173).

Na obra *A Religião da Sociedade* Luhmann (2007) descreve a religião como um *sistema social*. A religião, portanto, como *sistema* comunicativo *autopoietico*, constrói formas; seleciona as alternativas consideradas corretas de relações; *irrita-se* ao abrir-se para o *ambiente*; reelabora suas estruturas internas; fecha-se operacionalmente extraindo do *ambiente* aquilo de que precisa conforme sua função; adapta-se e identifica-se formando sua *autorreferência* que o torna único. A história do *sistema religioso ielbiano* – inseparavelmente atrelada à do *sistema religioso missouriano* – exemplifica essa dinâmica. Ainda que o *sistema* se autoproclame *uníssono* em termos de compreensão teológica, as lentes da sociologia de Luhmann revelam que o *sistema religioso* que se apresenta neste início do século 21, é, na realidade, um ‘estádio’ ou uma ‘fase’ dentro de um processo histórico em que ocorreram incontáveis *irritações* e contínuas *autopiéses*. Aliás, o próprio desejo de *verdade*, de ‘pureza doutrinária’ é, em boa medida, produto dessa dinâmica histórica, uma *autorreferência* produzida a partir das *irritações* do *sistema* com o *ambiente* em que foi sendo moldado.

Em constante processo de autoprodução desde a Reforma Protestante do Século 16, tida como marco de um ‘passado glorioso’, o *sistema religioso missouri-ielbiano* carrega influências positivas e também negativas – num sentido inverso, de reação – de diversos movimentos religiosos. Entre eles se destacam, como se fez notar no capítulo 2, grandes movimentos religiosos como a *Ortodoxia Alemã*, o *Pietismo*, e as chamadas *Teologias Modernas*. Mas também carrega influências de movimentos seculares a partir dos quais sofreu *irritações*, como é o caso da *Ilustração*, do *Racionalismo*, dos movimentos democráticos norte-americanos, entre tantos outros abordados nos capítulos anteriores. Martin Stephan, o fundador do *sistema religioso stephanista*, era, como dissemos, um pastor luterano com influências ortodoxas que, no entanto, também carregava fortes influências pietistas especialmente relacionadas à *práxis*. Como conhecedor de ambos os movimentos por experiência própria tanto em Halle como em Leipzig onde estudara, tornou-se um ferrenho opositor do racionalismo ilustrado e opositor das tendências consideradas liberais e unionistas que, na visão de Stephan e pelos movimentos de luteranos livres, formariam a *Igreja Unida*. Sua preocupação em estabelecer os alicerces do novo *sistema religioso* sobre trilhos ortodoxos e, ao mesmo tempo, sua preocupação com a expressão da fé na vida prática – as reuniões em pequenos grupos inspiradas nos *Collegia Pietatis* lideradas por ele em Dresden – são normalmente apontados como motivadores para a emigração (*Gesellschaft*) do grupo em 1838 da Saxônia para o Missouri. O *sistema religioso stephanista* selecionou alternativas consideradas corretas, irritou-se ao se abrir para o ambiente plural e ‘unionista’ e, ao reelaborar suas estruturas internas pelo processo da *autopiése*, chegou à alternativa considerada a única possibilidade de manter-se fiel àquilo que tinha como *verdade*: os imigrantes saxões “preferiram ser expulsos de seus lares, aprisionados e expatriados a consentir numa união da verdade com o erro, da Palavra de Deus com a palavra de homens, da Igreja verdadeira com igrejas falsas” (Walther, 2005, p. 291). Nota-se aqui, nesta mesma citação, que a *função específica* do novo *sistema religioso* parece ter sido, desde o início – como também o seria sob a liderança de Walther – a de proteger a doutrina considerada ‘reta e precisa’, reduzindo,

assim, a complexidade do *ambiente* carregado de outras formas de pensar e fazer teologia consideradas ‘nocivas’.

A dinâmica envolvendo todo o processo histórico de sua gênese bem como os atritos e irritações com o ambiente em períodos posteriores, e, além disso, a necessidade sentida e o senso de responsabilidade por se julgarem como “o último pilar inabalável nas ruínas da agora devastada Igreja Luterana na Alemanha” (Forster, 1953, p. 288), levou o *sistema* a um *fechamento operacional* e à construção, em seu entorno, de ‘muros’ ou estruturas capazes de garantir a sua permanência na verdade ‘reta e precisa’. Sob a liderança de Carl F. W. Walther, essa estrutura – que serve tanto para a *autodiferenciação* como *autorreferência* do *sistema religioso missouriano* – foi firmada na adoção do conceito ortodoxo de *inerrância* das Escrituras Sagradas e na “renovada aceitação de suas antigas confissões ortodoxas e numa renovada subscrição incondicional de seus Símbolos” (Walther, 1998, p. 16-17). Esse *fechamento operacional* é importante para compreendermos, ainda hoje, a *identidade confessional* do *sistema* em questão.

Como se fez notar nos primeiros capítulos, isso, entretanto, não ocorreu de forma tranquila. A própria justificativa apresentada por Walther em 1858 para a *renovada aceitação de suas antigas confissões* indica *atrimento* e *irritação* pois, segundo ele, “a mera confissão de que se crê o que está na Escritura não é uma confissão que distingue claramente o confessor do crente falso”. Pois, “apesar dessa confissão, ninguém sabe se a pessoa aceita a Escritura no verdadeiro sentido ou não, ou se a pessoa é um papista, ou um entusiasta, ou um Racionalista, ou um cristão ortodoxo” (Walther, 1998, p. 8). Ao mesmo tempo, ainda em sua gênese, o *sistema* experimentou reações internas como o chamado *Protesto Público* liderado por Carl Vehse (Vehse, 1840). Guardando incontáveis influências do *pietismo* de Stephan e Spener, e por conter, em suas entrelinhas, forte apelo aos sentimentos de liberdade, autonomia, harmonia e de democracia próprios do espírito social e secular do ambiente da época (Rast Jr., 1999), o *Protesto Público* evidencia o forte desejo da liderança leiga pela formação de um *sistema religioso* que fosse realmente transformador. Que considerasse a realidade americana, e que, ao mesmo tempo, levasse em conta com seriedade a doutrina do sacerdócio universal de todos os crentes que deveria ser “mantida como um baluarte contra a reafirmação da autoridade papal” (Vehse, p. 50). Era desejo de Vehse e seus amigos a adoção de um sistema religioso que produzisse, “não seguidores cegos, mas convicção pessoal, entendimento pessoal e dedicação pessoal”. Para eles, esse “é o dever daqueles que professam a si mesmos para a Igreja Evangélica Luterana” (Vehse, 1840, p. 76). Vehse e seus amigos foram voz vencida pois, a esta altura, o *sistema* já se fechava operativamente em torno daqueles que detinham maior poder de decisão e influência, o clero religioso.

Outra forte evidência de *irritação* e conseqüente *autopoiése* no *sistema religioso missouriano* é a obra *A Correta distinção entre Lei e Evangelho* de Walther. Visando combater as diferentes correntes teológicas consideradas ‘hostis à verdade ortodoxa’, Walther propõe, na obra, a adoção de uma ‘chave interpretativa’ a partir da qual qualquer doutrina poderia ser ‘testada’. Como afirma Schultz, o significado do tratamento de Walther da distinção entre Lei e Evangelho “pode ser compreendido quando visto como tentativa de recuperar os ensinamentos de Lutero e do Livro de Concórdia e de restaurá-los para o século 19” de forma que “apresentasse a posição dos reformadores livre de distorções da ortodoxia, do racionalismo e do Pietismo” (Schultz,

1961, p. 592). A série de preleções de C. F. W. Walther são, em grande medida, conforme Kolb (1987), adaptações dos ensinamentos de Lutero às necessidades dos imigrantes alemães do século 19. De fato, para Walther, a grande necessidade dos imigrantes era manterem-se firmes em sua confissão de fé “num país livre onde ninguém se preocupa se o outro vai à igreja ou não” (Walther, 2005, p. 351), e propagá-la, numa “terra de seitas” (Walther, 2005, p. 162) “tão visitada por tribulações enviadas por Deus” (Walther, 2005, p. 210). Para que isso acontecesse, era, pois, dupla a tarefa: “defender a verdade e se opor a cada erro doutrinário” (Walther, 2005, p. 210). Tratava-se de uma necessidade observada a partir da abertura do *sistema* ao *ambiente* e que receberia, a partir de *irritações* internas, embasamento doutrinário. Esse embasamento se daria por meio de uma releitura das Escrituras através de lentes constituídas pelo próprio *sistema*.

Com o passar dos anos a *identidade confessional* como estabelecida na época de Walther foi sendo enrijecida por um lado e, de certa forma, ‘minada’ por outro à medida que se intensificaram as *irritações* no atrito com o *ambiente*. Para a ala mais *conservadora* ou *ortodoxa*, qualificar os futuros pastores a cumprir a dupla tarefa de ‘combater o erro e proclamar a verdade’ seria a função e o princípio da missão *missouriana* (Lueking, 1964). Franz Pieper, por exemplo, de forma análoga a Walther, opunha-se ao uso da crítica histórica aplicada à religião cristã. Seu maior esforço parece ter sido o de refutar a ideia de que as Escrituras seriam palavras humanas e, portanto, sujeitas à crítica histórica. Sua teologia, de certa forma, acabou por aprofundar ainda mais aquele ímpeto protecionista presente desde os primórdios do SM. Para Erwin Lueker (1972), Pieper não teria transmitido a tradição de Walther da forma mais precisa. Para Lueker, o fato de Pieper, em sua *Christian Dogmatics*, dar maior ênfase à doutrina das *Escrituras* – mais de 200 páginas – em detrimento da doutrina da *Justificação pela fé* – 66 páginas – é indicativo de um desequilíbrio. Ainda segundo Lueker, teria sido impróprio que Pieper tenha começado seu *Brief Statement* com um artigo sobre as Escrituras ao invés de seguir o padrão da *Confissão de Augsburgo* que começa com o artigo sobre *Deus*. Edward Schroeder, por sua vez, suspeita da direção teológica de Pieper. Segundo ele, ao palestrar sobre *Walther e A Correta distinção entre Lei e Evangelho*, Pieper, ainda no início do seu ministério, teria dito que todos aqueles que não acreditam que “todas as Sagradas Escrituras são a Palavra de Deus” teriam, na realidade, “desistido do fundamento do cristianismo” (apud Wilson, 2018). Para Schroeder, entretanto, Walther teria sido bem claro sobre a única doutrina pela qual a Igreja permanece ou cai: o princípio material da *justificação pela fé*.

Como consequência de *irritações* ocorridas e transformações no interior do *sistema*, por volta de 1931 – ano do falecimento de Franz Pieper – a LCMS contava com mais de 1,1 milhão de membros servidos por clérigos treinados em uma teologia que ensinava que, “como as Escrituras Sagradas são a Palavra de Deus, não é preciso dizer que elas não contêm erros ou contradições, mas que são em todas as suas partes e palavras a verdade infalível” (Pieper, 1932, p. 1). Como no caso dos fundamentalistas norte-americanos desse mesmo período, para Pieper e seus seguidores esse seria o caso “também naquelas partes que tratam de assuntos históricos, geográficos e outros assuntos seculares” (Pieper, 1932, p. 1). Por esta e outras razões Lueker (1972) coloca Pieper no rol dos teólogos fundamentalistas de seu tempo.

Milton L. Rudnick (1966; 1972), discorda de Lueker ao defender que o SM foi e permaneceu completamente *conservador* durante as décadas das controvérsias

fundamentalistas. Ele argumenta que a doutrina da inerrância bíblica do SM teria sua verdadeira fonte, não no fundamentalismo, mas na teologia ortodoxa do Século 17:

a influência da teologia fundamentalista no Sínodo de Missouri foi fraca e temporária. A aversão tradicional aos aspectos não luteranos do fundamentalismo [unionismo, orientação reformada, pré-milenismo] e os controles contra o desvio teológico embutidos no sistema [confissões luteranas, textos de Lutero e teologia ortodoxa] impediu um impacto mais significativo (Rudnick, 1972, p. 256).

Rudnick, entretanto, admite *irritações* que, em algum grau, estimularam as *autopoiéses* do *sistema religioso confessional*. Ele cita como exemplo o fato de que o SM fez a transição da língua alemã para a inglesa durante a era fundamentalista e, na falta de uma adequada literatura inglesa própria, alguns luteranos usaram textos dos fundamentalistas. Por outro lado, o SM empenhou-se em convidar fundamentalistas desiludidos para encontrarem refúgio em seu meio, um claro reconhecimento de afinidades:

As mensagens da *Lutheran Hour* de Walter A. Maier foram o principal meio para essa abertura. Sua condenação do liberalismo e ênfase nas doutrinas fundamentais da autoridade bíblica e a divindade de Cristo o tornou querido pelos fundamentalistas⁹⁷ (Rudnick, 1972, p. 256).

A *autorreferência* do *sistema religioso missouriano* foi sendo aprimorada, enrijecida e transferida também para a Igreja no Brasil. Nessa época o SM já estava aqui representado pela IELB que, como se viu, nasceu a partir de um ideário de missão que teve como premissa o ‘combate ao erro’ e a ‘proclamação da verdade’ (Lueking, 1964). Era natural, portanto, que esse espírito combativo e de ‘posse da verdade reta e precisa’ fosse aqui reproduzido e que gerasse seus mais obstinados seguidores. Eles se utilizaram da *autorreferência* produzida no SM, ao qual pertenciam, e a adaptaram ao contexto nacional. Icônico foi o caso do pastor Rodolpho F. M. Hasse, importante líder dos primeiros 50 anos de história da IELB. Segundo Hasse escreve em fevereiro de 1923, a Igreja Luterana seria “a única que até hoje permaneceu firme e inexorável em todas as doutrinas das Sagradas Escrituras, não vacilando em uma só verdade da salvação” (ML, 1923, p. 1). Foi, de forma especial, nesse primeiro período da história *ielbiana* conhecido como *Era Hasse* que a *identidade confessional ielbiana* foi “reafirmada em oposição aos demais grupos religiosos, de modo que os próprios conflitos se tornaram fatores de reforço identitário da confessionalidade” (Huff Jr., 2006, p. 195).

A autoprodução do *sistema religioso ielbiano*, entretanto, não ocorreu sem a contínua influência e contribuição dos escritos e eventos que abalavam o SM ao qual a IELB pertencia como distrito até 1980. Especialmente na década de 1970, durante a *controvérsia fundamentalista-modernista* que levou ao *Seminex*, os atritos foram sentidos na IELB também. A controvérsia na LCMS, motivada por questões teológicas e políticas, *irritou* o *sistema ielbiano* estimulando sua *autopoiése* no sentido de aumentar ainda mais a vigilância nos limites do *sistema*. Como a controvérsia girou em torno da disputa entre *conservadores* – que acusaram os *moderados* de abandono do *Sola*

⁹⁷ Maier, através da *Lutheran Hour*, elaborou e ofereceu um curso por correspondência gratuito intitulado *The Fundamentals of the Christian Faith*.

Scriptura, de redução do Evangelho, e de negligência ao terceiro uso da Lei – e *moderados* – que acusaram os *conservadores* de tirarem a *liberdade* do Evangelho, de não admitirem uma hermenêutica que considerasse a análise histórico-crítica –, a *autopoiése* sentida no meio *ielbiano* foi no sentido de um enrijecimento e uma delineação de sua *autodiferenciação* e *autorreferência*. Isso foi perceptível, por exemplo, nas páginas da revista oficial, o ML, bem como no ensino teológico.

Como professor no Seminário Concórdia de Porto Alegre entre 1920 e 1969, Paul W. Schelp⁹⁸ foi, juntamente com L. C. Rehfeldt e outros, um dos grandes responsáveis pela implantação da teologia de Franz Pieper. Seu sucessor no Seminário Concórdia foi o Dr. Martim Warth. Sua contribuição é bastante notória para os propósitos desta pesquisa. Warth fez seu mestrado, doutorado e lecionou no *Concordia Seminary* de St. Louis justamente no período que coincide com a levedação da controvérsia que culminou no *Seminex*. Sua tese doutoral, orientada por professores conservadores do SM, encarnou a ‘defesa da *verdade* contra o *erro*’. Ele fez isso contrastando a *teologia moderna* de Gerhard Ebeling e a teologia defendida pelo *missouriano* Franz Pieper. Warth defendeu que “se tudo se encontra na dependência da fé, e a fé é a relação com o Deus da graça, é absolutamente necessário identificar a Deus numa forma correta; caso contrário, vive-se no engano de projetar o seu próprio Deus” (Warth, 2003, p. 342). Como consequência desse ‘princípio warthiano’, em outros documentos o professor afirma diversas vezes que, “[...] partindo do princípio de que *teologia dada por Deus é unívoca* [grifo nosso], a igreja não tem permissão para fazer declarações pouco precisas” (Warth, 1970a, p.40) a respeito de Deus.

Na época do *Seminex*, como tudo o que a membresia da IELB tinha à sua disposição em termos de informação a respeito da controvérsia na ‘Igreja-mãe’ eram as notícias divulgadas pelos órgãos oficiais de comunicação da Igreja – ML, IL e púlpitos –, o pensamento do povo leigo *ielbiano* a respeito desse tema era moldado pelo que a mídia oficial oferecia. E o que se viu, nesses meios, foi uma constante preocupação em *reforçar* as *bases confessionais* no intuito de preparar a IELB para que fosse, eventualmente, como afirmara o Dr. Milton Carpenter na edição do ML de março de 1974, “o Castelo Forte do Luteranismo Sadio do mundo” (ML, 1974, p. 5). Tal ideário encontra-se vivo, ainda nesse início de novo século, como parte da ‘postura confessional’, ou da própria identidade *ielbiana*.

3.1.2 O medo de dizer algo *fora da verdade*

Porque há alguns lugares pra onde a gente não deve ir sem a alma e sem emoção. E a literatura é um destes lugares. Muitas pessoas têm um barco de papel no coração, mas nunca tiveram a coragem de soltá-lo no rio. A gente viveu isso em muitos locais, nos nossos aprendizados. Eu me lembro, por exemplo, na própria IELB, esse medo de dizer alguma coisa que estava fora dos rigores da dogmática, dentro daqueles parâmetros usuais, eles boicotavam muito a nossa própria criatividade gerando sempre um certo receio, um medo de dizer alguma coisa que pudesse nos complicar teologicamente. E aí, de certa forma, se repetia as mesmas coisas até criar

⁹⁸ O norte-americano Paul W. Schelp nasceu em 20 de setembro de 1895 e formou-se pastor em 1919. No Brasil foi, além de professor, redator da Revista Igreja Luterana entre 1940 e 1942 e fez parte da Diretoria Nacional da IELB entre 1920 e 1927.

musgos, porque é uma ‘zona de conforto’ (Romais, 2021, s/p).

Astomiro Romais, na citação acima, fala a pastores e pastoras escritores(as) de mensagens para o devocionário *Castelo Forte*, uma publicação conjunta entre IELB e IECLB. Ele se refere, portanto, à palavra, à escrita e ao texto – oceano por onde os ministros religiosos navegam o tempo todo. Sermões são escritos ou esquematizados semanalmente, estudos, devoções, leituras, etc. Pode-se dizer que sem a literatura, sem o texto, escrito ou falado, o trabalho pastoral em uma igreja como a IELB praticamente inexistente. Isso exige um domínio muito grande da parte daqueles que se dispõem a essa empreitada, ainda mais quando inseridos em um *sistema religioso* que tem sua identidade fortemente fundamentada no texto, ou seja, nos artigos de fé sistematizados em ‘velhas e boas dogmáticas’ e/ou em *confissões* como as contidas no *Livro de Concórdia*. Ora, não são poucos aqueles que não se sentem suficientemente seguros ao tentarem comunicar ao cidadão comum, ou mesmo a um colega pastor, a mensagem, com ‘retidão e precisão’. O ‘medo’ de dizer algo que esteja fora dos ‘parâmetros usuais’ ou ‘dos rigores da dogmática’, no caso de muitos dos pastores da IELB, de fato sempre foi e continua sendo uma característica marcante – embora a maioria deles não o admita explicitamente – e que limita e até ‘aprisiona’.

Niklas Luhmann, ao tratar do problema que surge na comunicação religiosa, lembra que, ao se afirmar algo em um *sistema de comunicação* como o *religioso*, o sujeito precisa primeiro defender aquilo que afirma uma vez que as notificações ‘isto é assim’ – a *verdade objetivada* –, tornam-se inseguras ou podem ser desacreditadas por causa da própria notificação: “quase se poderia dizer: se está escrito, então é falso; porque imediatamente depois alguém poderia perguntar quando foi escrito e por quem” (Luhmann, 2007, p. 235). Em outras palavras, num sistema comunicacional pronto e fundamentado na letra, toda e qualquer afirmação deve encontrar ressonância nas *verdades* pré-estabelecidas, ou seja, na “base textual que serve como um cânone” (Luhmann, 2007, p. 173).

Eis aí um dos motivos do medo compartilhado por Romais de dizer alguma coisa que possa ‘nos complicar teologicamente’. A solução mais simples, segura e óbvia: ‘repetir as mesmas coisas até criar musgos’; repetir as mesmas *afirmações* sob pena de não *estar na verdade*. Trata-se daquela atitude que busca *segurança*, pois, “os trilhos do sistema lhe garantem o resultado, o destino previsto” (Figur, 2017, p. 20). Entretanto, como bem observa Romais, com isso se cria uma ‘zona de conforto’ – a sensação de firmeza, de *ortodoxia*; estar na verdade. Entretanto, um contexto plural como o vivido na atualidade, tem forçado muitos a sair dessas ‘zonas de conforto’ com a nítida sensação de que os ‘velhos trilhos’ e ‘dormentes’ da ferrovia já não oferecem mais a *segurança* para uma ‘locomotiva’ em constante processo de *autopoiése*.

A descrição que o historiador *ielbiano* Paulo Buss faz a respeito das mudanças observadas na IELB da virada para o século 21 refletem essa dinâmica ainda bem atual:

Apregoava-se a transição da era moderna para a pós-moderna e, também, o fim da era cristã no Ocidente e o início de uma era pós-cristã. Envoltos por toda essa mudança, ainda algo imprecisa e não claramente definida, a Igreja parecia estar sendo arrastada por essa onda gigantesca sem saber, exatamente, para onde e sem saber, ainda, como preservar a sua integridade em meio ao ritmo vertiginoso das transformações à sua volta (Buss, 2006, p. 337).

A IELB, que se formou a partir de 1903 como fruto da missão da LCMS, sempre se identificou, assim como a *Igreja-mãe*, como uma *igreja confessional* e *herdeira legítima* da ‘teologia unívoca’ da Reforma que teria sido preservada em sua pureza através da *Ortodoxia Luterana*. Martim Carlos Warth, importante teólogo *ielbiano* da segunda metade do século 20, embebido da teologia da *Igreja-mãe*, declarou que, “se tudo se encontra na dependência da fé, e a fé é a relação com o Deus da graça, é absolutamente necessário identificar a Deus numa forma correta; caso contrário, vive-se no engano de projetar o seu próprio Deus” (Warth, 2003, p.342). Para Warth e seus seguidores – incluindo a vasta maioria de seus alunos pastores formados no Seminário Concórdia de Porto Alegre/São Leopoldo, RS nas décadas de 1970, 80 e 90 –, conhecer o *objeto da fé*, descrever Deus da *forma correta* e aceitar a *doutrina pura* constitui-se em elemento central e fundamental no fazer teológico. Para estes, sem clareza quanto ao *objeto da fé*, a *verdadeira igreja* de Jesus Cristo não permanece. Assim, a convicção impressa na mente dos teólogos *ielbianos* através de seus mestres foi a de que, Martinho Lutero e os escritores das confissões contidas no *Livro de Concórdia*, teriam redescoberto e sistematizado a *verdadeira doutrina* com tal ‘retidão e precisão’ que, aos teólogos *ielbianos*, caberia apenas compreender, aceitar e replicar essa mesma teologia, afinal, como afirmara Heimann na edição de julho de 1967 do ML, “não são as doutrinas que devem ser mudadas. Estas devem permanecer intactas até a consumação dos séculos” (ML, 1967, p. 5).

Embora realmente não seja o ensino unânime da Igreja, é importante observar, como bem frisou Vasques (1990) a respeito de boa parte do protestantismo brasileiro do século 20, na prática, também na IELB, em razão dessa postura confessional, voltou-se a afirmar que “a salvação se realiza através da aceitação de um corpo compacto de doutrinas” (Vasques, 1990, p. 207). Essa constatação observada especialmente no puritanismo e no fundamentalismo se faz notar, ao longo dos anos, na ‘atitude’ de rigidez doutrinária e confessional do *sistema religioso ielbiano*. Se o apego à *confessionalidade* constitui-se, como já dissemos, em premissa fundamental para se compreender a IELB funcionando como engrenagem de unidade no interior do Sínodo (Marlow, 2013), é importante observarmos que os *sistemas religiosos* que se identificam como *confessionais* agem assim justamente pela necessidade sentida de *autodiferenciação* e *autorreferência* diante de um contexto, ou *ambiente* plural considerado ‘hostil’. É justamente nessas situações que suas bases textuais são elaboradas ou reelaboradas (Luhmann, 2007). Assim, se para grande parte dos *ielbianos* *confissão* continua sendo definida como “o conjunto daquelas posições que uma igreja defende até o fim e que constituem o substrato de toda a sua razão de ser” (Warth, 1970c, p. 85), então é essa base textual o que estabelece aquilo que a Igreja tem como a *verdadeira explicação* do cristianismo. Kierkegaard critica esse tipo de postura com ironia: “parece estranho que o cristianismo devesse ter vindo ao mundo para ser explicado”. É “como se ele próprio estivesse um tanto confuso a respeito de si mesmo e, por isso, viesse ao mundo à procura do homem sábio, do especulante, daquele que pode ajudar com a explicação”. Dessa forma “só a especulação é a verdadeira e única edição satisfatória da verdade provisional do cristianismo” (Kierkegaard, 2013b, p. 224, 228). Se para Hegel e os idealistas a *verdade* seria essencialmente sujeito e se daria num processo dialético chegando-se à ‘verdade última’, de forma análoga pode-se dizer que, para os *missouri-ielbianos*, ‘a verdadeira e única edição satisfatória da verdade

provisional do cristianismo’ encontra seu ‘estágio final’ e ‘definitivo’ nas *confissões luteranas* contidas no *Livro de Concórdia* - verdade última, segura e imutável.

“Qual é”, afinal, “a pessoa que não anseia por trocar seus palpites por visões da realidade, suas dúvidas por certezas, sua provisoriidade por eternidade, suas inquietações e incompletude por paz e realização?” (Alves, 1984, p. 5). “O fundamentalismo” - agrura sempre à espreita dos *sistemas religiosos* organizados que buscam sua *autorreferência* com relação ao ambiente e sua *autodiferenciação* com relação aos sistemas rivais - “liberta do doloroso confronto com uma realidade sempre inacabada, sempre em mutação, sempre perturbadora, sempre questionadora” (Alves, 1984, p. 5). Vale lembrar aqui que, para Rubem Alves, e essa é visão da tese, “o que importa na caracterização do fundamentalismo não são as ideias que ele afirma, mas o espírito com que ele as afirma” (Alves, 1984, p. 5). Nesse sentido nos parece perfeitamente possível que a IELB seja listada entre as organizações nacionais de tendência fundamentalista, ou mais claramente, entre aquilo que Rubem Alves (1979) chama de ‘protestantismo de reta doutrina’. O ‘espírito’ com que o *sistema religioso missouri-ielbiano* afirmou sua *verdade* e ‘decifrou’ o *paradoxo* ‘identificando Deus da forma correta’, acabou elevando a sensação de que “o meio mesmo do ser cristão foi transposto da esfera ética e existencial para aquela do intelecto” (Kierkegaard, 2021, pp. 356-357). O ‘medo de dizer algo fora dos rigores ortodoxos’ parece mesmo ter influenciando na preocupação com o *testemunho existencial da fé*. O ‘medo de errar’, de alguma forma, tirou a *liberdade*, engessou e, por fim, contribuiu para uma certa estagnação do *sistema*. A necessidade de *segurança* em uma *verdade objetivada* acabou gerando incertezas sobre se se estava, de fato, *na verdade*, ou então, se a *verdade* estaria sendo comunicada com a ‘retidão e a precisão’ requeridas. Consequentemente, contribuiu para que os membros ‘leigos’ limitassem seu testemunho cristão à participação nos cultos e atividades deixando o testemunho correto da *verdade* para a literatura oficial e para os pastores – *especialistas* encarregados de intermediar o sagrado com *fidelidade confessional*. E, por fim, pode ter também estimulado a clericalização no sentido de que a ‘missão’ de ‘combater o erro e proclamar a verdade’ passou a depender quase que exclusivamente da ação coordenada por meio de representantes legítimos, ‘chamados e ordenados’. Não é de se estranhar, assim que a bandeira denominacional muitas vezes tenha sido colocada “acima do Evangelho, ocasionando a perda de muito tempo ‘adestrando’ os novos convertidos à nova forma litúrgica ou de culto” (Hoffmann, 2008, p. 63).

Tudo isso levanta o questionamento sobre se a *postura confessional* assumida não estaria, de fato, boicotando a criatividade em razão daquele receio ou ‘medo de dizer alguma coisa que possa nos complicar teologicamente’? Ao manter-se em sua ‘zona de conforto’, não estaria ela ‘repetindo as mesmas coisas até criar musgos’? Dito de outra forma: a *verdade religiosa* defendida pelo *sistema religioso ielbiano*, de fato, *liberta*? Ou mantém o *sistema* cativo da ‘pura doutrina’ impedindo ou desencorajando aqueles que têm um ‘barco de papel no coração’ a ‘soltá-lo no rio’?

3.1.3 A ‘era dourada’ e a busca por *segurança objetiva*

Sabe-se que os *mitos* não são retirados completamente do nada. Eles fazem alusão a experiências vividas e partilhadas, histórias contadas porque concebidas, compostas e comparadas a outras histórias; são construções de visões de mundo. Como

argumenta Joseph Campbell (1949), todo mito é um símbolo psicológico importante para que o homem entenda quem é. Os mitos possuem imagens e narrativas que não devem ser lidas e compreendidas literalmente. Elas não são mentiras, são isso sim, metáforas. Embora haja disparidades entre os antigos mitos da *Era do Ouro*⁹⁹ e as modernas narrativas *ielbianas*, a idealização utópica de uma ‘era dourada’ sempre fez parte do sistema. À *Sombra do Paraíso* e *O Homem sem Medo*, para citar alguns exemplos, são metáforas de um ‘passado glorioso’; releituras de histórias vividas, na maioria das vezes, purificadas de seus elementos negativos e reinterpretadas com base em pressupostos nada temporais.

O contexto (pós)moderno, a redução da sociedade mundial em uma aldeia global, o pluralismo, o relativismo e o laicismo são alguns dos fatores que pressionam os diversos grupos sociais em direção a uma maior homogeneização das diferenças individuais; a uma porosidade fronteira; à necessidade de uma *autodiferenciação* e *autodescrição* cada vez mais claras. Numa tentativa de se proteger da complexidade observada no ambiente, pessoas ou grupos passam a falar de uma ‘era dourada’, quase sempre utópica; buscam *segurança* e *certeza* em suas origens. Dessa dinâmica surgem o que sociólogos como Peter Berger chamam de *Estruturas de Plausibilidade* que nada mais são do que justificativas ou explicações *autoproduzidas* que os convencem de que “estão no lugar onde se deveria estar, com as crenças corretas e a prática adequada” (Rosin, 2015, p. 59) – eventuais problemas observados no ambiente não lhes dizem respeito, são “os outros” os que “precisam perceber a sabedoria que existe em viver na tenda no alto do monte” (Rosin, 2015, p. 59). Quando sistemas religiosos organizados se fecham construindo tais estruturas protetivas e justificadoras, surgem em seu interior modernas versões mitológicas d’A *Era do Ouro*, o apelo a um passado utópico ‘à sombra do Paraíso’. Mas, como já advertiu o Dr. Robert Rosin¹⁰⁰ falando do caso *missouri-ielbiano*, esse tipo de “discurso sobre a necessidade de voltar para uma era dourada e o desejo de construir tendas no alto do monte – e essas vozes podem ser ouvidas por aí – não se configuram em solução” (Rosin, 2015, p. 60).

As ‘vozes’ a que Rosin se refere são as mesmas apontadas na presente tese desde o início. São vozes que sugerem que a própria sobrevivência do sistema dependeria de um retorno a uma suposta ‘era dourada’. Para os adeptos do ‘highchurchismo ortodoxo’, por exemplo, “nada pode ser liturgicamente correto se não for dogmaticamente correto. Se a bússola dogmática não funcionar mais, o navio da Igreja vai naufragar” (OrthodoxiaLutherana, 2021, s/p). Nessa linha de pensamento tomada da *Ortodoxia* de Hermann Sasse, em uma suposta ‘era dourada’, a ‘bússola dogmática’ apontava de maneira *segura, objetiva* e *inequívoca* para um ‘norte magnético invariável’. Mas o fato é que “esse mundo ideal nunca existiu no passado e certamente não existe hoje” (Rosin, 2015, p. 60).

Ideias assim aparecem como reações, autoproduções, resultantes de *irritações* sofridas no contato com o ambiente considerado *hostil*. Se observarmos ainda a questão do ‘highchurchismo’, logo descobriremos que as expressões *High Church* [Igreja Alta - Católica Luterana] e *Low Church* [Igreja Baixa - Evangélico Confessional] são originárias do anglicanismo e entraram no luteranismo europeu, num primeiro momento, por influência da tradição reformada que emergiu a partir da *União Prussiana*. As raízes

⁹⁹ Ideia compartilhada e desenvolvida por Hesíodo [~750-650 a.C.], Horácio [~65- a.C.] e Virgílio [~70-19 a.C.], entre outros.

¹⁰⁰ Professor no *Concórdia Seminary* de St. Louis entre 1981 e 2016.

mais profundas, ou as mentalidades desse tipo de manifestação religiosa que enfatiza as práticas cúlticas semelhantes às encontradas no catolicismo romano, já se encontravam na *ortodoxia oriental* e na ala *anglocatólica* do anglicanismo desde o Século 17. Historicamente, movimentos como o Pietismo e o Racionalismo levaram a Igreja Luterana na Europa a uma gradativa simplificação ou mesmo à eliminação de certos elementos cerimoniais – entre eles o uso de vestimentas litúrgicas –, mas também a uma menor frequência na celebração da Eucaristia ao final da era ortodoxa. Na LCMS e, conseqüentemente, na IELB, o movimento *High Church* tem precedentes no chamado *neo-luteranismo*, *luteranismo confessional*, *anglo-catolicismo* e no *movimento litúrgico* do século 19. Hägglund (1999) descreve, de forma sucinta, algumas características desses movimentos que, em alguma medida, alimentaram o imaginário dourado do ‘highchurchismo’ *missouri-ielbiano*. Segundo ele, eram movimentos fortemente *confessionais* que se opunham vigorosamente ao ‘espírito da época’. Eles

[...] rejeitavam a interpretação subjetiva da religião, então dominante, e procuravam encontrar uma realidade palpável, objetiva que pudesse garantir a verdade do cristianismo e sua existência permanente. Esse fundamento não foi encontrado na Palavra e na fé como no antigo protestantismo, mas na igreja, que era considerada a ‘instituição’ através da qual os dons da salvação eram outorgados aos homens (Hägglund, 1999, p. 316).

Na IELB, especialmente entre *moderados* e *evangelicais*, o ‘luteranismo católico’ dos *High Church*, em especial seu apego pelos aspectos litúrgicos, não tem sido visto com bons olhos. Por outro lado, o apego à ‘pura doutrina’ de grupos conservadores dentro da LCMS – *Association of Confessing Evangelical Lutheran Congregations* (ACELC), *Higher Things*, *The Brothers of John the Steadfast*, entre outros – parece ter caminho livre na igreja brasileira. Para os membros da ACELC, por exemplo, a verdadeira igreja luterana estaria sendo atacada por influências externas e internas (ACELC, 2022). O *cristianismo liberal*, *pós-moderno* e *progressivo* seria o principal responsável por essa situação. A solução proposta, entretanto, é a busca por *segurança* na preservação e proclamação e prática da doutrina e na tradição litúrgica luterana ortodoxa¹⁰¹. A distribuição gratuita, na *63ª Convenção Nacional da IELB*, dos dois volumes que perfazem um total de 1.391 páginas da obra *Confessando o Evangelho: Uma abordagem luterana da Teologia sistemática*¹⁰², revela a mesma preocupação em absorver a *insegurança* e a *incerteza* proporcionando a *segurança* e a *certeza* por meio da *verdade objetivada*, afinal,

Dogmática apresenta a verdade da autorrevelação salvadora de Deus como tem sido apreendida, refletida e expressa pela fé (*fides quae creditur*) da igreja cristã. Ela *se esforça para estabelecer a base e o conteúdo da fé especificamente bíblica/cristã*. Ao fazê-lo, a *dogmática* contribui

¹⁰¹ Este é um dos propósitos da ACELC, assim como “unir as vozes contra os erros que são oficialmente adotados na convenção, tolerados e/ou promovidos pela LCMS” (ACELC, 2022, p. 1).

¹⁰² Lançado oficialmente e distribuído gratuitamente a todos os participantes da *63ª Convenção Nacional da IELB* reunida em Guarapari, ES, entre os dias 16 e 19 de junho de 2022. *Confessando o Evangelho: Uma abordagem luterana da Teologia sistemática* é uma publicação da Editora Concórdia que só “foi possível graças às ofertas de fiéis colaboradores da Lutheran Heritage Foundation” (NAFZGER, et al., 2022, vol. 1, p. 4).

idealmente para a correta compreensão e facilita uma comunicação mais lúcida do evangelho na igreja. De fato, a dogmática pressupõe que o evangelho dinâmico (cf. Rm 1.16-17) não seja inibido ou limitado por formulações doutrinárias, pois o ponto principal do dogma é – e sempre tem sido – *garantir uma fiel proclamação e interpretação do evangelho* [grifos nossos] (Naefzger, 2022, p. 57-58).

Sob as condições da sociedade moderna pluralista, as instituições buscam formar estruturas capazes de reduzir ao máximo o atrito, ou o confronto com a incerteza. Assim, “qualquer movimento que promete assegurar ou renovar a certeza tem um apelo seguro” (Berger, 2000, p. 14). Mas tudo isso tem um preço: há o risco de dogmatismo exagerado; do aumento do fundamentalismo e conservadorismo irrefletido. No caso *missouri-ielbiano* a própria peregrinação à *Nova Sião* foi entendida pelos fiéis como a única maneira de se manterem fiéis àquilo que consideravam ser a única fé verdadeira. Em solo brasileiro não foi muito diferente. Quando Rodolpho Hasse afirmou, na edição de junho de 1940 do ML, que Deus teria conservado ao longo dos séculos “uma Igreja verdadeiramente ortodoxa, detentora da doutrina correta, legítima e integralmente bíblica” (ML, 1940, p. 37), ele o fez justamente com a intenção de transmitir confiança e a certeza em um ambiente carregado de incertezas. A necessidade de identificar corretamente o objeto da fé na visão ‘warthiana’ é, também, motivada pela *incerteza* proporcionada pela teologia de Ebeling e seus colegas liberais e/ou ‘modernistas’. Para o *sistema religioso ielbiano*, “a igreja não tem permissão para fazer declarações pouco precisas” (Warth, 1970a, p. 40), sua *verdade* deve ser *proclamada*, ou, nas palavras de Dieter J. Jagnow na edição de dezembro de 2002 do ML, “comunicada com retidão e precisão pelos membros, pelas congregações, pelos pastores, pelas instituições, pelos veículos de comunicação da Igreja” (ML, 2002, p. 2) pois, só assim ela poderá conferir *certeza e segurança*. A *trilogia ielbiana*¹⁰³ foi escrita sob esse princípio. Na leitura que Pless (2018) faz em *Manejando bem a Palavra da Verdade*, esse princípio também está presente pois, segundo o autor, quando Lei e Evangelho são misturadas em nome de uma unidade superior, “a pregação perde o seu ponto central, e os pecadores são seduzidos a uma falsa segurança ou deixados na incerteza” (Pless, 2018, p. 30). ‘Retidão’ e ‘precisão’, portanto, são palavras de ordem para o *sistema religioso ielbiano*. Seus membros não podem ser deixados na *incerteza* em um *ambiente plural e hostil*.

“No final de uma evolução longa e específica, a comunicação da religião torna-se problemática para a própria religião” assinala Luhmann. Esse problema surge quando há, no *ambiente*, uma mudança social acelerada enquanto que, no *sistema*, ocorre uma “modificação cuidadosa dos dogmas conservando seu núcleo, modificação na qual é necessário provar o que se admite e o que se rejeita” (Luhmann, 2007, p. 235) considerando-se tudo o que já foi dito ou escrito a respeito. A lentidão do *sistema* em ‘adequar-se’ aos ‘novos tempos’ é o que o leva a enredar-se em *contradições performativas*. Essas *contradições* surgem porque sempre que a comunicação religiosa afirma algo, ela precisa primeiro defender o que afirma uma vez que as notificações ‘isto é assim’ – as *verdades objetivadas* –, tornam-se inseguras ou são desacreditadas por causa da própria notificação. As polêmicas, os temas discutidos em convenções nacionais, o surgimento de *ultraconservadores* entre outros fatos arrolados na presente

¹⁰³ Os livros de Dalke publicados pela Editora Concórdia: *O homem que não se curvou*, *O Homem sem Medo* e *À sombra do Paraíso*.

pesquisa, são demonstrativos da presença de *contradições performativas* na comunicação religiosa *ielbiana*. São indícios de que, após uma ‘evolução longa e específica’ a comunicação da religião tornou-se problemática para a própria religião. Problema que, mesmo as 1.391 páginas do *Confessando o Evangelho*, dificilmente conseguirão resolver. Em poucas palavras, ao assumir uma *postura confessional* baseada na *defesa* e *proclamação* da *verdade objetivada*, segue-se refletindo, escrevendo, debatendo, etc, mais sobre formas e métodos de comunicação da *verdade* ‘reta e precisa’ do que sobre a apresentação de uma *verdade de fé*. Apresentar, ou comunicar uma *verdade do coração*, em nosso modo de ver, requer uma outra postura.

3.2 RUDIMENTOS PARA UMA POSTURA CONFSSIONAL [MAIS] LIBERTADORA

A minha palavra e a minha pregação não consistiram em linguagem persuasiva de sabedoria, mas em demonstração do Espírito e de poder, para que a fé que vocês têm não se apoiasse em sabedoria humana, mas no poder de Deus

1 Coríntios 2.4-5

O apóstolo Paulo relata que quando chegou à grande cidade de Corinto não se apresentou como um sábio, nem usou de argumentação filosófica ou de truques de oratória a fim de convencer seus ouvintes. Também não tentou tornar sua mensagem mais plausível pela habilidade dialética ou sistemática limitando-se, isso sim, a tratar a respeito do Cristo, o verbo encarnado no clímax de sua obra vicária – “para que não se anule a cruz de Cristo” (Bíblia, 2017, 2 Coríntios 1.17). A mensagem paradoxal a respeito de uma divindade que se ‘faz carne’ inserindo-se no contexto da vida humana sujeitando-se à morte por amor é o ponto alto da sua ‘louca pregação’. O apóstolo está ciente, tanto do escândalo que essa mensagem provocaria em seus ouvintes judeus, como da oposição desta frente a racionalidade dos gregos (Bíblia, 2017, 2 Coríntios 1.22-23). A clareza quanto à característica da mensagem foi o que fez com que o apóstolo manifestasse sua preocupação no sentido de que seus leitores a compreendessem como uma mensagem *louca* e *paradoxal* não apoiada na pura razão, mas no *poder de Deus* e no *Espírito* (1 Coríntios 2.4-5).

Espírito e *poder de Deus* são, obviamente, linguagens próprias da *fé*, e estão relacionadas com a *apropriação* dessa mensagem no coração do indivíduo religioso. Lutero, por exemplo, argumenta que o *objeto da fé* cristã não deveria ser “apenas o Cristo”, mas que “seja o Cristo para ti e para mim” (Lutero, 2000a, p. 446). É nesse sentido de apropriação que, em outra passagem, o reformador propõe que a primeira imagem de Cristo que o homem deve nutrir em si mesmo é “seu conhecimento no Espírito e na fé” (Lutero, 2003, pp. 471-472). Em outras palavras, Cristo deve ser conhecido e/ou apropriado com a *paixão infinita da interioridade* – num tipo de *salto da fé* (Kierkegaard).

É precisamente nesse entremeio que se insere o problema desta pesquisa. Ela adverte, como Kierkegaard o fez em seu tempo, para o risco, sempre à espreita, de se confundir *conhecimento racional* com *fé*. Assim, é com ‘temor e tremor’ que abordamos nesta última etapa o papel que os escritos confessionais têm para a religião cujo

testemunho de *fé* se fundamenta em uma mensagem *louca* e *paradoxal*. Busca-se, com isso, prescrutar qual seria a *função específica* da religião num contexto moderno e plural. Com Lutero e outros autores, são revisitados também importantes conceitos do cristianismo e do luteranismo a fim de esboçarmos *rudimentos* que possam auxiliar nessa reflexão. O singelo propósito, a partir desse ponto, é fazer referência a alguns *rudimentos* que nos ajudem a responder à ‘pequena dúvida’ sobre se a *verdade religiosa* do *sistema religioso ielbiano* realmente *liberta* – como propõe o Cristo em João 8.32 [?] –, ou o mantém cativo em seu intento de ‘retidão e precisão’ sistemático-doutrinária.

3.2.1 O condicionamento histórico das *confissões de fé*

É evidente que a igreja cristã sempre esteve a par de sua tarefa de confessar aquilo em que crê. Agostinho de Hipona, por exemplo, tinha plena ciência disso. Suas confissões carregam um duplo aspecto: o reconhecimento dos pecados e o louvor a Deus. Em Lutero, o conceito de confissão carrega esse mesmo duplo aspecto que “foi essencialmente aprofundado a partir de sua experiência de dúvida e sua descoberta reformista” (Lohse, 1981, p. 175). Para Lutero, a confissão da pecaminosidade humana deve ser radical pois “somente aquele que perante Deus reconhecer e confessar a sua própria nulidade e indignidade será justificado” (apud Lohse, 1981, p. 175). Tanto em Agostinho como em Lutero, portanto, a confissão é um louvor autêntico. Para o reformador de Wittenberg, entretanto, ela não é feita somente para Deus, mas se dirige também na direção do outro, em um compromisso de *amor*.

Segundo Bernhard Lohse (1981), a necessidade da confissão como parte essencial da fé e do culto cristão levou, naturalmente, Lutero e os outros reformadores a encontrar coragem e forças para formularem novas confissões voltadas para o testemunho da *fé*. Essas novas confissões surgiram “pelo fato de os reformadores se verem forçados a expressar sua fé de uma maneira nova” (Lohse, 1981, p. 176) diante de situações em que suas crenças foram postas em xeque. A compreensão da religião cristã por parte dos reformadores não somente os forçou a estabelecer certas delimitações doutrinárias, mas levou seus sucessores a formular extensos escritos confessionais. Esses escritos, na realidade, tendem mais para “explicações teológicas” e, se considerarmos sua forma e conteúdo, “só ocasionalmente despertam a impressão de verdadeiramente tratar-se de uma confissão” (Lohse, 1981, p. 189).

Apesar disso, não pode permanecer a dúvida de que, em última análise, os escritos confessionais da Reforma nada mais pretendiam do que confessar a fé evangélica. O caráter especial deste tratado é determinado pelo fato de estarem condicionados a uma situação totalmente diferente daquela em que surgiram as confissões da igreja antiga (Lohse, 1981, p. 189).

John Kromminga (1972), professor no *Calvin Theological Seminary* entre as décadas de 1950 e 1980, considera que um escrito confessional pode ser: a) um testemunho das crenças da igreja; b) um instrumento de ensino, e/ou; c) uma prova da ortodoxia de seus membros. Essas três funções propostas podem aparecer separadas ou combinadas em cada um dos escritos confessionais das igrejas que emergem da Reforma Protestante. É importante observar, entretanto, que a maioria dessas confissões se encaixa na primeira função, ou seja, como um *testemunho de fé*. Os confessores luteranos, reconhece Warth, entenderam a *Confissão de Augsburg*, por

exemplo, como “um comentário do Símbolo Apostólico para demonstrar que permaneciam na fé sempre idêntica da Igreja de Cristo” (Warth, 1970c, p.86). De fato, a reinvidicação de Lutero era a de que ele e seus seguidores “estariam representando a verdadeira igreja antiga e se mantinham fiéis à sua doutrina” (Lohse, 1981, p. 179). A *Confissão de Augsburgo*, considerada como o mais importante escrito confessional luterano, teve, assim, um propósito bastante específico: ser um testemunho da fé luterana às autoridades do Sacro Império Romano Germânico da época.

É claro, entretanto, que a *Confissão de Augsburgo* surgiu como uma reação de defesa diante de contundentes questionamentos a respeito de a fé protestante ser ou não resultado de heresias aos olhos da Igreja dominante na época. O imperador Carlos V, ao convocar a *Dieta de Augsburgo* de 1530, pretendia ouvir o ponto de vista dos dois *sistemas religiosos* opositores. E, por essa razão, os luteranos “tinham de se preparar para dar conta do que pregavam” (Lohse, 1981, p. 189). De forma análoga, todos os documentos confessionais luteranos contidos no *Livro de Concórdia* de 1580 são, em alguma medida, produtos de um ambiente histórico tumultuado no qual os confessores precisaram testemunhar claramente sua fé e demonstrar a catolicidade de seus pensamentos.

Atrelado a tudo isso, os teólogos da época também viam a necessidade de reunir subsídios “para ensino e admoestação de seu território, igrejas, escolas e descendentes” (*Livro de Concórdia*, 1580, s/p).

Porque [...] nada de novo intentamos fazer com essa obra de concórdia, e de forma nenhuma é intenção nossa afastar-nos, quer no conteúdo quer nas expressões da verdade divina uma vez reconhecida e confessada por nossos piedosos maiores e por nós, conforme fundamentada na Escritura profética e apostólica e compreendida nos três Símbolos, e, além disso, na Confissão de Augsburgo [...] na Apologia [...] nos Artigos de Esmalcalde e nos Catecismos Maior e Menor [...]. Tencionamos, ao contrário, perseverar e permanecer, unanimemente, pela graça do Espírito Santo, nessa verdade divina, e segundo ela regular todas as controvérsias religiosas e suas explicações (*Livro de Concórdia*, 1997, p.12).

O ‘espírito’ que permeia os escritos confessionais também pode ser observado, por exemplo, no *Prefácio ao Livro de Concórdia* quando os confessores tratam da polêmica envolvendo a compreensão da Santa Ceia na *Confissão de Augsburgo* alterada de 1540. O testemunho e a recomendação é:

Que os cristãos, segundo o constante pensamento nosso e desse livro, a nenhuma outra base e fundamento devem ser enviados, quando se trata da Ceia do Senhor, senão unicamente às palavras da instituição e do testamento de Cristo [...]. E quando permanecem inatacados nesse fundamento, não discutam sobre outros fundamentos, porém com fé singela persistam nas palavras simples de Cristo, o que é o mais seguro e também edifica o leigo comum (*Livro de Concórdia*, 1997, p. 8).

Com isso os confessores certamente expressaram a compreensão de que, não apenas o tema da Santa Ceia, mas todos os demais temas do livro mantivessem esse mesmo ‘espírito’ que remete ao ensino do apóstolo Paulo (cf. 1 Coríntios 2.4-5). Assim, “não se pode encarar como resposta definitiva nem a teologia de Lutero, nem as

afirmações dos escritos confessionais”, pois elas “não pretendem ser esta resposta definitiva. Pelo contrário, pretendem levar a uma compreensão melhor e mais profunda das Sagradas Escrituras” (Lohse, 1981, p. 196). Como recomenda Lutero, “[...] deixem que minha interpretação, bem como a de todos os mestres, sejam apenas andaime para a boa construção” (Lutero, 1910, p. 728).

Dito isso, há que se admitir, por outro lado, a existência, nas confissões luteranas, de elementos que reforçam a tese segundo a qual a seleção e edição de um livro de confissões para a Igreja Luterana carregou e estimulou, para seus contemporâneos e para a posteridade, um ímpeto crescente em defesa de uma *verdade objetivada*. Ainda no *Prefácio do Livro de Concórdia* de 1580 é dito o seguinte:

E, porquanto nosso sentir e propósito, conforme mencionamos acima, sempre esteve orientado no sentido de que em nossas terras, regiões, escolas e igrejas nenhuma outra doutrina fosse tratada e inculcada senão unicamente a que está fundamentada na Sagrada Escritura de Deus e incorporada na Confissão de Augsburgo e na Apologia *em sua compreensão autêntica*, bem como no sentido de *não permitir a entrada de qualquer coisa a ela contrária, finalidade para a qual também o presente acordo foi instituído [...]*. E com isso queremos deixar registrada nossa séria exortação de que *especialmente a juventude que é treinada para o serviço eclesial e o santo ministério seja instruída nisso fiel e diligentemente*, a fim de que também entre a nossa posteridade seja *preservada e propagada*, pelo auxílio e a assistência do Espírito Santo, *a pura doutrina e confissão da fé, até a gloriosa vinda de nosso único Redentor e Salvador Jesus Cristo [grifos nossos]* (Livro de Concórdia, 1997, pp. 10-11).

As confissões reunidas no *Livro de Concórdia*, com o tempo, passariam a ser usadas cada vez mais como instrumentos de ensino e, claro, na *defesa objetiva* daquilo que seus compiladores consideraram ser a *pura doutrina cristã e sua compreensão autêntica*. Especialmente na época da *Ortodoxia* esses elementos foram reforçados com o desenvolvimento de uma doutrina a respeito da Escritura. Significativo, nesse aspecto, é que “os escritos confessionais mais antigos não contenham nenhum capítulo que se dedique à doutrina da Escritura” (Lohse, 1981, p. 232). Para os reformadores, é claro, permanecia o princípio do *Sola Scriptura*, entretanto, eles não fixaram princípios em forma de dogmas a respeito da *inerrância* ou da *infallibilidade*.

Para Lutero, a autoridade das Escrituras nunca foi formal, mas sempre dada a partir de seu centro, a saber, Jesus Cristo. Por essa razão Lutero estava em condições de encarar com muito criticismo alguns livros do cânone, tais como, por exemplo, a Carta a Tiago e também o Apocalipse de João. Por outro lado, subscrevia quase que uma autoridade canônica a muitas confissões do cristianismo posterior, à medida em que testemunhassem acerca de Cristo de uma maneira correta (Lohse, 1981, p. 232).

Exemplo dessa subscrição quase ‘canônica’ de confissões do cristianismo posterior são os *Loci Communes* de Filipe Melancthon que Lutero descreveu como “o melhor livro já escrito desde as Escrituras Sagradas” (apud Pelikan, 1963, p. 25). Em um

momento, talvez de extravagância, em *De Servo Arbitrio* (1525), Lutero sugeriu que os *Loci* eram dignos de serem admitidos no cânone; *liber invictus, non solum immortalitate, sed et canone ecclesiastico dignus* [livro invicto, não só digno de imortalidade, mas ainda do cânon eclesiástico] (Schuller, 1997).

Uma alusão doutrinal das confissões a respeito das Escrituras pode ser encontrada na *Fórmula de Concórdia*, de 1577 sob o título *Da Suma, Regra e Norma de Acordo com a Qual Deve Ser Julgada Toda Doutrina e Devem Ser Explicados e Decididos, de Maneira Cristã, os Erros que Surgiram*. Segue a seguinte confissão:

1. Cremos, ensinamos e confessamos que somente os escritos proféticos e apostólicos do Antigo e do Novo Testamento são a única regra e norma segundo a qual devem ser ajuizadas e julgadas igualmente todas as doutrinas e todos os mestres, conforme está escrito: “Lâmpada para os meus pés é a tua palavra, e luz para os meus caminhos!” Sl 119. E São Paulo: “Ainda que um anjo vindo do céu vos pregue diversamente, seja anátema!” Gl 1.

Outros escritos, entretanto, dos antigos ou dos novos mestres, seja qual for o nome deles, não devem ser equiparados à Escritura Sagrada, porém todos lhe devem ser completamente subordinados, *não devendo ser recebidos diversamente de ou como mais do que testemunhas da maneira como e quanto aos lugares onde essa doutrina dos apóstolos e profetas foi preservada nos tempos pós-apostólicos* [grifo nosso] (Livro de Concórdia, 1997, p. 499)¹⁰⁴.

O apreço e admiração pelos textos da *Confissão de Augsburg* e da *Fórmula de Concórdia*, por exemplo, somado ao senso de responsabilidade e do medo de errar, acabou por fazer minguar o propósito inicial destas *confissões de fé* – aquele propósito de *testemunho* claramente expresso na citação acima. Aliás, segundo Kromminga (1972), é isso o que, em geral, acontece com os documentos confessionais. Pode-se dizer, assim, que, seja por influências as mais diversas ou em decorrência de *irritações* no contato com o *ambiente* externo (*autopoiéses*), o elemento do *testemunho* das confissões – que brilha com maior intensidade quando uma confissão é escrita e adotada pela primeira vez – tende a ser substituído pelo elemento do *ensino* e da *defesa da verdade objetivada*. Essa tendência se deve

[...] ao fato de que, normalmente, se produz uma confissão em resposta a alguma crise na qual a igreja deve tomar uma posição. Mas, à medida que o tempo passa e a crise em específico se perde no passado, a ênfase tende a cair cada vez mais na segunda e na terceira funções de uma confissão. Uma confissão, portanto, é um documento vivo cujo papel na igreja varia

¹⁰⁴ A alusão segue citando os *símbolos apostólicos*, *Confissão de Augsburg* de 1530, *Artigos de Esmalcalde* de 1537 e os *Catecismos* de Lutero. A *Suma, Regra e Norma* termina resumindo: “Dessa maneira se retém a distinção entre a Sagrada Escritura do Antigo e do Novo Testamento e todos os demais escritos, ficando somente a Escritura Sagrada como o *único juiz, regra e norma de acordo com que, como única pedra de toque todas as doutrinas devem e têm de ser discernidas e julgadas quanto a serem boas ou más, corretas ou incorretas*. Os demais *Symbola*, todavia, e os outros escritos citados, não são juizes como o é a Escritura Sagrada, porém *apenas testemunho e exposição da fé, que mostram como em cada tempo a Escritura Sagrada foi entendida e explicada na igreja de Deus, no respeitante a artigos controversos, pelos que então viviam, e ensinamentos contrários a ela rejeitados e condenados* [grifos nossos]” (Livro de Concórdia, 1997, p.500-501).

com o passar do tempo e com a mudança das circunstâncias. Ela pode conservar todo seu valor como ferramenta de ensino e de prova, mas seu frescor e espontaneidade guardam uma relação direta com a iminência da crise à qual responde (Kromminga, 1972, p. 149-150).

A crise enfrentada pelos confessores que regeram a *Fórmula de Concórdia* os levou a desenvolver um pensamento a respeito das Escrituras que, gradativamente, levaria à elaboração da doutrina da *inspiração verbal*. É natural que tenha existido, desde a igreja primitiva, a concepção de que os autores dos livros canônicos tenham sido inspirados pela divindade. Certos traços podem ser encontrados já no Novo Testamento (cf. 2 Timóteo 3, 16; 2 Pedro 1, 21). A igreja, entretanto, não entendia a inspiração no sentido de os autores bíblicos terem perdido sua personalidade ao redigirem esses textos. Orígenes, por exemplo, era da opinião de que a inspiração não consistiria no fato de apagar-se totalmente a consciência dos autores, mas que sua consciência teria sido iluminada e que eles teriam um juízo excepcional do ensino a ser repassado (Lohse, 1981). Segundo Lohse, a doutrina da inspiração não teria sido desenvolvida em toda a sua rigidez pela igreja antiga nem no decorrer da Idade Média “pelo fato de a autoridade da igreja garantir simultaneamente a autoridade das Sagradas Escrituras” (Lohse, 1981, p. 233). Por esse motivo, o desenvolvimento mais aprofundado de uma doutrina da Escritura não se fazia necessário. Entretanto, quando a Igreja Católica, no Concílio de Trento (1545-1563), apresentou de forma sistematizada sua doutrina das Escrituras, o protestantismo se viu obrigado a desenvolver¹⁰⁵ mais sistematicamente sua visão do tema¹⁰⁶.

A concepção católica romana acerca da inspiração da Escritura e da tradição exigiu dos protestantes a opinião de que somente a Escritura é inspirada por Deus. Para tal, os protestantes se basearam em concepções mais antigas e as ultrapassaram pelo fato de tentarem fixar objetivamente a inspiração das Escrituras. Visava-se assim construir um bastião inexpugnável que os defendesse dos ataques da Igreja Católica (Lohse, 1981, p. 234).

Teóricos luteranos ortodoxos como Matias Flácio Ilírico (1520-1575) que ensinava que, não apenas o texto canônico era inspirado, mas que também os sinais vocálicos da língua hebraica o eram, levaram seus sucessores a desenvolver a ideia de *causa eficiente* e *causa menos importante*. Também a enumeração de critérios ‘externos

¹⁰⁵ Evidentemente que, para além do processo de romanização do catolicismo a partir de Trento o tema se pauta muito também pelo que acontece na filosofia e na ciência entre os séculos 17 e 18. A reivindicação de inerrância, assim, precisa ser compreendida como uma reação, que ocorre de diferentes modos e com diferentes características em diferentes contextos ao longo desse período.

¹⁰⁶ Nem as Escrituras nem os símbolos luteranos usam o termo ‘inerrância’. Foi só no século 17 que Quenstedt, dogmático luterano ortodoxo, descreveu o cânone bíblico como infalivelmente verdadeiro, livre de falsidade e até mesmo do menor erro (Piepkorn, 1965). Para Piepkorn, entretanto, quando inerrância é aplicada literalmente, resulta em uma ‘deificação’ da revelação escrita. E mais, ela não garante a ‘ortodoxia’. A afirmação de que as Escrituras não contenham erros foi formulada inicialmente para reforçar e afirmar, em palavras diferentes, o ensino de que a Escritura tem o Espírito Santo como seu autor principal e que ela é, por isso, *verdade de Deus*. A Igreja antiga e os reformadores luteranos afirmam, isso sim, a correta adequação das Escrituras para a salvação e para a vida cristã (Piepkorn, 1965). Não são, portanto, argumentos ou critérios objetivos e racionais que, num primeiro momento, expressam a ideia de inerrância, mas testemunhos de fé – ou num sentido restrito, *confissões de fé*.

e internos' por meio dos quais seria possível reconhecer a inspiração das Escrituras – elaborada por David Hollaz (1648-1713) – levou a *Ortodoxia Luterana* a esforçar-se por reconhecer a *verdade* das Escrituras, a tentar sistematizá-la em seus escritos e a desenvolver sua *doutrina da inspiração* ao extremo.

O *Pietismo*, apesar de levantar importantes críticas à *Ortodoxia*, não o fez baseando-se no questionamento de uma possível 'inconsistência científica' da doutrina da *inspiração verbal*, mas limitou-se a questionar a "impraticabilidade dessa concepção nas igrejas" (Lohse, 1981, p. 237) deixando caminho aberto para seu desenvolvimento.

Difícilmente poderá ser encontrada uma polêmica propriamente dita do pietismo contra a doutrina da inspiração verbal defendida pela ortodoxia. Não obstante, porém, a doutrina representava para o pietismo uma casa na qual ele dificilmente se sentiria à vontade. Por essa razão a tendência era de que se reconhecesse a doutrina da inspiração e a deixasse repousar da maneira como se encontrava. Acentuava-se, no entanto, que a doutrina da inspiração e o seu reconhecimento não tem importância decisiva, mas que o ponto central reside numa fé viva e numa experiência interna em torno daquilo que a Escritura testemunha. Não bastam um mero conhecimento da Escritura e um reconhecimento aparente de sua autoridade. Isso de modo nenhum conseguirá demover alguém de uma fé historicamente morta. Necessário sim, é que a verdade das afirmações das Sagradas Escrituras seja experimentada pessoalmente. Deve-se sentir em sua própria vida a força do pecado e o poder salvífico da graça. Por essa razão, [para os pietistas] a questão em torno de todo o conteúdo da fé não é tão importante quanto um constante auto-exame, se esta fé pessoal de fato é autêntica (Lohse, 1981, p.237).

Os teólogos ortodoxos não demoraram a perceber que, apesar de os pietistas declararem certa lealdade à doutrina ortodoxa da inspiração, representavam uma influência desintegrante sobre a autoridade das confissões. Além disso, os ortodoxos observavam que um novo 'espírito' surgia na igreja. Valentino Ernesto Löscher (1673-1749), um dos últimos representantes da *Ortodoxia Luterana* do Século 17, advertiu sobre os perigos de se subordinar o conteúdo da fé a uma religiosidade subjetiva e psicológica. Suas considerações sobre esse aspecto se fazem notar no *sistema religioso missouri-ielbiano* até a atualidade. Löscher certamente tinha razão em suas críticas que visavam combater o subjetivismo extremo. Entretanto, como observa Lohse, "não resta a mínima dúvida de que o pietismo fez renascer certos motivos que haviam sido importantes para Lutero". Para o reformador,

[...] a autoridade da palavra se fundamentava no fato de ela testemunhar acerca de Jesus Cristo; simultaneamente, porém, essa palavra se mostrava como sendo a verdade que comprometia e libertava sua consciência. Da época de Lutero até então a ortodoxia se preocupava somente em assegurar a verdade formalizada e historizada da Escritura, enquanto que o pietismo corria o risco de transformar a experiência subjetiva num critério para a validade objetiva das afirmações de fé (Lohse, 1981, p. 238).

Ao considerarmos, por exemplo, que o cristianismo é mais antigo do que o cânone bíblico, e que não foi o cânone neotestamentário a fonte e norma de pregação e doutrina da igreja primitiva, mas as *regras de fé* (Lohse, 1981), deveríamos nos

perguntar se alguém deveria se sentir obrigado a se manter incondicionalmente fiel a uma confissão bem posterior à escrita dos textos canônicos. O próprio Lutero, ao reconhecer os dogmas fundamentais da igreja antiga, insistiu que estes “deveriam ser compreendidos a partir de sua época de surgimento” (Lohse, 1981, p. 9). Apesar disso, alguns grupos luteranos elevaram as confissões luteranas a um patamar quase absoluto. No caso do *sistema religioso missouri-ielbiano* isso fica evidenciado, por exemplo, quando não se admite qualquer indício de erro ou contradição “no menor ponto” (Walther, 1998, p. 13) das confissões. As palavras do *ielbiano* Martim Warth corroboraram com essa compreensão na medida em que, para o professor, “confissão é o conjunto daquelas posições que uma igreja defende até o fim e que constituem o substrato de toda a sua razão de ser” (Warth, 1970c, p. 85). Em um *sistema religioso* que nutre uma tal visão, torna-se evidente que o terceiro papel de uma confissão – considerando-se a proposta de Kromminga (1972) –, tende a predominar. Quando o papel de testemunha do evangelho deixa de ser o centro ou a força que guia o estudo e o apego confessional, os demais papéis se voltam para si mesmos: “A prioridade passa de proclamar o verdadeiro evangelho ao mundo para preservar o verdadeiro evangelho para seus próprios membros, ou simplesmente para seu próprio bem estar” (Newton, 2018, p. 52).

A dinâmica da autoprodução ou da *autopoiése* e, com ela, o *fechamento operacional* como uma reação defensiva, podem ser observadas nessa atitude. Devido ao atrito com o *ambiente* considerado *hostil*, os especialistas no sagrado – teólogos e clérigos – assumem posições defensivas à medida em que se sentem atacados em suas verdades, princípios e valores. Entretanto, como testemunha o *missouriano* Dr. Robert Newton,

[...] erramos quando fazemos da proteção da verdadeira doutrina a função de uma igreja confessante. Sentindo-nos sitiados, nos vemos obrigados a nos retirar do mundo incrédulo para nossas próprias fortalezas eclesiais. Em consequência, abandonamos a praça pública convencidos de que o evangelho pode ser apenas proclamado puramente naqueles âmbitos em que a igreja conserva o controle completo e inquestionável. [...] Com a finalidade de proteger e preservar o evangelho puro, o guardamos dos pecadores para os quais ele foi destinado. A verdadeira doutrina (o evangelho) fica realmente separada do amor de Deus intrínseco a ela (Newton, 2018, p. 52).

Robert Newton também chama a atenção para o fato de que a expressão ‘luteranos confessionais’, com sua ênfase na pureza da doutrina e prática, teria deturpado a identidade histórica da Igreja Luterana. Para ele, “ao substituir ‘evangélico’ (proclamar o evangelho ao mundo) por ‘confessional’ (purificar a igreja do erro), alteramos nosso foco e propósito como a Igreja de Cristo na terra” (Newton, 2018, pp. 50-51).

A crítica de Newton vem ao encontro da crítica presente nesta pesquisa. Mas ela não é nova no contexto *ielbiano*. Ela apareceu, por exemplo, durante a *1ª Conferência Nacional Interluterana* quando um dos palestrantes questionou o peso que se atribui à *Ortodoxia Luterana* dos séculos 16 e 17 ressaltando que os documentos confessionais são documentos históricos que refletem as controvérsias do seu tempo e que, por isso, uma discussão sobre a função e relevância dos escritos confessionais seria necessária.

Na mesma ocasião outro palestrante manifestou seu temor no sentido de que o dogma da *inerrância* ou o dogma da leitura ‘kantiana’ talvez não ajudem a ‘encontrar Cristo’, mas que “Eles fossilizam a fé” (UM, 1999, p. 37).

Reconhecer o condicionamento histórico das confissões distinguindo o que é propriamente *cristão* e/ou *luterano* daquilo que é *saxão* ou *norte-americano* em sua identidade e atuação tornaram-se, no nosso modo de ver, tarefa urgente para o *sistema religioso ielbiano*. A Igreja precisa reagir de modo evangélico-luterano – não fundamentalista – às provocações/irritações do ambiente onde está inserido. Em outras palavras, ela precisa responder, com a *certeza da fé*, com a *verdade do coração*, à pergunta do Cristo dirigida aos seus discípulos: “E vocês? O que dizem que eu sou?” (Bíblia, 2017, Mateus 16.15)¹⁰⁷.

3.2.2 A igreja na modernidade e a *função específica da religião*

Na modernidade, o acesso à informação e as infinitas possibilidades de diálogo e combinações tornam impossível para uma igreja manter seus fiéis conectados exclusivamente a uma única concepção de mundo. No contexto do Século 21 onde muitas denominações históricas se encontram em declínio, é importante compreender as circunstâncias dessa realidade para que a igreja cristã seja capaz de proclamar aquilo que lhe é próprio, a mensagem paradoxal do Cristo encarnado: “- *O Senhor é o Cristo, o filho do Deus vivo*” (Bíblia, 2017, Mateus 16.16). Uma postura fundamentalista para com os *Symbola*¹⁰⁸ do passado, como se viu, talvez não seja o melhor caminho. Isso, no entanto, não tira a relevância das confissões enquanto testemunhos históricos [ou *símbolos contemporâneos*] de fé.

O sociólogo Peter Berger em *A Dessecularização do mundo: uma visão global* argumenta ser falsa a suposição, anteriormente defendida por ele próprio, de que vivemos em um mundo secularizado. Para Berger, a ideia fundamental sustentada pela teoria da secularização de que a modernização levaria necessariamente a um declínio da religião tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas, se mostrou equivocada.

Com certeza, a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contra secularização. Além disso, a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização a nível da consciência individual. Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças

¹⁰⁷ Essa questão é central nos evangelhos. Ao ser perguntado pelo mestre nazareno, “Respondendo, Simão Pedro disse: - O Senhor é o Cristo, o filho do Deus vivo” (Bíblia, 2017, Mateus 16.16). É interessante observar que a resposta de Simão Pedro é semelhante ao que João, no final de seu evangelho, cita como o objetivo de seu evangelho; “[...] para que vocês creiam que Jesus é o Messias, o Filho de Deus. E para que, crendo, tenham vida por meio dele” (Bíblia, 2017, João 20.30-31). A preocupação de Saulo de Tarso, após sua conversão foi a mesma, ou seja, anunciar que “Jesus é o Filho de Deus” (Bíblia, 2017, Atos 9.20) e provar que “Jesus é o Messias” (Bíblia, 2017, Atos 9.22). Trata-se de um gesto/atitude de *fé* que aceita a ‘loucura’ racional, o *paradoxo*, e apropria-se dele com toda convicção do coração como uma *verdade* pela qual se *vive ou morre* (Kierkegaard).

¹⁰⁸ No Prefácio da *Confissão de Aurgsburgo* é dito que as “igrejas e escolas abraçaram essa confissão como símbolo [*Symbola*] contemporâneo de sua fé nos principais artigos em controvérsia” (Livro de Concórdia, 1997, p. 1).

e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso (Berger, 2000, p. 10).

A compreensão da relação entre religião e modernidade é complexa. No entanto, tendemos a concordar com Berger uma vez que, o que se observa, é, na realidade, uma transformação das formas e modos de agir do indivíduo religioso e das próprias instituições. Enquanto alguns grupos encaram a modernidade como um ‘inimigo a ser combatido’, outros a veem como uma realidade invencível à qual suas crenças e práticas precisariam se adaptar. “Como sempre ocorre quando estratégias fundam-se em percepções errôneas do terreno, ambas estratégias têm apresentado resultados muito duvidosos” (Berger, 2000, p. 11). Como a maioria das pessoas tem dificuldades em conviver com a incerteza gerada pela modernidade que tende a solapar as velhas certezas com o “aumento quantitativo e qualitativo da pluralização” (Berger, 2012, p. 51), movimentos que prometem *segurança*, não apenas num sentido religioso, tendem a ter um apelo seguro (Berger, 2000). Não são poucos os grupos religiosos que buscam combater a incerteza e a insegurança oferecendo um meio de defesa selado, hermético, onde a *verdade* está dada e deve persistir contra qualquer investida contrária. Por outro lado, os grupos religiosos que buscam se adaptar a todo momento às novas formas e tendências também sofrem por não serem capazes de oferecer algum nível de *segurança* ou de *certeza*. Nesse sentido também se pode afirmar, com Berger, que “o pluralismo causa a crise de sentido da modernidade” (Berger, 2012, p. 53), e é uma das dificuldades encontradas também pelo *sistema religioso missouri-ielbiano* nesse início de século como temos apontado ao longo desse texto.

Observa-se que, mesmo nas sociedades cristãs históricas, o cristianismo perdeu muito espaço e continua perdendo seu monopólio – o que não significa que a religiosidade tenha decaído, mas que o cristianismo como *promotor de segurança/certeza* foi enfraquecido nessa diluição. As sociedades outrora cristãs gradualmente assumiram valores, culturas e cosmovisões oriundas de outras narrativas ou metanarrativas e o cristianismo acabou sendo, em muitos sentidos, relegado à margem da sociedade. Não no sentido de perder sua importância, mas de perder influência e seu espaço privilegiado como religião ‘oficial’/dominante. Émile Poulat (1994) chamou essa realidade de *A Era pós-cristã [L'Ère post-chrétienne]*. Esse conceito ajuda a compreender como as diferentes denominações cristãs se veem diante da necessidade de competir com outras ofertas de *segurança* e *certezas* em contextos, algumas vezes neutros, e, em outros, hostis à fé cristã. Na *era pós-cristã*, o cristianismo perde cada vez mais seu posto de influenciador direto ou dominante. E a sociedade passa a se caracterizar por um pluralismo de ideais oriundas de diferentes cosmovisões, mas também, produz novas concepções, em geral, desvinculadas das igrejas institucionalizadas. É neste contexto que as ofertas de *segurança* e *certeza* dos *sistemas religiosos* fechados são postas em xeque, especialmente quando se apresentam como portadoras da ‘verdade única’.

É interessante observar aqui que, na época da Reforma, a Igreja não apenas era a maior autoridade na esfera da *fé*, mas também em muitas outras esferas da vida, seja na família, governo, educação, medicina, comércio, artes, etc. Pode-se dizer que a sociedade se organizava em torno da Igreja. Os reformadores, assim, construíram suas confissões e sua noção de ministério pressupondo que o mundo ‘fora da igreja’ seria naturalmente atraído ‘para dentro da igreja’, o ‘lugar seguro’. Essa ideia permaneceu

durante séculos, tão garantida, de fato, que os cristãos aprenderam a depender da permanência da Igreja para vivenciar e testemunhar a fé cristã. Obviamente que, assim sendo, a missão da igreja gradativamente centrou-se na proclamação da Palavra a partir do púlpito e na comunhão em torno dos sacramentos. Porém, a partir do século 17, com o declínio do cristianismo institucionalizado e com a perda de espaço do *corpus christianum* no processo chamado de secularização ou *desencantamento*, essa ‘ponte cultural’ entre Igreja e sociedade desabou. A conexão natural se enfraqueceu e os sistemas religiosos que não se adaptaram à nova realidade, continuam, em grande medida, dependentes dos métodos e estruturas centrados na Igreja para vivenciar a fé e proclamar o evangelho.

O teólogo *missouriano* Dr. Robert Newton (2018) atenta para este fato e lembra que, embora os contextos em que se insere a Igreja tenham mudado e se transformado em uma realidade que se assemelha à realidade da igreja primitiva, os métodos de proclamação do evangelho permaneceram enraizados nos paradigmas ministeriais da era em que o cristianismo dominava. Ao abordar o assunto, Newton lembra, por exemplo, que os primeiros seis artigos da *Confissão de Augsburg* fazem um delineamento da intenção e da dimensão universal do amor de Deus e do propósito do Cristo¹⁰⁹. Até aí, segundo ele, tudo bem. Mas quando se chega ao Artigo VII “*Da Igreja*”, há uma “mudança em nossa mente” (Newton, 2018, p.45). Segundo Newton, uma vez que a Igreja é estabelecida por meio da ‘pregação pura do Evangelho’ e da administração dos sacramentos ‘de acordo com o evangelho’, começa-se a perder de vista as intenções universais da Igreja. Assim, prossegue ele,

a pregação do evangelho ao mundo (CA V) torna-se difusa à medida que focamos nossa atenção em seu ministério na Igreja e para a Igreja. Assim que o Artigo VII estiver exposto, releemos o Artigo V através das lentes do ministério para a Igreja e não mais para o mundo. Construímos nossos métodos e estruturas ministeriais na plataforma onde Deus proclama seu evangelho salvador principalmente dentro, para e pelo bem da Igreja. Essa abordagem centrada na Igreja permanece até hoje o objetivo hermenêutico pelo qual lemos nossas Confissões e, por fim, a Palavra de Deus (Newton, 2018, p.45).

Newton argumenta ainda que o Artigo XIV “*Da Ordem eclesiástica*”, com sua preocupação a respeito de quem pode ou não ensinar publicamente na igreja, “molda a lente através da qual interpretamos a Escritura, particularmente seu registro da propagação do evangelho no mundo” (Newton, 2018, p.45).

Consideremos a pertinência das questões apontadas por Newton. Elas ajudam a perceber o quanto os autores da *Confissão de Augsburg* estavam, de fato, atrelados ao contexto sociorreligioso em que viviam. Suas formulações, ou então, a própria forma como sistematizam os tópicos das confissões, reflete características do ambiente no

¹⁰⁹ O Artigo I “*De Deus*” confessa a Trindade; o Artigo II “*Do Pecado original*” aborda o pecado universal e a condenação; o Artigo III “*Do Filho de Deus*” afirma a redenção de Deus por meio da morte e ressurreição de Jesus Cristo; o Artigo IV, “*Da Justificação*” trata da doutrina segundo a qual todos são justificados pela fé na obra expiatória do Cristo; o Artigo V, “*Do Ofício da Pregação*” descreve como essa fé é gerada no coração do crente por meio da ação do Espírito Santo à medida em que o Evangelho é proclamado ao mundo; o Artigo VI “*Da nova Obediência*” ensina que as boas obras são intrínsecas ao sacerdócio, em obediência ao mandamento de amar o próximo como a si mesmo.

qual foram redigidas. O *sistema religioso*, ainda em formação, não imaginava um mundo sem a igreja institucionalizada, ou mesmo enfraquecida. Não podia prever um mundo *pós-cristão*, nem mesmo um mundo fora das influências do cristianismo. Naquele ambiente, seu intento girava em torno da necessidade sentida de testemunhar/confessar a *catolicidade* da Igreja nascente. É compreensível que, naquele contexto, a *defesa da verdade* tenha se desenvolvido, com a *Ortodoxia*, como tarefa tão importante ou mais que a proclamação e a própria vivência do evangelho.

Os mesmos apontamentos nos levam a questionar sobre se, por exemplo, o culto com data, hora e local marcados; o papel central do altar e do púlpito na proclamação do evangelho; o modelo de igreja centrada na figura do pastor ‘*chamado e ordenado*’, entre outras concepções presentes no *sistema religioso missouri-ielbano* não seriam ‘heranças’ de uma *era cristã* quando as instituições religiosas se encontravam ‘em posse do sagrado’ e atuavam como exclusivas intermediadoras da relação humana com a divindade. A compreensão *missouri-ielbiana*, por exemplo, a respeito da igreja – “missões luteranas devem levar a igrejas luteranas”¹¹⁰ – e do ministério – “o Ofício do Santo Ministério é o ofício da fé como Cristo o instituiu para que a fé possa ser criada no coração daqueles que ouvem a pregação” –, nessa perspectiva, são concepções assumidas e/ou autoproduzidas a partir dos *atritos* e *irritações* sofridas em sua abertura para o ambiente. O *sistema* reage reforçando seus contornos em uma atitude de defesa de sua visão de mundo.

Num ambiente *pós-cristão* onde “o pluralismo moderno minou o monopólio das instituições religiosas” (Berger, 2012, p. 63), onde as inúmeras faces autorizam e até estimulam a coexistência de uma variedade de discursos que adequam o fenômeno religioso à experiência global do pluralismo (Berger, 2017), as instituições são forçadas a ceder espaço para outros tipos de religiosidade e a adaptar suas ofertas de *sentido* e *certeza* de forma que se comprovem “num mercado livre” (Berger, 2012, p. 63). Essa *secularização*, que não leva a um suposto desaparecimento da religião, favorece o surgimento de novos *sistemas* e *subsistemas* que passam a desempenhar funções anteriormente ligadas à religião – educação, arte, assistência social, psicologia, etc. Por isso a *religião* precisa, não de um fechamento em si mesma, o que acabaria estimulando atitudes fundamentalistas, mas de um reencontro de sua *função específica* – seu papel distintivo – nesse contexto plural e moderno (Luhmann, 2007).

Nesse sentido, a *função* que a religião desempenha nas sociedades parece mesmo estar, como sugere Luhmann, no universo do pessoal, no manejo da contingência, do incerto, paradoxal, enfim, da *fé* que vê possibilidades onde a realidade se apresenta insegura e sem sentido. Essa atenção dada pela religião à *insegurança* garante, segundo ele, que a religião continue existindo e exercendo aquilo que lhe é próprio.

Ao ‘ser humano’ é atribuída a necessidade de dar sentido à sua vida. O ser humano quer ter a certeza de estar levando uma vida com sentido ou ao menos de evitar a sensação de carência de sentido, do absurdo de sua

¹¹⁰ O Rev. Matthew C. Harrison, presidente da LCMS, na edição do ML de janeiro/fevereiro de 2013 afirma que “As missões luteranas devem levar a igrejas luteranas” e que isso requer pastores luteranos que estejam ‘aptos para ensinar’, que foram “meticulosamente treinados na doutrina e na prática luteranas” (ML, 2013, p. 11). O lema geral da *Lutheran Hour*, organização evangelística radiofônica da LCMS presente em mais de 60 países, inclusive no Brasil, reflete esse mesmo ideário: *Bringing Christ to the Nations – and the Nations to the Church* [Levando Cristo às Nações – e as Nações à Igreja].

existência mundana. A religião se compreende agora como uma ‘oferta’ que reage ante esta necessidade de sentido¹¹¹ (Luhmann, 2007, p. 293).

Luhmann, com sua leitura da dimensão humana e social, propõe que a *diferenciação funcional* da religião – aquilo que distingue dos outros *sistemas* – seria o da promoção de *sentido* para o viver humano. Entretanto, não se trata simplesmente de a religião propor soluções ‘de fé’ para problemas que dizem respeito à lógica racional, mas, precisamente, de propor soluções e/ou respostas de sentido a problemas que não podem ser resolvidos pela lógica racional – *paradoxais*: “[...] a religião se ocupa com o problema da constituição do sentido, de uma refundação provisória, quando esta toma um desvio por meio do paradoxo” (Luhmann, 2007, p. 120)¹¹². Observe-se, entretanto, que a constituição de *sentido* não é a busca de um fim, de uma *verdade absoluta*, mas, isso sim, de uma ‘apropriação’, ou de uma ‘decisão’, a partir da observação das infinitas possibilidades presentes no ambiente complexo. “A religião é a execução exemplar dessa paradoxização/desparadoxização, sempre que se ofereça uma ocasião para isso” (Luhmann, 2007, p. 120).

No processo de comunicação, base de um *sistema*, a *codificação* é fundamental. A religião, como *sistema comunicativo*, portanto, também constrói formas, identifica-se. Mas, ao se formular a pergunta sobre a identidade, sob as condições atuais da sociedade plural, o menu de opções de conteúdos de sentido que se pretendem considerar como religião é imenso. Luhmann então, fiando-se “na auto-observação da religião” (Luhmann, 2007, p. 53), reconhece que o sinal mais característico daquilo que é considerado religioso se encontra “na limitação da comunicação mediante a forma do *misterioso*” (Luhmann, 2007, p. 55-56). A partir disso, e, como para a sua sociologia é fundamental a adoção de uma *codificação binária*¹¹³, Luhmann propõe que para denominar os valores de um código específico para a religião, “o mais apropriado é a distinção de *imanência* e *transcendência*” (Luhmann, 2007, p. 69). O sociólogo justifica a escolha argumentando que, como a religião não trata apenas do ‘pós-morte’, a codificação deveria abarcar mais do que o *observável deste mundo* e o *inobservável fora deste mundo*. *Imanência* e *transcendência* abririam, assim, ampla possibilidade de trânsito entre um polo e outro (Gallardo, 2015). Nessa perspectiva, a *imanência* adquire sentido religioso quando visto da *transcendência*, pois “o indivíduo experimenta em si o paradoxo da unidade da diferença entre imanência e transcendência” (Luhmann, 2007, p. 97). A religião, nessa perspectiva, ofereceria a possibilidade, “com ou sem Deus”, de o indivíduo “encontrar a si mesmo novamente” (Luhmann, 2007, p. 97)¹¹⁴.

Ao realizar essa leitura do campo humano da religião, o sociólogo apresenta um

¹¹¹ Entende-se *sentido* como “uma forma complexa de consciência” que “não existe em si, mas sempre possui um objeto de referência. Sentido é consciência de que existe uma relação entre as experiências” (Berger, 2012, p.15). Assim, “A formação de reservatórios históricos de sentido e de instituição alivia o indivíduo da aflição de ter de solucionar sempre de novo problemas de experiência e de ação que surgem em situações determinadas” (Berger, 2012, p.19).

¹¹² Luhmann chega a propor, em suas considerações, que a preocupação da religião cristã com a questão da *salvação* e da *redenção*, por exemplo, “pode se desdogmatizar quase perfeitamente e ser transladada para a nova preocupação acerca do sentido” (Luhmann, 2007, p. 294).

¹¹³ A *diferenciação funcional* de um *sistema*, na teoria social de Luhmann, sempre se dá a partir de um *código binário*. O direito, por exemplo, define-se pelo código *legal / ilegal*.

¹¹⁴ O indivíduo moderno, nessa ótica, não vê mais a *transcendência* como algo que está ‘lá adiante’ ou ‘no céu’, mas as ocupações dos valores [imanência e transcendência], se encontram torcidas ou sem uma distinção clara, “no insondável da própria mesmidade, do eu” (Luhmann, 2007, p. 98).

‘diagnóstico’ deveras interessante. A *codificação binária* proposta carrega em si um leque de possibilidades de compreensão da religião e, ao mesmo tempo, mostra-se apta para abarcar um pluralismo de manifestações – ou comunicações – em que essa codificação pode ser reconhecida e/ou entendida como religiosa. Para a presente pesquisa esse *código binário*, bem compreendido, possibilitaria uma apreciação interessante. Entretanto, a fim de ampliar nossa análise e, ao mesmo tempo, evitar interpretações equivocadas do que comumente se entende com os termos *imanência* e *transcendência*, necessitamos de uma linguagem, ou então, de um *código binário* que seja capaz de abarcar de forma mais clara a concepção de *fé* e de *verdade religiosa* que se tem em mente aqui. Falar em *transcendência* em contraste a *imanência* seria, grosso modo, tratar daquilo que estaria para além do mundo material, para a *metafísica*. Ao nosso ver, entretanto, os termos não são suficientes para abarcar a concepção de *fé* que se tem em mente. Assim, embora a sociologia tenha sido de elevada valia até esse momento em nossa reflexão, busca-se, a partir daqui, na filosofia da religião e na teologia uma *codificação binária que julgamos* mais apropriada. O filósofo Søren Aabye Kierkegaard, por exemplo, fala em termos de *temporalidade* e *eternidade*: “Pois o que vincula o *temporal* e a *eternidade*, o que é, senão o amor [...]?” (Kierkegaard, 2013a, p.20). Paul Tillich, por sua vez, articula a *fé* e o *sagrado* em termos de *condicional* e *incondicional*, e/ou *finitude* e *infinitude*: “O coração humano procura o infinito, porque o finito quer repousar no infinito. No infinito ele vê a sua própria realização” (Tillich, 1980, p. 13).

A opção por Kierkegaard e Tillich se justifica porque, da articulação entre esses códigos se desdobra, no campo das ciências da religião, uma concepção que compreende *fé* como algo que “ultrapassa cada uma das áreas da vida humana ao mesmo tempo em que se faz sentir em cada uma delas” (Tillich, 1980, p. 8). A concepção de *fé* como o “estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente” (Tillich, 1980, p. 5) decorre daí. Nesse sentido, *temporalidade* e *eternidade*, *finitude* e *infinitude*, e assim também o *condicional* e *incondicional*, não são contrapostos ou excludentes – como se poderia entender caso se usasse *imanência* e *transcendência* –, mas coabitam o ser humano possibilitando, como se verá, a realização da *síntese de sentido*. É estritamente à vista disso, também, que nos apropriamos da expressão luterana segundo a qual, a *fé* é a ‘*verdade do coração*’.

3.2.3 Fé, verdade do coração

Os dados levantados nos primeiros capítulos da presente tese apontam para a existência e permanência, no *sistema missouri-ielbiano*, de uma compreensão de *fé* em estreita relação com o ‘dar crédito objetivo à mensagem das escrituras por sua autoridade divina’, e da *verdade religiosa* vista em estreita relação com ideia de ‘doutrina pura’. O ‘Pai’ do *Sínodo de Missouri*, Carl. F. W. Walther, por exemplo, ao comentar o texto de Judas verso 3 – “[...] senti que era necessário corresponder-me com vocês, para exortá-los a lutar pela fé que uma vez por todas foi entregue aos santos” (Bíblia, 2017, Judas 3) – afirma que o apóstolo “não está se referindo à fé no coração da pessoa, mas à fé vista objetivamente, isto é, à doutrina pura” (Walther, 2005, p. 305). Na visão de Walther, ainda, “o caminho da doutrina pura não é nada mais do que a doutrina sobre o caminho para o céu” (Walther, 2005, p.37). John T. Pless, em *Manejando bem a Palavra da Verdade*, segue na mesma linha afirmando que “quando a

fé se torna subjetiva” rejeita-se a “verdade absoluta” (Pless, 2018, p. 106). Disso decorre que o *aspecto subjetivo* da fé, na compreensão teológica do *sistema religioso* em questão, parece mesmo ser compreendida em seu sentido mais superficial, ou seja, como a completa dissolução de qualquer objeto religioso; o aniquilamento do(s) objeto(s) da fé cristã em um ‘individualismo’ onde cada individuo criaria seus próprios objetos de culto, sua fé – sua religião ‘subjetivista’. Na presente tese, entretanto, entende-se a *subjetividade* da fé não num sentido redutor e ‘subjetivista’ – o que também aniquilaria o próprio conceito de fé – mas entende-se, isso sim, que a dimensão *subjetiva* é constituinte do próprio conceito de fé, mas sem se reduzir a ela. Tanto a *subjetividade* quanto a *objetividade* têm seu valor.

Para o teólogo e filósofo Paul Tillich, a fé é “um ato da pessoa como um todo”, “o ato mais íntimo e global do espírito humano” (Tillich, 1980, p. 7). E é precisamente nesse sentido que ele a define: “Fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente” (Tillich, 1980, p. 5).

Ela é mais do que os impulsos do subconsciente irracional e também vai além das estruturas do consciente racional. Ela os transcende, mas não os destrói. O caráter extático¹¹⁵ da fé não exclui a razão, se bem que não é idêntica a ela. Além disso, ela também engloba elementos não racionais, sem que se resuma nesses (Tillich, 1980, p. 9).

Tillich tem em mente as considerações de Otto, segundo quem a fé, “sempre, e até o fim permanece uma relação com algo espantoso e misterioso [*mirum as mysteriosum*], ao mesmo tempo em que é a misteriosa força psíquica da ‘adesão a Deus’” (Otto, 2007, p. 143). Ela é, “ao mesmo tempo, um poder cognitivo carismático [*pneumatisch*, ligado ao Espírito Santo], um *a priori* místico no espírito humano para receber e reconhecer a verdade supra-sensorial, estando neste aspecto unida ao ‘Espírito Santo no coração’” (Otto, 2007, p. 143-144). Esse *a priori* da fé, na visão do teólogo, se fundamenta na *subjetividade* – o ‘Espírito Santo no coração’. Para além do conhecimento teórico, portanto, pode-se dizer que este *a priori* situa-se no âmbito da *intuição*. Tratando da religião cristã, Otto exemplifica:

Quem se enfronhar contemplativamente nesse enorme conjunto que chamamos de ‘antiga aliança até Cristo’, praticamente não conseguirá resistir à sensação de que ali algo eterno está atuando e criando, impelindo para a manifestação e para a consumação. E quem então visualizar nesse conjunto geral o cumprimento e a conclusão, esse formidável personagem, essa personalidade que inabalavelmente se funda em Deus, essa pertinácia, essa segurança e certeza de convicção e atuação oriundas de misteriosas profundezas, esse espírito, essa beatitude, essa luta, essa fidelidade e entrega, esse sofrimento e finalmente essa morte em vitória, necessariamente chegará ao seguinte parecer: isto é conforme Deus, *isto é o sagrado*. [...].

Necessariamente chegará a esse parecer *não por necessidade lógica, nem por axioma de conceitos claros, mas em juízos diretos, não-deriváveis de axiomas superiores, de reconhecimento puro, segundo ‘axioma não-explicitável’, por pura e indestrinçável sensação da verdade*. Essa é

¹¹⁵ “‘Êxtase’ quer dizer ‘estar fora de si’, sem deixar de ser a gente mesmo, sem sacrificar um só dos elementos reunidos no cetro da pessoa” (Tillich, 1980, p. 9).

justamente a característica da *divinação* autêntica como *intuição religiosa* [grifos nossos] (Otto, 2007, p. 201).

Intuição religiosa diz respeito, portanto, a “princípios cognitivos segundo os quais a pessoa, por conta própria, possa reconhecer tal religião como verdadeira” (Otto, 2007, p. 203). Trata-se de “princípios *a priori*, que não podem ser fornecidos por experiência alguma, nem pela ‘história’” (Otto, 2007, p. 203), mas que dão origem a várias outras intuições que tratam da pessoa, obra e ensinamentos. São doutrinas de fé que se desdobram em inúmeras ramificações como, no caso do cristianismo, a ‘história da salvação’, ‘messianidade’, ‘filiação’, ‘expiação’, etc. Essas ramificações acabam por assumir, com o tempo, dimensões mais objetivadas em doutrinas e dogmas que vão sendo aperfeiçoados. Por isso, como observa Otto,

o que é preciso criticar não é o fato de semelhantes intuições ocorrerem na dogmática cristã - não seria possível evitá-lo; mas *que não se reconheça seu caráter de livres intuições baseadas em divinação e se tente dogmatizá-las e teorizar a seu respeito*, deixando de perceber o que elas são: *ideogramas de sentimentos não-definíveis por conceito* [grifos nossos] (Otto, 2007, p. 201).

Com a categoria *a priori* – composta por elementos *racionais* e *irracionais*, mas cujo núcleo reside neste último – o *sagrado* apresenta sua natureza distinta. *A religião*, e assim também a *fé*, tem seu âmbito próprio e, por isso, pode e “deve ser entendida a partir de si mesma e não como variante dependente de outra esfera” (Pieper, 2018, p. 141), seja ela a moral, ética, estética¹¹⁶ ou qualquer outra. A religião se fundamenta em um princípio que está para além da história, mas que, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela (Pieper, 2018). Assim,

toda religião que queira ser mais que mera crença na tradição e fé na autoridade, mas que busque *convicção, convencimento próprio, pessoal e interior*, isto é, busque a *cognição própria, interior, da sua verdade*, como faz primordialmente o cristianismo, mais que todas as demais religiões, *precisa pressupor princípios cognitivos segundo os quais a pessoa, por conta própria, possa reconhecer tal religião como verdadeira*. Esses princípios precisam ser princípios *a priori*, que não podem ser fornecidos por experiência alguma, nem pela “história” [grifos nossos] (Otto, 2007, p. 205).

“O ponto crucial”, escreveu Kierkegaard em seu diário em 1º de agosto de 1835,

é encontrar uma verdade que seja a verdade para mim, encontrar a ideia pela qual estou disposto a viver e a morrer [grifo nosso]. De que me serviria descobrir uma suposta verdade objetiva, trabalhar através dos sistemas filosóficos, de modo que eu pudesse, caso indagado, fazer julgamentos críticos sobre eles, e pudesse apontar as falácias de cada sistema? [...] De que me serviria ser capaz de formular o significado do

¹¹⁶ Otto, em *O Sagrado*, é enfático no sentido de mostrar, por exemplo, que “a religião pode gerar moral, mas não se deixa confundir com ela. [...] Ela mantém relações com a ética ou a estética, mas não se confunde com elas” (Pieper, 2018, p. 141).

cristianismo, ser capaz de explicar muitos pontos específicos – se ele não tivesse um significado mais profundo para mim e para minha vida? (Kierkegaard, 1967-1968. Entrada 5100).

Esse registro particularmente famoso de Kierkegaard em que ele trata da *apropriação* de uma *verdade* pela qual esteja disposto a viver e a morrer – “um ato da pessoa como um todo” (Tillich, 1980, p. 7) – reflete uma compreensão já presente em muitos dos escritos do próprio Lutero. Em seu *Comentário da Epístola aos Gálatas*, por exemplo, ao deparar-se com a objeção dos judeus “de que a palavra fé significa ‘verdade’ em Hebraico” e seria, por isso, mal aplicada pelos luteranos, o reformador responde fazendo uma relação entre os conceitos:

A fé não é nada mais do que a verdade do coração, isto é, o pensamento correto a respeito de Deus. Mas apenas a fé pode ter um pensamento correto a respeito de Deus, não a razão. [...] A verdade, pois, é a própria fé que julga corretamente a respeito de Deus, a saber, que Deus não olha para nossas obras e justiça, porque somos imundos, mas quer ter compaixão de nós [...]. Pela minha razão, não posso compreender ou estabelecer com certeza que sou aceito por Deus na graça, por causa de Cristo, mas o *ouço anunciado pelo Evangelho e o apreendo pela fé* [grifos nossos] (Lutero, 2008, p. 231-232).

Nessa citação, o que Lutero chama de ‘pensamento correto a respeito de Deus’, não parece simplesmente equivaler a ‘doutrina pura’. Por certo aquilo que ‘ouço anunciado pelo Evangelho’ abarca a dimensão objetiva, mas ela, por si só não é nada se não for apropriada como ‘verdade do coração’ precisamente porque a razão não pode ter um ‘pensamento correto a respeito de Deus’, senão a *fé*. Não se trata, também de simplesmente ‘dar crédito’ ao que é anunciado no evangelho, mas de uma *apropriação da graça*. Como diz Lutero, “o ouço anunciado pelo Evangelho e o apreendo pela fé” (Lutero, 2008, p. 232). Essa apreensão, como esclarece Tillich, “exige enorme coragem para a aceitação do seguinte paradoxo: ‘o pecador é justificado’, isto é, nossa angústia, culpa e desespero são objetos da aceitação incondicional de Deus” (Tillich, 2009, p. 113-114).

Conhecedor da teologia luterana, Kierkegaard amplia essa relação entre os conceitos de *fé* e de *verdade*. *Verdade religiosa* é, para o teólogo e filósofo, uma “paráfrase da fé” (Kierkegaard, 2013b, p. 215). Trata-se de um tipo de *paixão infinita*, como em Lutero, não provinda meramente de algum conhecimento, erudição ou argumentação lógica – estes fazem parte –, mas que se dá na *subjetividade* do indivíduo que se apropria da mensagem do evangelho com a paixão da interioridade¹¹⁷. Nessa perspectiva pode-se dizer que a *fé* “é justamente a contradição entre paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se eu posso apreender objetivamente Deus, então eu não creio” (Kierkegaard, 2013b, p. 215). Porque, se pudesse compreender objetivamente Deus, o *caráter extático da fé*, como destacado por Tillich, estaria comprometido e o movimento da *fé* seria reduzido a um ato da razão. Por este motivo é fundamental que se observe que a *fé*, como *preocupação incondicional*,

¹¹⁷ Na linguagem religiosa do apóstolo Paulo, isso se dá pela ação do Espírito Santo no íntimo do coração humano (1Coríntios 2). Ou, como sugere Otto, trata-se do “Espírito Santo no coração” (Otto, 2007, p. 144).

engloba os aspectos subjetivo e objetivo do ato de crer: a **fides qua creditur**, isto é, a fé pela qual se crê, e a **fides quae creditur**¹¹⁸, isto é, a fé que é crida [grifos do autor]. [...] Não há dúvida de que esta diferenciação é muito importante, mas não absoluta, pois *nenhum dos dois lados do ato de crer pode persistir por si mesmo* [grifo nosso]. Não existe fé sem conteúdo que a preencha, pois a fé sempre se dirige a algo determinado. Por outro lado é impossível assimilar o conteúdo da fé a não ser por um ato de crer. Não tem sentido falar de coisas divinas se não se está tomado incondicionalmente por elas. Pois aquilo que está expresso no ato de crer não pode ser alcançado senão pelo próprio ato de crer (Tillich, 1980, p. 9).

Em seu tratado *Sobre a Liberdade Cristã* Lutero argumenta que a *persona interior* – livre, regenerada – tem no mais piedoso e elevado conceito aquele em quem crê. A *persona interior* tem aquele em quem crê “em conta de veraz e digno, em quem se deve creditar. Pois não existe honra semelhante ao conceito da veracidade e justiça com que honramos aquele em quem cremos” (Lutero, 2000a, p. 441). Para Lutero, “Este é o culto supremo a Deus: atribuir-lhe a verdade, justiça e tudo que se deve tributar àquele em quem se crê” (Lutero, 2000a, p. 441), pois “a fé faz a verdade e a justiça, devolvendo a Deus o que lhe pertence” (Lutero, 2000a, p. 442)¹¹⁹. “Assim”, prossegue ele,

o primeiro mandamento, que diz: “Adorarás [somente] ao único Deus” é cumprido exclusivamente pela fé. [...] visto que Deus não pode ser adorado a não ser que se lhe tribute a glória da verdade e de toda a bondade, como de fato lhe deve ser tributada; isso, porém, não o fazem as obras, mas somente a *fé do coração*. Pois *não é obrando que glorificamos a Deus e o confessamos veraz, mas crendo*. Por isso somente a fé é a justiça da pessoa cristã e cumprimento de todos os mandamentos. Pois *quem cumpre o primeiro, cumpre com facilidade todos os demais*. [...] Esta é a *fé do coração, cabeça e substância de toda a nossa justiça* [grifos nossos] (Lutero, 2000a, p. 443).

É desse primeiro mandamento também que Paul Tillich desenvolve o conceito da ‘*preocupação última*’, ou, da *fé* como aquilo ‘*que toca incondicionalmente*’. Para ele, “este mandamento proclama inequivocadamente a natureza da fé genuína e a exigência de dedicação total àquilo que perfaz a preocupação última” (Tillich, 1980, p. 6-7)¹²⁰. A *fé*, como *preocupação incondicional* “participa da dinâmica da vida pessoal” (Tillich, 1980, p. 8), é o encontro de uma *preocupação última*, de uma *verdade* que perpassa todos os sentidos do dia a dia funcionando como um centro, um fundamento de sentido. Aquilo

¹¹⁸ “A primeira fórmula é a expressão clássica para o ato subjetivo, proveniente do íntimo da pessoa, ou sua preocupação incondicional. A segunda fórmula é a expressão clássica para aquilo a que se dirige o ato, para o incondicional como tal, expresso em símbolos do divino” (Tillich, 1980, p. 9).

¹¹⁹ Para Lutero, esse teria sido o caso de Abraão cuja fé “lhe foi imputada para justiça, porque por meio dela deu plenamente glória a Deus” (Lutero, 2000a, p. 442).

¹²⁰ Lutero, no *Catecismo Maior*, ao explicar o primeiro mandamento escreveu que, “ter um Deus outra coisa não é senão confiar e crer nele de todo coração. . Repetidas vezes já disse que apenas o confiar e o crer de coração faz tanto Deus como ídolo. Se é verdadeira a fé e a confiança, verdadeiro também é o teu Deus. Inversamente, onde a confiança é falsa e errônea, aí também não está o Deus verdadeiro. Fé e Deus não se podem divorciar. Aquilo, pois, a que prendes o coração e te confias, isso, digo, é propriamente o teu Deus” (Lutero, 2000b, p. 334).

‘*que nos preocupa incondicionalmente*’, funcionando como um centro de sentido, se expande englobando ‘*todos os demais mandamentos*’, ou seja, engloba todas aquelas preocupações que dizem respeito aos relacionamentos humanos e à existência. Nas palavras de Tillich, a *fé* “gira em torno de um problema existencial: em torno da questão de ser ou não-ser” (Tillich, 1980, p. 26).

Dito isso, há que se falar das distorções que deturpam perigosamente o sentido da *fé*. Como a *fé*, entendida como ‘estar tomado por aquilo que toca incondicionalmente’, é um ato central, que abarca a pessoa por inteiro, então, “se acontecer que apenas uma das funções que constituem a pessoa é identificada como *fé*, desfigura-se o sentido da *fé*” (Tillich, 1980, p. 24). Assim, a distorção mais frequente consiste em considerar *fé* como um tipo de ‘conhecimento’ com um grau de certeza menor do que, por exemplo, o conhecimento científico. Uma *fé* assim não pode ser nada mais do que um ‘dar crédito’ por meio da ‘autoridade’ de quem disse, viveu ou escreveu tal ‘conhecimento’. Essa distorção está presente, segundo Tillich, por exemplo, quando se trata de comprovar a autoridade da Bíblia salientando a fidedignidade de seus autores, mas “*fé* é mais do que confiança em autoridades, apesar de a confiança ser um elemento da *fé*” (Tillich, 1980, p. 25). *Fé* e razão não são necessariamente opostos, pois a razão “é uma condição necessária da *fé*, e *fé* é o ato em que a razão irrompe extaticamente para além de si. Essa é a unidade e a diferença entre ambas” (Tillich, 1980, p. 51). Isso é assim porque

A razão humana é finita. [...] Mas a razão não está presa à sua própria finitude; ela a reconhece, e através dessa mesma intuição ela se eleva acima de sua finitude. O homem faz a experiência de que ele faz parte do infinito, o qual por sua vez não é uma parte do homem, nem se encontra em seu poder. O infinito precisa tomar posse dele como aquilo que o toca incondicionalmente. Quando a razão é possuída pelo incondicional, ela é elevada acima de si mesma; mas com isso ela não deixa de ser razão, razão finita. A experiência extática de uma preocupação última não destrói a estrutura da razão. Extase é razão realizada, e não razão quebrada. Razão só chega a ser realizada quando ela é levada para além dos limites de sua finitude e experimenta a presença do sagrado. Sem essa experiência ela se perde a si mesma. Ela é finalmente preenchida de conteúdos irracionais - miticamente falando: demoníacos e por eles destruída (Tillich, 1980, p. 51).

A consequência imediata disso é que, nem a verdade científica, nem a verdade histórica, nem a filosófica podem confirmar ou negar a *verdade da fé*. O inverso também é verdadeiro, ou seja, “a verdade da *fé* não pode nem confirmar nem negar a verdade científica ou a histórica” (Tillich, 1980, p. 59). Nem mesmo a verdade filosófica – embora Igrejas e teologias ao longo da história o tenham reivindicado – depende da *verdade da fé*, e vice-versa. Para Lutero, há uma “razão humana iluminada pela *fé*” (Lutero apud Loewenich, 1988, p. 97). Entretanto, a razão é, segundo ele, essencialmente, ‘obra humana’ e, portanto, incapaz de realizar a obra de justificação própria da *fé*. Por isso, pode-se dizer que, quando a *fé* destrói a razão tornando-se ‘subjetivista’, ou quando a razão, seja ela científica, histórica, filosófica ou *confessional*, destrói a *experiência extática* de uma *preocupação última*, ocorre aquilo que Tillich chama de *demônico*.

O aspecto *demônico* está relacionado com a ideia que Tillich tem de *idolatria* que, por sua vez, é caracterizada pela elevação de um elemento da *finitude* à condição de

poder e sentido *infinito*. “A idolatria nada mais é do que a absolutização dos símbolos do sagrado” (Tillich, 2009, p. 104). Em outras palavras, sempre que “algo essencialmente parcial é elevado à universalidade, e algo essencialmente finito é revestido de significado infinito” (Tillich, 2005, p. 30) a *fé* torna-se *idólatra*. Em *Dinâmica da Fé*, quando Tillich discute a relação da *fé* com o *sagrado*, ele remete à característica de *mysterium tremendum* apresentada por Rudolf Otto. Para este, o *sagrado* pode se manifestar de duas maneiras: de forma criativa e/ou destrutiva. “O sagrado, na medida em que atua demoníaca e por isso destrutivamente em última instância, é idêntico com o objeto da fé idólatra” (Tillich, 1980, p. 15). “Mesmo assim também a fé idólatra ainda é fé. O sagrado permanece sagrado, também em sua forma demoníaca. Aqui se manifesta nitidamente”, prossegue o autor, “o caráter ambíguo da religião e com isso também o perigo da fé. O perigo da fé é a idolatria, e a ambiguidade do sagrado resulta de sua possibilidade demoníaca” (Tillich, 1980, p. 15).

Utilizando-nos de uma linguagem teológica, poderíamos dizer, com Hulme (1981), que

quando separamos a Palavra do Espírito, a santidade resultante é como a do sábio profissional. Os mais ‘santos’ são os mais eruditos. Como os escribas da época de Jesus, eles são como advogados constitucionais que agem de acordo com a regra - quer seja essa regra a Bíblia ou o seu próprio sistema teológico. Os papas da Idade Média, por exemplo, eram mais advogados que teólogos escribas medievais da lei canônica. *Religião, nestes casos, é reduzida a conhecimento religioso. Mas o conhecimento religioso sem o Espírito é simplesmente um tipo de disciplina acadêmica entre outras. [...] O livro pode ser dominado, mas não o Espírito. Ser erudito não é sempre a mesma coisa que comunicar a Palavra - para o que é exigido mais do que conceitos intelectuais. Por outro lado, quando separamos o Espírito da Palavra, ficamos com a santidade do místico profissional. Os mais ‘santos’ são aqueles com poderes de contemplação mais acuradamente desenvolvidos. Religião é reduzida a experiência religiosa. Mas experiência religiosa sem a Palavra facilmente se degenera em capacidade contemplativa natural dos seres humanos em monologar consigo mesmos. Assim como alguém pode perder a Palavra através da objetivação da religião como conhecimento religioso, da mesma forma pode perder o Espírito através da subjetivação da religião como experiência religiosa [grifos nossos]* (HULME, 1981, p. 122).

Enfim, “nossa preocupação última – aquilo que nos toca incondicionalmente – pode nos destruir assim como também nos pode curar. Mas sem uma preocupação última não podemos viver” (Tillich, 1980, p. 15). Assim, a aceitação da *radicalidade do paradoxo do eterno no tempo* é, ao nosso ver, mais um rudimento importante para que o indivíduo, e com ele todo o *sistema religioso*, afaste o perigo – ou ao menos dificulte – qualquer forma de manifestação destrutiva da *fé*.

3.2.4 A aceitação da *radicalidade do paradoxo*

Há dois critérios que, conforme Tillich, decidem sobre a verdade de um *símbolo de fé*. O primeiro deles é que “fé tem verdade na medida em que ela exprime

adequadamente uma preocupação incondicional” (Tillich, 1980, p. 63). Isso ocorre, segundo ele, quando “o poder do incondicional nela surge de tal maneira que provoca no homem uma resposta, ação e comunhão” (Tillich, 1980, p. 63).

Símbolos¹²¹ capazes de causar semelhantes efeitos estão vivos. Mas a vida dos símbolos é limitada; a relação do homem com o incondicional está sujeita a transformações. Conteúdos de preocupação última desaparecem ou são substituídos por outros. Às vezes acontece que a encarnação do divino num determinado personagem a uma certa altura da história não desperta mais aquele eco no homem; ela não é mais um símbolo de validade universal e perde o poder de conclamar à ação (Tillich, 1980, p. 63).

Como “todo tipo de fé tem a tendência de elevar seus símbolos concretos à validade absoluta”, o segundo critério que decide sobre a *verdade* de um *símbolo de fé* é, “que ele contenha em si um *elemento de auto-crítica*. O *símbolo de fé* que mais se aproxima da verdade é aquele que exprime não apenas o incondicional, mas ao mesmo tempo a sua própria falta de incondicionalidade” (Tillich, 1980, p. 64).

A religião cristã possui esse símbolo que se encaixa nesses dois critérios. Ele se expressa na *cruz do Cristo*. Para Tillich, Jesus não seria ‘o Cristo’ sem seu sacrifício e, por isso, uma aceitação de Jesus como ‘o Cristo’ que não abarque a ‘loucura’ e o ‘escândalo’ da cruz (Gálatas 5.11; 1 Coríntios 1.23) seria, em última análise, uma forma de idolatria. A *preocupação última* do cristão não é simplesmente Jesus enquanto sujeito histórico, a apreciação ou exatidão sistemática de seus ensinamentos, mas ‘o Cristo no Jesus crucificado’. A cruz é, assim, o símbolo maior da *verdade incondicional* da fé cristã – é nela que o objeto da fé cristã se revela como *incondicional* e, ao mesmo tempo, apresenta o elemento da *auto-crítica*. Paul Tillich lembra, como exemplo, que foi orientado por esse critério que o protestantismo se voltou contra a igreja romana. “Não foram tanto as doutrinas que cindiram as igrejas na época da Reforma, mas sim a redescoberta do princípio básico de que nenhuma igreja tem o direito de se colocar no lugar do incondicional” (Tillich, 1980, p. 65). Para Tillich, o *elemento de auto-crítica* – que equivale ao *princípio protestante* – precisa estar, sempre de novo, posto e “toda verdade de uma igreja” precisa ser “julgada a partir do incondicional”. Naturalmente, prossegue ele, “aquilo que vale para a igreja também vale para a Bíblia” (Tillich, 1980, p. 65) e para todos os símbolos da fé.

O cristianismo proclamou o Cristo como a *verdade eterna*, que *veio a ser* no tempo sujeitando-se à *cruz*. Ele “se proclamou como o paradoxo e exigiu a interioridade da fé em relação ao que é um escândalo para os judeus, e para os gregos uma tolice – e

¹²¹ Existe uma diferença fundamental entre *sinais* e *símbolos* no pensamento de Paul Tillich. A semelhança entre ambos é que indicam alguma coisa fora deles. Porém, os *sinais não participam* na realidade e no poder daquilo que indica, já os *símbolos participam*. Exemplo de *sinais* seriam as letras do alfabeto que não participam daquilo que indicam podendo ser usadas, inclusive para indicar coisas opostas. Exemplos de *símbolos* seriam as bandeiras, que participam no poder da nação a que pertencem e simbolizam. No contexto religioso os símbolos são essenciais, pois expressam o que não poderia ser observado ou representado de outras formas. Símbolos, por isso, não podem ser facilmente substituídos. No caso do cristianismo, símbolos como a *Cruz*, o *Batismo* ou *Santa Ceia*, revelam níveis de realidade que, no contexto, expressam relações, crenças e realidades impossíveis de serem reveladas de outra forma. São os símbolos religiosos que estabelecem relações, vínculos ou intermediações entre *temporalidade* e *eternidade*.

para o entendimento o que há de absurdo” (Kierkegaard, 2013b, p. 224). Como a pura razão não tem a capacidade de conformar-se com o caráter *paradoxal* do agir divino, a ideia de *escândalo* se encontra no centro da *teologia da cruz* conforme exposta por Lutero. Para o reformador, a sabedoria humana, por si mesma, se irrita e se escandaliza da *cruz*. O ‘senso natural’ a contesta por não ver nela nada, a não ser vergonha e humilhação. Por isso, no momento em que a proclamação eclesial deixa de ser essa ‘pedra de tropeço’ para o povo, ela, na realidade, traiu o evangelho (Loewenich, 1988). Eliminar a possibilidade de escândalo, afirma *Anticlímacus*, é o mesmo que eliminar o próprio Cristo (Kierkegaard, 1991). Nesse sentido, a própria *Apologia da Confissão* argumenta, citando Agostinho, que, pelas obras da razão ou pela “justiça da razão” que não aceita a radicalidade do paradoxo, “o escândalo da cruz está esvaziado” (Livro de Concórdia, 1997, p. 114).

Kierkegaard, em *As obras do amor*, observa que,

quando o cristianismo veio ao mundo, não precisava (embora o tenha feito) chamar expressamente a atenção para o fato de ser ele um escândalo, pois isso aliás bem facilmente descobriu o mundo, que se escandalizou dele. Mas agora, agora, quando o mundo se tornou cristão, agora o cristianismo tem de, antes de mais nada, prestar atenção expressamente ao escândalo [...] Não é de admirar então que o cristianismo e sua felicidade e suas tarefas não consigam mais satisfazer ‘os cristãos’ – afinal, já não conseguem nem mesmo se escandalizar dele! [...] Mas agora, agora que o cristianismo ao longo dos séculos viveu em amplas relações com a razão humana, agora, quando um cristianismo decaído – tal como aqueles anjos decaídos, que se casaram com mulheres terrenas – casou-se com a razão humana, agora que o cristianismo e a razão vêm se tuteando: agora o cristianismo tem de, antes de mais nada, prestar atenção ao conflito. [...] *Somente a possibilidade de escândalo (antídoto contra o narcótico da Apologética) é capaz de despertar o adormecido [grifo nosso], capaz de chamar de volta o enfeitiçado, de modo que o cristianismo volte a ser ele mesmo* (Kierkegaard, 2013a, p. 230-231).

O ‘tutear’, ou, o ‘casamento’ do cristianismo com a razão humana a que o filósofo se refere diz respeito àquilo que a especulação faz com as *verdades da fé*. Ela aceita o paradoxo, porém não se detém nele. Busca decifrá-lo, tornando-o acessível ao pensamento; *explicando-o*. Kierkegaard se pergunta, então, o que significa ‘explicar’ alguma coisa? Seria demonstrar que aquilo que se apresenta obscuro ‘não é essa’, mas ‘outra coisa’? ‘Explicar’ significaria ‘superar o paradoxo’? Se explicar for mostrar que o obscuro ou paradoxal é outra coisa que não aquilo que aparenta, então isso não será uma explicação, mas uma retificação. E retificação, em última análise, não explica, mas elimina o paradoxo. Nesse caso, o símbolo é substituído pela explicação. O ‘Cristo para ti e para mim’ dá lugar ao Cristo da explicação ‘reta e precisa’. Da mesma forma, se ‘explicar’ for superar, então o paradoxo também é eliminado, pois, ao explicá-lo não se está assumindo que o cristianismo seja, em si a verdade, mas que “é a compreensão do cristianismo pelo especulante que constitui a verdade do cristianismo” (Kierkegaard, 2013b, p. 235)¹²².

¹²² Martinho Lutero ao tratar sobre os “cerimonialistas pertinazes e endurecidos que [...] se jactam de suas cerimônias como se fossem justificações” recomenda ser preciso “escandaliza-los violentamente,

Uma das garantias, possivelmente a única, que daria crédito objetivo às *verdades da fé* cristã, é o *princípio da inspiração*. Dele, entre outros, flui o dogma da *inerrância bíblica* que, tomado como critério, ‘dá crédito’ objetivo às *verdades da fé* pela invocação da autoridade do texto inspirado. Porém, como observa Kierkegaard, o critério da *inspiração* também é, por mais que se queira provar o contrário, “um objeto só para a fé” (Kierkegaard, 2013b, p. 30). Por isso, se a especulação acredita proporcionar uma *segurança* que a subjetividade da fé não tem, uma das características mais marcantes da *fé* consiste justamente em crer ‘por força do absurdo’, naquilo que, para a razão permanece *loucura e escândalo*¹²³.

“Certeza da fé”, afirma Tillich, “não é a certeza condicionada de um juízo teórico” (Tillich, 1980, p. 27). É nesse ponto nevrálgico que Kierkegaard inicia todo o debate filosófico desenvolvido em *Migalhas Filosóficas* e, depois, no *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* – duas de suas obras mais importantes. A questão debatida em *Migalhas Filosóficas* é: *Como algo histórico pode ser decisivo para a felicidade eterna? Ou: Seria possível construir uma verdade eterna sobre um conhecimento histórico?* O filósofo debate o tema a partir de duas premissas propostas pelo alemão Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). No texto, intitulado *Sobre a demonstração do espírito e do poder*¹²⁴, Lessing afirma que *verdades históricas*, ou *contingentes*, “nunca podem se tornar uma demonstração de verdades racionais eternas”, e que “a transição, pela qual se quer construir sobre uma informação histórica uma verdade eterna, é um salto” (Kierkegaard, 2013b, p. 97). O “fosso largo e feio” que Lessing confessa não poder ultrapassar “por mais que, frequentemente e seriamente [...] tenha tentado o salto” (apud Kierkegaard, 2013b, p. 102), é uma referência, primeiro, à separação temporal – passado e presente –, e ao distanciamento entre as formulações sistemáticas do passado e a vivência dessas verdades na contemporaneidade.

Mas, o que faz a religião a não ser, a partir de relatos históricos ou verdades contingentes, fundamentar verdades de caráter absoluto? Tomando o caso do cristianismo lembramos que ele oferece uma felicidade eterna e coloca a resolução a respeito dela no âmbito histórico. Os evangelhos, em princípio, são relatos contingentes

para que com esta ímpia opinião não arraste muitos consigo” (Lutero, 2000a, p. 458). Kierkegaard, por sua vez, usa o recurso da ironia. Para ilustrar como a *verdade* do cristianismo não carece de especulação, ele se coloca no lugar dela como quem tenta se justificar: “O início da explicação e seu acabamento estão comigo, e é por essa explicação que a verdade eterna esperava; pois é corretíssimo que ela entrou no tempo, mas a primeira edição foi apenas uma tentativa imperfeita. A verdade eterna entrou no mundo, porque precisava de uma explicação, e a esperava de uma discussão que ela proporcionaria. Do mesmo modo, um professor publica os traços fundamentais de um sistema, calculando que a obra escrita, ao ser resenhada e debatida, tomará, mais cedo ou mais tarde, uma forma nova e totalmente revista. Somente esta segunda edição, que esperou pelo conselho e pelo julgamento dos especialistas, é a verdade, e assim só a especulação é a verdadeira e única edição satisfatória da verdade provisional do cristianismo” (Kierkegaard, 2013b, p. 228).

¹²³ Hermann Sasse, teólogo luterano ortodoxo do século 19, usa a ideia de escândalo, por exemplo, para tratar da questão envolvendo a presença real de Cristo na Eucaristia. Em *Isto é meu corpo* ele argumenta que, ou Jesus queria dizer o que disse, ou então propôs um enigma que até hoje ninguém conseguiu resolver. Para Sasse, a doutrina luterana da presença real é o maior dos escândalos para a razão humana (Sasse, 2003).

¹²⁴ O título original é *Über den Beweis des Geistes um der Kraft*. O texto faz referência a uma citação do apóstolo Paulo; “A minha palavra e a minha pregação não consistiram em linguagem persuasiva de sabedoria, mas em demonstração do Espírito e de poder, para que a fé que vocês têm não se apoiasse em sabedoria humana, mas no poder de Deus” (Bíblia, 2017, 1 Coríntios 2.4-5).

que fundamentam todo um corpo de doutrinas e ideias transcendentais¹²⁵. Para Kierkegaard, esse é o *paradoxo* do cristianismo: “em continuamente fazer uso do tempo e do histórico em relação ao eterno” (Kierkegaard, 2013b, p. 99) – “Porque há um só Deus e um só Mediador entre Deus e a humanidade, *Cristo Jesus, homem*” (1 Timóteo 2.5). Esse *paradoxo* é o “ponto capital” (Kierkegaard, 2011, p. 139-140) do cristianismo: o *eterno no tempo*; o *Kairós* no *Chronos* – a *síntese* entre *finitude* e *infinitude*. Mas como a razão humana não tem condições de transpor esse ‘fosso’ sem *superá-lo* ou *retificá-lo*, eliminando assim o *paradoxo*, ele só pode ser ultrapassado por meio de um ‘salto’: o *salto da fé*. O *salto*, por isso,

torna-se decisivo para o *crístico*¹²⁶, e para toda e qualquer categoria dogmática, o que não pode ser alcançado pela intuição intelectual de Schelling, tampouco pelo que Hegel [...] quer colocar em seu lugar, o método, porque o salto é justamente o protesto mais decisivo contra o andamento inverso do método (Kierkegaard, 2013b, p. 109).

A distância ontológica – o *fosso* entre o *temporal* e o *eterno* – é que inviabiliza a categorização do *paradoxo* em um sistema lógico racional. O que torna Cristo objeto de fé não é, nem sua categorização em um sistema lógico racional, nem as provas de que ele existiu; que andou pela terra; a descrição reta e precisa seus atributos, etc. Para Kierkegaard, o sujeito que se fiasse nessas provas, embora pretendesse “elaborar um relatório circunstanciado, que coincidisse letra por letra e minuto a minuto – estaria então, sem dúvida nenhuma, iludido” (Kierkegaard, 2011, p. 127). Isso porque não é o ato de acreditar na veracidade da narrativa, na descrição metafísica ou na prova científica que se constituem na *verdade da fé*. Se assim fosse, “aquela paixão que é tão intensa quanto a fé, teria sido dirigida para o meramente histórico” que é sempre apenas *aproximação*, ou seja, a pessoa estaria bem servida com a confiabilidade do relato histórico, “mas de resto não” (Kierkegaard, 2011, p. 127).

Em termos práticos: a fé está relacionada com Cristo, portanto, não com algo que faz parte da experiência objetiva. Na medida em que Cristo, como fato histórico, está ao alcance da experiência objetiva, ele é objeto da “fé histórica”. O que, porém, importa é a “fé especial”. É nela que Cristo está presente, não na fé histórica. Estar relacionado com Cristo significa estar desligado de toda experiência objetiva (Lutero apud Loewenich, 1988, p. 103).

Em outras palavras, o “fato absoluto é um fato histórico e, como tal, objeto da fé. Daí que seu aspecto histórico deva ser acentuado, decerto, mas não de maneira que se torne absolutamente decisivo para os indivíduos” (Kierkegaard, 2011, p. 135). O famoso comentário de Lutero a respeito da função das *letras* das Escrituras Sagradas, expressa, de uma forma poética, essa mesma concepção:

¹²⁵ “Como se sabe, o cristianismo é, com efeito, o único fenômeno histórico que, apesar de histórico, melhor dito, precisamente por causa do histórico, pretendeu ser para o indivíduo o ponto de partida de sua consciência eterna, pretendeu interessar-lhe de uma outra maneira que não a meramente histórica, pretendeu fundamentar-lhe a sua salvação em sua relação a algo histórico” (Kierkegaard, 2011, p. 147).

¹²⁶ O *crístico* é uma categoria que Kierkegaard usa em contraposição a *cristandade*. Esta última diz respeito ao cristianismo institucionalizado de seu tempo que, segundo ele, havia se desviado da ‘essência cristã’ – *crístico*.

Aqui encontrarás as fraldas e as manjedouras em que Cristo jaz deitado, lugar que também o anjo indica aos pastores. As fraldas são simples e ínfimas, mas é precioso o tesouro que nelas se encontra: Cristo (Lutero, 2003, p. 22).

O tesouro, ou seja, a mensagem de que “Jesus Cristo, o Filho de Deus, sofreu e morreu por mim, a fim de me livrar do pecado e da morte” (Lutero, 2008, p.105), ao ser *apropriado* pelo indivíduo, como *verdade do coração*, é capaz de lhe conferir um *sentido existencial*. É precisamente por isso que, em seu comentário de Gálatas, Lutero aconselha a seus leitores: “Abraça-o, apegate a ele de todo o coração e liberta-te de toda a especulação a respeito da majestade divina, pois quem perscruta a majestade de Deus, será consumido por sua glória”, e, por fim, *confessa*: “Eu sei de experiência própria o que digo” (Lutero, 2008, p.51).

3.2.5 A relação com a verdade e sua comunicação como obra de arte

Em *Prática do Cristianismo* (1850), por meio de um pseudônimo assumidamente cristão chamado Anticlimacus, Kierkegaard argumenta que o cristianismo deve ser compreendido a partir do Cristo como *verdade encarnada*. Para *Anticlimacus*, quando Jesus afirma ser ele a *verdade* – p. ex. João 8.32; 14.6 –, não estaria se referindo a uma soma de declarações acerca de sua pessoa, mas isso sim, de que nele, ou seja, em Cristo, a *verdade* corresponderia a um *caminho*, a uma *vida*¹²⁷.

quando a verdade é o caminho, sendo a verdade uma vida – e esta é realmente a maneira como Cristo fala de si mesmo: Eu sou a Verdade e o Caminho e a Vida – então nenhuma diferença essencial é concebível entre um predecessor e um sucessor. A mudança, afinal, se consistiu no encurtamento do caminho, o que só foi possível porque o caminho não era essencialmente sinônimo da verdade. Mas quando a própria verdade é o caminho, então o caminho não pode ser encurtado ou ser desviado, a menos que a verdade seja distorcida ou ele caia fora” (Kierkegaard, 1991, p. 266).

Para *Anticlimacus*, quando a *verdade* do cristianismo é transformada em *conhecimento objetivo*, ocorre a supressão do próprio caminho e o indivíduo acredita poder iniciar sua caminhada cristã em uma posição mais avançada que seu predecessores. Sobre tal atitude, Johannes de Silentio em *Temor e Tremor*, já ironizava dizendo que,

Se alguém que quisesse aprender a dançar afirmasse: ora há séculos que uma geração atrás de outra aprende posições, é chegada a hora de eu tirar proveito dessa vantagem e, sem mais delongas, começar pela contradança francesa – decerto que se ririam dele um pouco; mas no mundo do espírito,

¹²⁷ Em *Prática do Cristianismo* há uma abordagem do episódio em que Pilatos pergunta a Jesus; *Que é a verdade?* O ‘ponto chave’ na interpretação que Anticlimacus faz do encontro entre os personagens é que Jesus não teria respondido à questão porque teria sido feita de forma inadequada, já que Cristo era *a verdade em pessoa*. Assim, a confusão na pergunta de Pilatos teria sido causada porque Pilatos não fora capaz de perceber que a verdade se revelava na vida daquele a quem a pergunta foi dirigida.

acha-se isto extremamente plausível (Kierkegaard, 2009, p. 102).

Mas “Cristo era a verdade, era o caminho, ou era o caminho no sentido de que a verdade é o caminho” (Kierkegaard, 1991, p. 269) – trata-se de uma *relação*, uma *vida*. Por isso, argumenta *Anticlímacus*, ainda que o caminho tenha sido percorrido por trinta gerações, ele não é alterado em nada para a geração seguinte. E cada indivíduo deve começar sua caminhada do início (Kierkegaard, 1991), pois a subjetividade religiosa tem “a peculiar característica de o caminho nascer para o indivíduo e fechar-se atrás dele” (Kierkegaard, 2013b, p. 69). Por isso, qualquer especulação que esvazie o paradoxal do cristianismo constitui-se em ‘atalho’ que, afinal, faz com que ‘ele caia fora’ do caminho.

Quando se compreende a *verdade religiosa* como *verdade objetiva* e o *paradoxo* é eliminado ou superado pela *explicação*, essa *relação* com a *verdade* fica comprometida. Contradições performativas aparecem e a Bíblia passa a ser usada mais para comprovar a objetividade da *verdade sistematizada* do que, por exemplo, as *confissões* serem apresentadas como testemunho da fé bíblica – como testemunho de uma *relação* com aquilo que é explicado.

Se a especulação está certa, é uma outra questão; aqui se pergunta apenas *como sua explicação do cristianismo se relaciona com o cristianismo que ela explica*. E como deveriam eles se relacionar? A especulação é objetiva, e, objetivamente, não há nenhuma verdade para um existente, mas apenas uma *aproximação*, já que, *pelo existir, ele está impedido de se tornar inteiramente objetivo*. O cristianismo, ao contrário, é subjetivo; *a interioridade da fé no crente é a eterna decisão da verdade*. E objetivamente não há nenhuma verdade, pois o saber objetivo da verdade, ou das verdades, do cristianismo é, justamente, *inverdade; saber recitar de cor uma confissão de fé é paganismo, pois o cristianismo é a interioridade* [grifos nossos] (Kierkegaard, 2013b, p. 235).

Se “pelo existir” o indivíduo “está impedido de se tornar inteiramente objetivo”, uma postura objetivadora dificilmente produzirá outro resultado que não a *fossilização da fé*: Os ‘credos’ se tornam cada vez mais extensos de forma que, nem mesmo 1.391 páginas seriam capazes de refutar todos os erros antes de confessar a ‘fé verdadeira’; hinos tornam-se verdadeiros ‘tratados teológicos’ cujas letras ‘retas e precisas’ têm pouca ou nenhuma abertura para a variação criativa e/ou para expressão de sentimentos e, quando esse ‘desvio’ ocorre, rotula-se de ‘emocionalismo’; as orações pré-elaboradas tornam-se ‘extensões’ ou ‘resumos’ dos sermões passando a ditar à divindade quais são seus atributos e sua forma de agir antes de se lhe apresentar as súplicas e/ou louvores; o ‘medo de dizer algo fora dos rigores ortodoxos’ empata o testemunho e a evangelização ao atribuir aos pastores ‘especialistas no sagrado’ essa tarefa uma vez que o membro ‘leigo’ não possui o ‘conhecimento’ necessário; apela-se para uma ‘era dourada’ em que a ‘bússola dogmática’, supostamente, apontava para um ‘norte magnético invariável’; busca-se o refúgio, ‘um sopro de vida’ e/ou ‘uma onda de espiritualidade devotada’ nas estruturas eclesiais e rituais da ‘divina liturgia’ para que o povo seja ‘ensinado a experimentar a missa cristã’ tradicional como um ‘encontro salvador da alma com Deus’; ao se realizarem diagnósticos a respeito da ‘apatia espiritual’ conclui-se que o problema seria a falta de ‘conhecimento’ propondo, como solução, a necessidade de um ‘mutirão pela doutrina’; etc, etc. Em poucas palavras, a

confissão pessoal, a resposta de fé como verdade do coração à pergunta do Cristo dirigida aos seus discípulos: “E vocês? O que dizem que eu sou?” (Bíblia, 2017, Mateus 16.15) acaba *engessada* por estar aprisionada e por ser ‘eternamente’ cativa da ‘correta’ compreensão racional da divindade como defendida pela igreja institucionalizada.

Uma *fé engessada* não difere muito daquela *foi du charbonnier* [“fé do carvoeiro”] que, ao ser perguntado sobre sua crença, teria afirmado ser ‘a mesma fé da Igreja’. Ao limitar-se a repetir formulações de outros, esta fé em ‘segunda mão’, assemelha-se, ainda, ao caso do camponês bêbado que, segundo Kierkegaard, não podia reconhecer as próprias pernas por estar vestindo calças novas. Isso ocorre sempre que *confessar a fé* se torna dependente de uma compreensão racional da divindade ou quando não se reconhece o evangelho em outra terminologia que não formulações tradicionais do *sistema religioso*. Nesse caso aquela *contradição performativa* apontada por Luhmann aparece: “reflete-se mais sobre comunicação que sobre a certeza da fé” (Luhmann, 2007, p. 237).

“Recitar de cor uma confissão de fé é paganismo, pois o cristianismo é a interioridade” (Kierkegaard, 2013b, p. 235). *Paganismo*, grosso modo, equivale, aqui, ao que Tillich chama de *idolatria*¹²⁸. A crítica de Kierkegaard é que, na recitação pura e simples de formulações objetivas, a abertura para o futuro, para a imaginação, para a criatividade dinâmica e a vivência da fé fica comprometida. Se “pelo existir, ele [o sujeito religioso] está impedido de se tornar inteiramente objetivo” (Kierkegaard, 2013b, p. 235), então há que se enfatizar – na proclamação e na vivência da comunhão – a *subjetividade*, a necessidade de *apropriação* íntima e pessoal – a *relação* – do sujeito com o cristianismo por ele professado. Afirmar que “a interioridade da fé no crente é a eterna decisão da verdade” (Kierkegaard, 2013b, p. 235), por isso, não significa a abolição completa dos fatos objetivos da religião e/ou da fé. Quando a fé é entendida como o ‘estar possuído pelo que toca incondicionalmente’ funcionando como um centro de sentido, a ‘interioridade da fé’ como ‘eterna decisão da verdade’ consiste no sempre renovado reconhecimento e experimentação dessa *verdade no existir*.

Tendo sido confiada a um *corpo* – a igreja que, para Lutero, são ‘as ovelhas que ouvem a voz do bom pastor’¹²⁹ –, a *verdade religiosa* do cristianismo – Cristo, *verdade* que corresponde a um *caminho*, a uma *vida* (Bíblia, 2017, João 14.6) – precisa ser ‘percebida’ “de modo existencial”, reconhecida e ‘saboreada’ “através da experiência e da vivência” (Lutero, 2003, p. 476). Trata-se de o indivíduo religioso ‘sentir a força do pecado e o poder da graça’¹³⁰ com todas as suas implicações na vida. Como poetisa

¹²⁸ Vale lembrar aqui, mais uma vez, que o *demônico* e a ideia que Tillich tem de *idolatria* caracterizam-se pela elevação de um elemento da *finitude* à condição de poder e sentido *infinito*. “A idolatria nada mais é do que a absolutização dos símbolos do sagrado” (Tillich, 2009, p. 104). Em outras palavras, sempre que “algo essencialmente parcial é elevado à universalidade, e algo essencialmente finito é revestido de significado infinito” (Tillich, 2005, p. 30) a *fé* torna-se idolatria.

¹²⁹ Não encontramos uma referência precisa para essa frase atribuída a Lutero. No entanto, a ideia de que a Igreja é a comunhão de todos aqueles que ouvem a Palavra de Deus está presente, por exemplo, na explicação do Terceiro Artigo do Credo Apostólico contido no Catecismo Maior: “Eu também sou parte dessa congregação [...]. Pelo Espírito a ela fui levado e incorporado através do fato de haver ouvido e ainda ouvir a Palavra de Deus, que é o princípio para nela se estar” (Lutero, 2000b, p. 397). Essa mesma ideia é defendida em seu texto *Von dem Papsttum zu Rom* (Sobre o Papado de Roma) – uma resposta de Lutero ao ataque do franciscano Augustin von Alveld, em Leipzig em junho de 1520 – e em *Dos Concílios da Igreja* escrito em 1539.

¹³⁰ “A Bíblia coloca um espelho diante do homem possibilitando-lhe reconhecer quem realmente é.

Rubem Alves, “Deus não é um objeto de pensamento. É objeto de degustação. Provai e vede que Deus tem gosto bom” (Alves, 2015, p. 81).

“Onde quer que o subjetivo seja importante no conhecimento, e então a apropriação seja o principal, a comunicação é uma obra de arte [...]” (Kierkegaard, 2013b, p. 81). Disso decorre que a *verdade religiosa* do cristianismo é comunicada de forma indireta, na existência, na *relação* do sujeito com a *verdade*. A *obra de arte* consiste em um testemunho por e para o indivíduo livre em seu existir. Nesse sentido, as palavras, como na poesia e nas artes de forma geral, são livres das amarras de um sentido único, dado e objetivo – dogmático. Se na religião fundamentalista¹³¹ as palavras “não tem reticências nem pontos de interrogação”, mas apenas “pontos finais e pontos de exclamação” (Alves, 2015, p. 146), o *poético/artístico*, a *obra de arte*, na comunicação direta, fica comprometida pois “os poemas vivem dos silêncios que há nos interstícios das palavras” (Alves, 2015, p. 146).

Na *teopoética* de Rubem Alves, a religião estaria justamente nesse âmbito da *poesia* em sua *primeira fase* de linguagem – a fase *metafórica* – onde ainda não há aquela ‘abstração conceitual’ característica da *segunda fase*. Na fase *metafórica* a palavra se apresenta de forma livre, polissêmica, polifônica, incapaz de ficar aprisionada nas amarras de um único sentido (Golin, 2017). E uma das riquezas da linguagem poética é que ela pode produzir *epifanias* nas quais o passado se torna presente. Exemplo disso é o ritual religioso da *Eucaristia* onde a *presença real* é compreendida¹³². “O potencial dessa linguagem metafórica é que ela não remete para além dela, mas é concreta” (Golin, 2017, p. 249). Assim, o pão e o vinho não são ‘meros sinais’, mas ‘símbolos’ que participam da realidade a que eles indicam. Eles “são, *realmente*, corpo e o sangue. Pão é corpo e vinho é sangue” (Golin, 2017, p. 249). Aqui a *radicalidade do paradoxo* é assumida com todas as suas implicações. Esse é justamente o potencial da linguagem na *teopoética*, ou seja, no caso da Santa Ceia, no ato da comunhão, na cultura de presença, não se distinguem os tempos; “Passado, presente e futuro se tornavam todos em um só” (Golin, 2017, p. 249).

As artes em geral têm o mérito de permitir e/ou de manter esse ‘potencial’ afetivo, humanizante e existencial que a razão pura e/ou a artificialidade sistemática não são capazes de manter. Passado, presente e futuro; *finitude* e *infinitude*; *temporalidade* e *eternidade*; *sensorial* e *espiritual*; *estético* e *ético-religioso*; *sagrado* e

Através dos dogmas, o homem suprime o espelho e, em seu lugar, desenha ele próprio um retrato que pode ser observado de um ponto de vista neutro ou até mesmo ser ignorado. A Bíblia está orientada para a subjetividade, enquanto que o dogma aspira por objetividade” (Lohse, 1981, p.10).

¹³¹ “A teologia protestante nasceu quando o *poder mágico-poético da Palavra* foi redescoberto e democratizado. Cada indivíduo deveria ler as escrituras da mesma forma como se lê um poema, na solidão, sem vozes intermediárias de interpretação. (...) Mas logo as exigências do poder perceberam que a liberdade do Vento é perigosa, porque ele sopra onde quer e não onde nós queremos. (...) *imagens se transformaram em dogmas, metáforas tomaram a forma de doutrinas, a poesia foi reescrita como “confissões”*. (...) Em oposição à liberdade selvagem da palavra poética, o protestantismo inaugurou um programa hermenêutico que tem por objetivo *preencher todos os espaços vazios [lacunas]* onde a voz do Estranho pode ser ouvida. (...) O que está em jogo é a ‘redução do sentido a um único sentido’, *a transformação da poesia em prosa: essa é a gênese da teologia científica*. Uma vez terminado o trabalho, uma vez preenchidos todos os vazios com o conhecimento, descobrimos que *a Palavra perdeu seu poder* para ressuscitar os mortos [grifos fo autor]” (Alves, 2003, pp. 134-135).

¹³² Embora, na teologia *missouri-ielbiana* isso se dê por uma questão de ‘exatidão exegética’, e não por uma ‘compreensão metafórica’, pão e o vinho não são ‘meros símbolos’, mas permanecem, *realmente*, o *corpo* e *sangue* do Cristo.

profano fundem-se numa experiência de completude, de *incondicionalidade*. Na experiência sensorial e religiosa descrita no conto de Isak Dinensen, *A Festa de Babette*¹³³, por exemplo, um jantar preparado pela protagonista se transformou em “um caso de amor de categoria nobre” em que não se fazia mais “distinção entre o apetite e a saciedade do corpo e do espírito!” (Dinensen, 1958, s/p). A experiência provocou na personagem Philippa a nítida sensação de que, naquela noite, ‘as estrelas estavam mais próximas’. Ao nos permitirmos ‘saborear’ a *verdade religiosa* como aqueles aldeões d’*A Festa de Babette*, quem sabe a linguagem poética nos leve a responder, com a personagem Martine, que, ‘talvez elas [as estrelas] se aproximem um pouco mais todas as noites’ (Dinensen, 1958, s/p).

3.2.6 A lei da existência na relação de amor para com o eterno

A paradoxal *verdade religiosa* tomada pelo cristianismo é a de um Deus que se insere literalmente na vida humana proporcionando-lhe *sentido existencial* – “conhecerão a verdade, e a verdade os libertará” (Bíblia, 2017, João 8.32). Essa *verdade* que *liberta* é compreendida como a própria pessoa do Cristo e sua obra, o *eterno* no *tempo*. Cristo como a *verdade* deve ser, segundo Kierkegaard, compreendido “não [como] uma soma de declarações, não uma definição etc., mas uma vida” (Kierkegaard, 1991, p. 264). Kierkegaard descreve a união paradoxal de *eternidade* e *temporalidade* na figura do mestre divino. Essa união se dá essencialmente pelo *amor*, “pois o que vincula o temporal e a eternidade, o que é, senão o amor, que justamente por isso existe antes de tudo, e permanece depois que tudo acabou?” (Kierkegaard, 2013a, p.20). Para o autor, o amor cristão, *incondicional*, na realidade não procede do indivíduo, mas de Deus¹³⁴. Cristo é entendido como a fonte oculta e inesgotável do verdadeiro e pleno *amor* que é anterior à *fé* e à *esperança* e subsiste mesmo quando estas perdem sua razão de ser. O *amor*, por isso, é o maior de todos os dons porque abarca a *fé* e a *esperança* encarregando-se de suas obras (Kierkegaard, 2013a). E é justamente porque o amor permanece depois que tudo acaba, que ele é o vínculo entre *eternidade* e *temporalidade* (Kierkegaard, 2013a, p. 20).

Mas a questão é: Existe algo como amor sem fé? Certamente que há amor sem a aceitação de certas doutrinas. Sim, a história demonstra que os mais terríveis crimes contra o amor foram cometidos em nome de dogmas fanaticamente defendidos. *Fé como uma série de doutrinas apaixonadamente defendidas não gera amor. Mas fé como aquilo que nos toca incondicionalmente inclui o amor* [grifo nosso], isto é, o desejo e a aspiração pela reunião do separado, seja entre Deus e Homem, seja entre duas pessoas (Tillich, 1980, p. 73-74).

¹³³ Para maiores detalhes veja o artigo *Religião e Cinema: Sobrevoos sobre ‘A Festa de Babette’* (Figur, 2016).

¹³⁴ O apóstolo Paulo, ao escrever aos coríntios, em sua primeira carta afirmou; “Portanto, agora existem estas três coisas: a fé, a esperança e o amor. Porém a maior delas é o amor” (Bíblia, 2017, 1 Coríntios 13.13). O *amor* é, para o cristianismo paulino, o fundamento de todas as coisas. Não se trata, entretanto, de qualquer espécie de amor – seja ele do tipo ‘platônico’, socrático, erótico, interesseiro ou do tipo egoísta. O amor apregoado por Jesus difere pelo seu altruísmo, sua entrega. *Ágape*, termo grego utilizado nas Escrituras, é o *amor* que se doa, o *amor incondicional*, que tem no Cristo sua expressão máxima.

Quando *fé* é compreendida como aquilo que toca incondicionalmente, *amor e ação* estão contidos nela, eles são “elementos da própria fé” (Tillich, 1980, p. 73).

Como vimos, fé não é a mesma coisa que a visão perfeita de Deus. Essa não acontece dentro do tempo. Mas existe uma aspiração infinita de alcançar semelhante visão, em que é conseguida a reunião do que está separado. E o impulso para a reunião do separado é o amor. *A preocupação da fé coincide com o alvo do amor: ambos procuram a reconciliação com aquilo a que se pertence e de que se está alienado. No “grande mandamento” do Antigo Testamento, o qual foi confirmado por Jesus, Deus é ambas as coisas: o objeto daquilo que nos toca incondicionalmente e o objeto de amor irrestrito. Desse amor se deduz o amor que se dirige àquilo que é “de Deus”, isto é: o próximo e a própria pessoa. Por isso o “temor a Deus” e o “amor de Cristo” é que determinam o comportamento em relação às outras pessoas em toda a literatura bíblica [grifos nossos] (Tillich, 1980, p. 73).*

O amar propriamente cristão reconhece em Deus tanto o objeto daquilo que toca incondicionalmente quanto o objeto de amor. *Amar*, por isso, emerge como um *dever*: “Nós amamos porque ele nos amou primeiro” (Bíblia, 2017, 1 João 4.19). É esse *dever* de amar que determina o comportamento em relação aos outros: ele tudo sofre, crê e suporta (Bíblia, 2017, 1 Coríntios 13.7) porque, “ser amoroso é afinal de contas justamente admitir, pressupor que outros seres humanos também sejam amorosos” (Kierkegaard, 2013a, p. 254). Assim,

o amor que se submeteu à transformação da eternidade em se tornando dever, [...] é independente, *tem a lei de sua existência na própria relação do amor para com o eterno*. Este amor jamais pode tornar-se dependente no sentido não verdadeiro, pois a única coisa de que ele depende é o dever, e o dever é a única coisa que liberta. O amor imediato torna um ser humano livre, e no instante seguinte dependente. [...] *O dever, ao contrário, torna um homem dependente e no mesmo instante eternamente independente* [grifos nossos] (Kierkegaard, 2013a, p. 56).

Ter a lei de sua existência na própria relação do amor para com o eterno é: já não mais depender de aprovação ou de atributos do ‘próximo’¹³⁵ para só então amá-lo; é não depender da retribuição ou da avaliação sobre se o outro merece ou não seu gesto de amor. O amor como “poder no fundamento último de todo o ser” impulsiona o indivíduo “para além de si em direção à reunião com a outra pessoa e, em última análise, com o próprio fundamento do ser, do qual se encontra separado” (Tillich, 1980, p. 74). O *dever de amar* porque Deus, em Cristo, amou primeiro funciona, assim, como um *princípio ético* – um princípio que fundamenta todo o pensamento e toda atitude do indivíduo em sua relação com o outro. Esse *dever*, paradoxalmente, é o que torna o indivíduo *livre, independente* de qualquer outra lei ou critério de aprovação primária.

É a partir disso que Kierkegaard fala no *dever de amar* o próximo como uma questão de *consciência*:

¹³⁵ “À medida que o próximo pode ser qualquer pessoa, ele é aquele que não tem qualidades a oferecer, ou seja, a relação para com ele não está baseada na estética, no interesse, na sensação, antes, deve estar baseada numa relação primeira com o amor” (Roos, 2021a, p. 81).

Se devêssemos indicar e caracterizar com uma única palavra a vitória que o Cristianismo alcançou sobre o mundo, [...] *a transformação da infinitude que o Cristianismo tem em mira* [...] não sei de nada mais conciso mas também nada mais decisivo do que isto: *ele tornou toda e qualquer relação humana entre dois indivíduos uma relação de consciência* [grifos nossos] (Kierkegaard, 2013a, p. 161).

O indivíduo que tem *a lei de sua existência na própria relação do amor para com o eterno* ou que *passa pela transformação da infinitude*, ama de livre consciência. Esse amor torna-se nele como uma ‘chave’ para a realização da *síntese do si-mesmo*, para a ligação entre *finitude* e *infinitude* e, assim também, “chave para construção de sentido existencial” (Roos, 2021a, p. 80). Nesse sentido, e de livre consciência, a *verdade* manifesta seu poder *libertador*.

Esse ideal, obviamente, não torna a vida mais fácil, afinal, construir sobre um paradoxo é o equivalente a edificar “sobre o abismo”, e, por isso mesmo, “não deve ser tomado como um bem estável, já que o todo é flutuante” (Kierkegaard, 2011, p. 133). Se a objetividade acredita possuir, como já alertamos, uma segurança que a subjetividade não tem, a fé é justamente o paradoxo de crer no que é objetivamente incerto por força do absurdo. Essa era a fé de Abraão que, segundo o apóstolo Paulo, “esperando contra a esperança, creu” (Bíblia, 2017, Romanos 4.18). Ele acreditou fielmente na ideia racionalmente absurda de que retornaria para casa com o filho, mesmo após tê-lo sacrificado (Kierkegaard, 2009). O *desespero* é uma categoria que Kierkegaard usa para tratar da ‘desarmonia’ entre *finitude* e *infinitude* que habitam o ser humano. O *desespero* é o equivalente à *falta de sentido*; uma relação ‘mal articulada’ pois a síntese do *si mesmo* só ocorre quando há uma articulação adequada entre estes polos (Roos, 2019)¹³⁶. Essa articulação, no entanto, não pode ser fruto da razão precisamente porque aquilo que é racionalizado e/ou objetivado, assim o é em situações concretas e determinadas e, por isso, o ser humano não pode compreender adequadamente a *infinitude*. Consequentemente, o indivíduo, em sua *finitude*, não compreende com a razão nem a *si mesmo* nem o próprio *sentido existencial*.

É precisamente por agir a partir de uma situação de desespero ou de ausência de sentido e desequilíbrio da síntese que o ser humano não é capaz de recuperá-la por conta própria. A saída, talvez única, como lembra o professor Jonas Roos (2018), é recorrer a uma constituição de sentido não produzida, mas encontrada. Com isso entramos necessariamente, “no terreno do simbólico, daquilo que se oferece e que tanto Lutero quanto Kierkegaard chamam de *graça*” (Roos, 2018, p. 102). Nas palavras de Roos,

Eu só produzo sentidos particulares quando há um sentido geral que é anterior ao sentido particular. E, *mutatis mutandis*, é uma questão tanto teológica quanto filosófica a percepção de que eu não produzo esse sentido prévio. O sentido é anterior à minha produção. O sentido se dá, se oferece (Roos, 2018, p. 103).

¹³⁶ Tillich afirma que, “em última análise, toda preocupação suprema cujo objeto não é verdadeiramente incondicional leva ao desespero” (Tillich, 1980, p. 16).

É nesse contexto de ruptura, de desespero e falta de sentido que o ser humano vive, age e ‘faz religião’¹³⁷. E é nesse contexto que a religião desafia o ser humano a perceber e reconhecer os limites da pura razão. Não há *dogma* ou *sistemática* que ensine a realizar a síntese de sentido com ‘retidão e precisão’. Trata-se, isso sim, de uma tarefa que o indivíduo religioso realiza no encontro do *si mesmo*, em *liberdade*, pela *fé*.

Nos encontramos, portanto, no domínio da *fé*, da *apropriação* de um *sentido existencial* que se dá, se oferece – o domínio do *amor* e da *graça*. E a *apropriação* dessa *graça* “exige enorme coragem para a aceitação do seguinte paradoxo: ‘o pecador é justificado’, isto é, nossa angústia, culpa e desespero são objetos da aceitação incondicional de Deus” (Tillich, 2009, p. 113-114) que tem no Cristo, no *amor* [*ágape*] sua realização plena. O indivíduo que se apropria dessa *verdade religiosa* com a *paixão infinita da interioridade*, experimenta em si o paradoxo da unidade entre *finitude* e *infinitude* e, em decorrência disso, ama ‘acima de todas as coisas’ o Deus que o ‘amou primeiro’. Ama também o ‘outro’ tendo como critérios, o amor de si mesmo e o amor para com o eterno. Enfim, ama por ter sido, ele próprio amado em sua *finitude* pelo *infinito* e, nesse sentido, o *condicional* adquire sentido religioso ao ser visto a partir do *incondicional*.

3.2.7 Em Cristo pela *fé*, no próximo, pelo *amor*

Ter “a lei de sua existência na própria relação do amor para com o eterno” (Kierkegaard, 2013a, p. 56) como um *dever*, “torna um homem dependente e no mesmo instante eternamente independente” (Kierkegaard, 2013a, p. 56), *livre*. Um ideal que faz com que toda e qualquer relação humana se torne “uma relação de consciência” (Kierkegaard, 2013a, p. 161). Considerações como estas, e que foram apropriadas e ampliadas por outros autores, já são encontradas em importantes textos de Martinho Lutero. Embora Kierkegaard não o cite em seus escritos, no famoso tratado de 1520, *Sobre a Liberdade Cristã*, o reformador toma o *mandamento do amor* como pressuposto para tratar da questão da *liberdade*.

O texto *Sobre a Liberdade Cristã* se baseia em uma *dupla tese paradoxal* que descreve aquilo que, para Lutero, é a condição vivida pelo indivíduo:

O cristão é um senhor libérrimo sobre tudo, a ninguém sujeito.

O cristão é um servo oficiosíssimo de tudo, a todos sujeito.

Essa ideia, diga-se de pronto, não é nova. Lutero a toma dos escritos do apóstolo Paulo [cf. 1 Coríntios 9.19; Romanos 13.8, etc.]. Também é a partir de escritos do apóstolo que o reformador distingue duas naturezas, a *espiritual* e a *corporal*: *pessoa interior* e *pessoa exterior* [cf. 2 Coríntios 4.16]. Para Lutero, a *pessoa interior* identifica-se com a pessoa justificada, não mais sujeita ou presa a coisas externas, e o que a leva para esta condição de pessoa *livre*, não são as obras externas ou especulações racionais, mas unicamente o *amor*, a *graça* recebida por meio da *fé* no Cristo e sua obra.

¹³⁷ “Pascal descreveu a condição humana como estando no ponto intermediário entre “o nada e o infinito” (le néant et l’infini). Esta condição está envolta em mistério. Os seres humanos têm indagado sobre este mistério ao longo de toda a história. A religião foi o principal veículo para esta indagação: Por que há algo em vez de nada? O que tudo isto significa? De onde venho? O que posso esperar? Como eu deveria viver? Quem sou eu? A liberdade de perseguir esta pergunta é um direito humano fundamental” (Berger, 2017, posição 2341-2).

É evidente que em absoluto nenhuma coisa externa, qualquer que seja o nome que se lhe dê, tem qualquer significado para a aquisição da justiça ou da liberdade cristã [...] Uma só coisa é preciso para a vida, a justiça e a liberdade cristã, e somente esta: é o sacrossanto Verbo de Deus, o Evangelho de Cristo [...] Pois a palavra de Deus não pode ser recebida e cultivada por nenhuma obra humana, senão somente pela fé (Lutero, 2000a, p.437-8).

A partir daí, até mesmo as leis e preceitos divinos são vistos sob uma nova ótica. São ordenados “para revelar a pessoa a si mesma, para que assim reconheça sua impotência para o bem e desespere de suas próprias forças”. Desta forma o indivíduo “é obrigado a desesperar de si mesmo e procurar em outro lugar ou por meio de outro o auxílio que não encontra em si próprio” (Lutero, 2000a, p. 440). Esse ‘outro’, para Lutero, é sempre uma referência ao Cristo e à sua Palavra, “pois se o tato de Cristo curava, quanto mais esse tenríssimo contato no Espírito, ou melhor, essa absorção da Palavra comunicará à alma tudo que é próprio da Palavra!” (Lutero, 2000a, p. 440)¹³⁸. Por meio disso

[...] se evidencia que não é suficiente nem cristão pregar as obras, vida e palavras de Cristo no sentido histórico ou como fatos acontecidos, *cujo conhecimento seria suficiente* como exemplo da vida a ser concretizada e esta é a maneira de pregar daqueles que hoje são os primeiros. [...] No entanto é necessário pregar com o objetivo de que *seja promovida a fé nele, para que ele não seja apenas o Cristo, mas seja o Cristo para ti e para mim*, e opere em nós o que dele se diz e como ele é denominado [grifos nossos] (Lutero, 2000a, p. 446).

Na visão de Lutero cada cristão seria realmente livre ao *apropriar-se*, pessoal e existencialmente, do Cristo crucificado – o *paradoxo absoluto*. E esse ‘tenríssimo contato no Espírito’ conferiria plena liberdade de consciência¹³⁹ que redundaria em um real e pleno *sentido*, tanto para a vida *temporal*, como numa perspectiva de *eternidade*.

Pode-se dizer, portanto, que, a grosso modo, é por meio dessa dinâmica da *graça* conferida ao crente por meio da *fé* que, na concepção cristã luterana, ocorre a *síntese* entre *temporalidade* e *eternidade* e o cristão encontra o *sentido existencial*, sua razão de viver. O coração infinitamente comprometido com a divindade – que em seu “culto supremo” lhe atribui “a verdade, justiça e tudo que se deve tributar àquele em quem se crê” (Lutero, 2000a, p. 441) –, em absoluta confiança na *graça*, se vê livre para amar o próximo sem ser dependente de qualquer avaliação em termos meritórios, de livre *consciência*: “em Cristo pela fé, no próximo, pelo amor” (Lutero, 2000a, p. 456). Se as obras – sejam elas ‘ações e feitos exteriores’ ou a ‘justiça da razão’ – forem tomadas

¹³⁸ De forma semelhante, pelos sacramentos, “Cristo e alma são feitos uma só carne” (Lutero, 2000a, p. 442).

¹³⁹ “Cristo nos libertou, não de uma servidão humana, mas da ira eterna. Onde? Na consciência. Aqui, nossa liberdade tem de ficar, e ela não vai além disso. Pois Cristo nos libertou em sentido teológico e espiritual, isto é, ele nos libertou de modo que nossa consciência está livre, é feliz e não teme a ira vindoura. Essa é a verdadeira liberdade que jamais alguém pode valorizar tanto quanto deveria. Pois quem tem palavras suficientes para exprimir algo tão grandioso assim tem certeza de que Deus não está irado com ele, e jamais voltará a ficar irado, e sabe que Deus é e quer ser para sempre um Pai gracioso e misericordioso por causa de Cristo” (CF 83, 19/03).

“na falsa convicção de se presumir ser justificado por elas, elas já impõem uma obrigação e eliminam a liberdade juntamente com a fé” (Lutero, 2000a, p. 450).

* * *

De tudo o que foi visto pode-se afirmar com segurança que a espiritualidade luterana carrega, em suas origens, características profundamente existenciais. Ela se fundamenta na necessidade de numa relação íntima, pessoal e subjetiva com o Cristo, *paradoxo absoluto*, objeto da fé a ser apreendido com a *paixão da interioridade*; como *verdade do coração*. É por meio dessa *apropriação* – ou por meio da correta *síntese* entre *temporalidade* e o *eternidade* – que o indivíduo encontra um *sentido* para sua existência, uma razão para viver. O amor que se submeteu à *transformação da eternidade*, que ama porque foi amado pela divindade, que tem *a lei de sua existência na própria relação do amor para com o eterno*, é independente, livre para servir, para agir com “uma consciência tranquila e confiante perante Deus e os seres humanos” (Lutero, 1995, p. 97).

Ao se *apropriar da graça* – que exige a aceitação do paradoxo segundo o qual “o pecador é justificado”, isto é, nossa angústia, culpa e desespero são objetos da aceitação incondicional de Deus” (Tillich, 2009, p. 113-114) – o indivíduo é lançado de volta à *temporalidade*, em direção à *existência* e vive “em Cristo pela fé, no próximo, pelo amor” (Lutero, 2000a, p. 456). Nesse sentido pode-se dizer que, também na espiritualidade luterana originária (Huff Jr., 2003), a *fé* é entendida como *preocupação incondicional* pois, pela condição paradoxal do indivíduo – “em Cristo pela *fé*, no próximo, pelo *amor*” –, a *fé* participa da dinâmica da vida pessoal (Tillich, 1980) perpassando todos os sentidos do dia a dia e funcionando como um centro, um fundamento de sentido último. A *dupla tese paradoxal* que, segundo Lutero, descreve a condição vivida pelo indivíduo, expressa esse caráter incondicional mantendo o *paradoxo* que permanece *escândalo* e *loucura* para a razão. Ela expressa a relação entre *temporalidade* e *eternidade* oferecendo uma *síntese de sentido* que leva o indivíduo a amar o próximo em resposta ao amor recebido; de *livre consciência*.

Uma *postura confessional*, sobretudo numa época de intenso pluralismo, ao nosso ver deveria considerar com seriedade esse aspecto. Os estudos da sociologia parecem indicar aquilo que a *Ciência da Religião* tem pronunciado já há algum tempo. Ou seja, que o enfraquecimento das *verdades objetivadas*, “a perda da autoevidência”, no âmbito da religião, tem aberto “para a fé a condição de possibilidade que praticamente não existia antes para ela” (Berger, 2012, p. 64). Essa *condição de possibilidade*, segundo Peter Berger, “baseia-se na sentença: Não preciso crer aquilo que eu sei” (Berger, 2012, p. 64). Assim, se “a fé é a certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que não se veem” (Bíblia, 2017, Hebreus 11.1), é aqui, na *apropriação do paradoxo* – *escândalo* e *loucura* – que essa *condição de possibilidade* se fundamenta: seu eu ‘sei’ [a verdade objetiva], o ‘crer’ perde sua razão de ser e o *paradoxo* é esvaziado/eliminado pela explicação. Citando Agostinho de Hipona em *De natura et gratia*, a própria *Apologia da Confissão* argumenta que, pelas obras da razão ou pela “justiça da razão” que não aceita a radicalidade do paradoxo, “o escândalo da cruz está esvaziado” (Livro de Concórdia, 1997, p. 114). Por isso, essa *condição de*

possibilidade baseada na sentença de que a *fé* perde sua razão de ser quando transformada em conhecimento objetivo, atenta para a necessidade de se devolver à *fé* seu caráter de *incondicionalidade* e à religião institucionalizada, o elemento da *auto-crítica*.

Como a religião tende a elevar seus símbolos à validade absoluta, o *elemento de auto-crítica* – princípio protestante – precisa ser mantido contra toda pretensão de ‘verdade’ de forma que a *verdade religiosa* seja julgada a partir de seu caráter de *incondicionalidade*. A concepção que um *sistema religioso* tem do que caracteriza sua *verdade religiosa*, tem um ‘poder’ em uma ‘abrangência’ incalculáveis. Quando a *verdade religiosa* está pautada na *objetividade*, ou no *entendimento*, na ‘retidão e precisão’ sistemático-doutrinária, a consequência natural é que se incorra em *contradições performativas*. E a mais evidente *contradição* é que, nesses casos, se reflete, discute, escreve, prega muito mais sobre a *comunicação* dessa *verdade objetivada* do que sobre a apresentação, ou sobre o testemunho de uma *verdade de fé* incomunicável por meio da artificialidade da razão. Quando isso acontece, a *relação* do indivíduo com o que é comunicado permanece cativa da sua compreensão em ‘retidão e precisão’ dogmática e da identificação ‘correta’ de Deus. Com isso, o aspecto vivencial e subjetivo da religião fica comprometido. E a *fé, engessada*.

Onde quer que isso ocorra, um resgate da *função específica* da religião se faz necessário. Essa função, como se tentou demonstrar, está ligada à busca e/ou constituição de *sentido* para o indivíduo na existência. Trata-se de diagnosticar o *desespero* – a *falta de sentido* – e rearticular a *síntese* de *finitude* e *infinitude* que, no caso do cristianismo, se dá por meio da apropriação de um *sentido* maior, que é dado – a *graça*. “Somente a possibilidade de escândalo (antídoto contra o narcótico da Apologética)”, argumenta Kierkegaard, “é capaz de despertar o adormecido, capaz de chamar de volta o enfeitado, de modo que o cristianismo volte a ser ele mesmo (Kierkegaard, 2013a, p. 230-1). Nesse sentido, a *dupla tarefa da fé* proposta pelo filósofo e teólogo, permanece válida e atual como elemento de *auto-crítica* para todo e qualquer *sistema religioso*:

vigiar e descobrir a cada momento a improbabilidade, o paradoxo, para então, com a paixão da interioridade, permanecer firme. [...] Onde o entendimento desespera, lá a fé já está presente, a fim de tornar o desespero bem decisivo, para que o movimento da fé não se torne uma transação dentro da esfera de negociações do entendimento (Kierkegaard, 2013b, p. 245)¹⁴⁰.

Estas são algumas questões que consideramos fundamentais para se aventar uma *postura confessional* que considere, com seriedade, a *condição de possibilidade* que a perda da autoevidência no plano da religião abre para a *fé* e que, nesse ínterim, seja capaz de afastar aquele ‘medo’ de dizer algo que possa ‘nos complicar teologicamente’ abrindo espaço para a *verdade que liberta*.

¹⁴⁰ Conforme esclarece Roos, “no entendimento de Kierkegaard, o papel da religião deve ser duplo: o de diagnosticar o desespero e sua consequente falta de sentido através de uma noção de ser humano como síntese de finitude e infinitude e, por outro lado, responder a esta situação de falta de sentido através de uma proposta de rearticulação da síntese do si mesmo no recolocar a polaridade finitude/infinitude em sua correta relação” (Roos, 2019, p. 9).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O leitor que aceitou o convite, tomou seu assento e acompanhou cada etapa dessa incursão em busca de ‘imagens radiográficas’ do *sistema religioso missouri-ielbiano*, embora possa dissentir na compreensão de um ou outro tópico ou fato histórico, por certo apreendeu o intento do itinerário que ora finda. Partimos de uma percepção relativamente simples, mas determinante, relacionada à ‘pequena dúvida’ sobre se a *postura confessional do sistema religioso ielbiano* realmente *liberta* como propõe a mensagem do Cristo: “a verdade os libertará” (Bíblia, 2017, João 8.32). As ‘imagens radiográficas’ revelaram que, na *ossatura do sistema*, está implícita uma peculiar compreensão da *verdade religiosa* como uma verdade objetiva, ‘reta e precisa’. Parece até que, para o *sistema*, a ‘teologia unívoca dada por Deus’ (Warth, 1970a) encontraria sua ‘verdadeira e única edição satisfatória’ nas *confissões luteranas* reunidas no *Livro de Concórdia* de 1580. Por isso, a ‘pequena dúvida’ nos levou a cogitar a hipótese de que o movimento da *fé*, nesse caso, possa ter sido transposto do ‘conhecer a Deus’ para o ‘conhecer as doutrinas corretas’ e/ou ‘fórmulas acerca dele’.

De posse das *ampolas de Raios X* – base teórica multidisciplinar que vai da sociologia passando pela história, filosofia e teologia –, partimos para as observações empíricas que indicaram que o *sistema religioso missouri-ielbiano*, por estar inserido na dinâmica da história, passou por inúmeras transformações internas, *autoproduções* e/ou *autopoiéses* que o levariam a assumir uma determinada noção da *verdade religiosa* cristã, e, ao mesmo tempo, a enrijecer sua *postura confessional*. Contribuíram para isso os *atritos* e as *irritações do sistema* em sua abertura para o *ambiente* considerado *hostil*. Essa dinâmica foi responsável pela própria formação, tanto do *sistema stephanista* como da migração dos luteranos saxões para o Missouri no início do século 19. As crises internas e *autopoiéses* ocorridas já em terras norte-americanas, especialmente o *Protesto Público* liderado por Carl Vehse e a proposta de *renovada aceitação das antigas confissões ortodoxas* e *subscrição incondicional de seus símbolos* liderada pelo pastor Carl F. W. Walther também tiveram importância fundamental tanto na formação do *sistema religioso missouriano* como na *autoprodução* de sua *confessionalidade*. Em momentos específicos, como na época do *Seminex*, o *sistema* viu suas estruturas internas serem vigorosamente sacudidas no *atrito* com o *ambiente* social e teológico da época. Tudo isso demonstra que o *sistema* sempre esteve sujeito à dinâmica da história, ou seja, sujeito a transformações seja em direção a uma maior abertura ou a um maior fechamento em suas *estruturas de plausibilidade*. O que, por isso mesmo, demonstra a ‘não-linearidade’ doutrinária/confessional que seu discurso *ortodoxo* tenta imprimir.

No caso da IELB não foi diferente. Embora a igreja brasileira registre suas peculiaridades com relação à ‘Igreja-mãe’, a formação do *sistema religioso ielbiano* se deu a partir da missão *missouriana* que já trouxe na bagagem esse ímpeto de ‘combate ao erro e proclamação da verdade’, encontrando por aqui seus ferrenhos arautos. No período conhecido como *Era Hasse* chegou-se a afirmar que a *ortodoxia* seria necessária e ‘da vontade divina’. Já na década de 1970, período que coincide com o *Seminex*, o autorretrato da IELB reivindicava para si a posse da ‘teologia unívoca dada por Deus’. A

necessidade de ‘identificar Deus numa forma correta’ e a necessidade de ‘retidão e precisão doutrinária’ na proclamação, caracterizaram a *postura confessional* da IELB ao longo dos anos que se seguiram. Entretanto, nem mesmo um tal rigor teológico/confessioal foi suficiente para servir de anteparo contra o surgimento de um certo pluralismo no interior do *sistema religioso ielbiano*. Já no final do século 20 e início do 21, a Igreja se caracterizaria pela presença de: *conservadores* inveterados obstinados em manter o *sistema* rigorosamente na segurança dos *trilhos ortodoxos*; uma ala intermediária *moderada* que, de forma geral, acredita que o sínodo brasileiro seria suficientemente maduro para admitir a convivência pacífica de diferentes posicionamentos; e uma crescente ala *evangelical* preocupada em desenvolver no *sistema* uma visão mais abrangente e contemporânea da religião. As reações ou *irritações* que invocam a necessidade de um ‘retorno a um passado glorioso’ onde a a ‘bússola dogmática’, supostamente, apontava para um ‘norte magnético invariável’, na realidade, revelam o enfraquecimento das velhas estruturas do *sistema*, e, ao mesmo tempo, a ocorrência de *autoproduções/autopoiéses*, seja na direção de uma flexibilização e abertura para o novo, ou de um maior *fechamento operacional*.

Admitir que as doutrinas luteranas e, especialmente o rigor na *postura confessional*, tenham se configurado no interior do próprio *sistema* como resultado das dinâmicas da história e das *autopoiéses* ocorridas no seio da Igreja é, ao nosso ver, um primeiro rudimento importante para uma eventual proposta de reconstrução de uma *confessionalidade* que seja mais *libertadora*. Atrelado a isso, como se buscou expor no momento mais normativo desta tese, há, ao nosso modo de ver, a necessidade de uma revisão no próprio conceito de *fé* e, por conseguinte, de *verdade religiosa* no interior do *sistema*. Como se evidenciou na ‘imagem radiográfica’, parece mesmo haver uma dificuldade e/ou uma forte resistência no *sistema religioso ielbiano* em admitir e/ou reconhecer que a *fé* seja compreendida como uma ‘verdade do coração’, ou seja, como o ‘estar tomado pelo que toca incondicionalmente’. Assim, argumentou-se que, se “fé é uma confiança viva, inabalável na graça de Deus, tão certa de si que ela não se importaria de morrer mil vezes” (Lutero, 2003, p. 133), a *verdade religiosa*, como ‘paráfrase da fé’ (Kierkegaard), pode ser compreendida como ‘um ato da pessoa como um todo’ (Tillich) que funciona como um centro de sentido último para a vida e para além dela. Nessa perspectiva pode-se dizer que a *verdade religiosa* é uma *verdade subjetiva*, ou seja, no sentido de ser ela *apropriada* pela força da interioridade, ou então, numa linguagem religiosa, pelo ‘Espírito Santo no coração’ (R. Otto) ou pelo ‘tenríssimo contato no Espírito’ (M. Lutero). Assim, se a *verdade objetivada* – o ‘empurrão retórico’ da razão – não possibilita, em princípio, a adesão do indivíduo por configurar-se em mera *aproximação*, a discussão em torno da *verdade religiosa* precisaria se mover em um terreno que incluía, com mais seriedade, o indivíduo e sua interioridade. A partir da *relação* – da *apropriação* desta *verdade* pelo indivíduo religioso em busca pelo *si mesmo* e por um *sentido* maior para sua existência. De outra forma, ao se persistir em deliberações prolixas e na busca por *certezas objetivas* para além do *paradoxo* – escândalo e loucura para a razão – o sujeito religioso permanece numa posição tão perigosa que precisa de “muito esforço, muito temor e tremor para não cair na tentação, e confundir conhecimento com fé” (Kierkegaard, 2013b, p. 35). O elemento da *auto-crítica*, assim, torna-se primordial.

Se a modernidade, ao solapar as velhas certezas e enfraquecer as *verdades objetivadas*, levou a religião a perder sua autoevidência, tal realidade parece mesmo ter

aberto para a *fé* uma *condição de possibilidade* que praticamente já não mais existia para ela. Essa condição se baseia na sentença ‘Não preciso crer aquilo que eu sei’ (P. Berger). Essa ideia já está presente em muitos textos do reformador Martinho Lutero. Por isso, uma releitura atenta de seus textos poderia colocar o *sistema* em sintonia com essa *condição de possibilidade* e, a partir de elementos da própria teologia luterana, aceitando a *radicalidade do paradoxo*, “despertar o adormecido, [...] chamar de volta o enfeitado, de modo que o cristianismo volte a ser ele mesmo” (Kierkegaard, 2013a, p. 230-231).

Viktor Frankl (2017) sugere que o indivíduo que tem um *porquê* com o qual encontra razões para viver, é capaz de enfrentar todos os ‘comos’. Para Lutero esse ‘porquê’ foi a justificação por graça, mediante a *fé*. Essa *verdade* de *fé*, deu a ele o *sentido* que lhe faltava. O vácuo existencial acarretado pela angústia de sua alma foi preenchido pela *apropriação* da *verdade religiosa* segundo a qual, em Cristo – o verbo eterno encarnado; *paradoxo absoluto* – o ‘velho homem’ é ‘sepultado’ para dar lugar ao ‘novo homem’ justificado perante Deus. Em poucas palavras, ao ser restaurada a relação humana com a divindade por meio do Cristo – em quem ‘a verdade é o caminho, sendo a verdade uma vida’ – o *sentido* último é restaurado para o vivente. *Temporalidade* e *eternidade* se tocam/fundem oferecendo ao crente uma *síntese* de *sentido* que se exprime por meio da paradoxal situação do cristão: ‘em Cristo pela *fé*, no próximo, pelo amor’. O *condicional* e o *incondicional*, *temporal* e o *eterno*, o *finito* e o *infinito* se fundem oferecendo uma *síntese de sentido* que leva o indivíduo a amar o próximo em resposta ao amor *incondicional* recebido; de *livre consciência*.

Reconhecer que a *fé*, e com ela a concepção de *verdade religiosa* do cristianismo é, essencialmente, *subjetiva* – ‘verdade do coração’; ‘aquilo que toca o ser humano de maneira incondicional’ –, e, ao mesmo tempo, compreender e encarar as *confissões de fé* em sua *contingência histórica* guardando-se de uma mera repetição de suas antigas fórmulas, tornam-se, assim, atitudes vitais na desafiadora tarefa de expressar e viver a *fé* cristã num contexto em que as velhas certezas foram solapadas e as *verdade objetivadas* enfraquecidas. A *dupla tarefa da fé* proposta por Kierkegaard, e que encontra amplo amparo no pensamento de Lutero, mantém-se e recupera seu vigor: “vigiar e descobrir a cada momento a improbabilidade, o paradoxo, para então, com a paixão da interioridade, permanecer firme” (Kierkegaard, 2013b, p. 245). A *função* da religião cristã seria, portanto, a de devolver à *fé* seu caráter de *incondicionalidade*, e à religião institucionalizada, o elemento da *auto-crítica*.

Por fim, cabe salientar, que sempre que a *verdade religiosa* é reduzida a uma transação na esfera das negociações racionais – ou quando ela se torna passível de ser *sistematizada* de tal forma que bastaria uma *subscrição incondicional* para se ‘estar na verdade’ – um sentimento de ‘aprisionamento’ e uma profunda angústia tomam conta do observador interessado. Esse ‘temor’ e essa ‘angústia’ provenientes da ‘pequena dúvida’ consistem, sobretudo, em que as ‘fórmulas’ podem até ser conhecidas objetivamente, mas não necessariamente o Deus pessoal, “o Cristo para ti e para mim” (Lutero, 2000a, p. 446), a que elas pretendem apontar. Nesse sentido é bom, sempre de novo, ouvir Kierkegaard; “se eu posso apreender objetivamente Deus, então eu não creio” (Kierkegaard, 2013, p. 215), e Lutero; “[...] deixem que minha interpretação, bem como a de todos os mestres, sejam apenas andaime para a boa construção” (Lutero, 1910, p. 728).

REFERÊNCIAS

ACELC [Association of Confessing Evangelical Lutheran Congregations]. **Governance Guidelines**. July 14, 2022. Disponível em: <https://s3.amazonaws.com/mychurchwebsite/c2001/governance_guidelines.pdf> Acesso em 27 de junho de 2022.

AGOSTINHO, Santo [Bispo de Hipona, 354-430]. **A Graça (I)** / Santo Agostinho; [tradução Agostinho Belmonte]. São Paulo: Paulus, 1998.

ALBRECHT, Paulo Samuel. **Filipe Melanchthon (1497-1560):** Vida, Teologia e Figura do Outro Reformador de Wittenberg. 2013. Dissertação (Mestrado em Teologia). PUC, Rio de Janeiro, 2013.

ALVES, Rubem. **Lições de Feitiçaria:** meditações sobre a poesia. São Paulo: Loyola, 2003.

ALVES, Rubem. **O que é Religião.** São Paulo: Edições Loyola, 2008.

ALVES, Rubem. **O Enigma da Religião.** Petrópolis: Vozes, 1975.

ALVES, Rubem. **O Suspiro dos oprimidos.** São Paulo: Paulinas, 1984.

ALVES, Rubem. **Protestantismo e Repressão.** São Paulo: Ática, 1979.

ALVES, Rubem. **Rubem Alves essencial:** 300 pílulas de sabedoria, 1. ed. São Paulo: Planeta, 2015.

ALTHAUS, Paul. **A teologia de Martinho Lutero.** Canoas: Editora da ULBRA, 2008.

ATASIELB. **Arquivo de Atas da IELB.** Gestões: 1998-2002; 2002-2006; 2006-2010; 2010-2014; 2014-2018. Arquivos recebidos via e-mail.

BAEPLER, Walter. **A century of grace, a history of the Missouri Synod, 1847-1947.** Saint Louis: Concordia, 1947.

BAINTON, R. H. **Here I stand:** a life of Martin Luther. Nova York, 1959. E-book Kindle.

BARNHART, Melody R. **Heresy vs. Orthodoxy:** The Preus/Tietjen Controversy. 1991. Diss. (Mestrado em Ciências). University of North Texas. Denton, 1991.

BARROS, Júlia Maria Junqueira de. **Os ventos da modernidade sobre as estruturas presbiterianas:** uma análise pré Guerra de Secessão. 2019. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF): Juiz de Fora, 2019.

REFERÊNCIAS

- BARROS FILHO, Clóvis de. **Deuses para Clarice**. São Paulo: Benvirá, 2018. E-book Kindle.
- BARTH, Martim Carlos. **Fé existencial num mundo secular**: um estudo comparativo entre Franz Pieper e Gerhard Ebeling sobre a natureza e função da fé. Canoas: Ed. ULBRA/Concórdia, 2003. 362p.
- BASELEY, Joel R. (trad. ed.). **Missouri Synod In Formation (1844-'47)**: Essays of the founding Fathers. C. F. Walther and the Contributing Authors for *Der Lutheraner*. Dearborn, Michigan: Mark V Publications, 2000.
- BASELEY, Joel R. (trad. ed.). **Addresses and Prayers**. Spoken in the Assembly of the Evangelical Lutheran Joint Congregation and her Representatives by Dr. C. F. W. Walther. Dearborn, Michigan: Mark V Publications, 2008.
- BASELEY, Joel R. (trad. ed.). **C. F. Walther's Original Der Lutheraner**. Year One (1844-45) Dearborn, Michigan: Mark V Publications, 2010.
- BASELEY, Joel R. (trad. ed.). **Occasional Sermons and Adresses of Dr. C. F. W. Walther**. Dearborn, Michigan: Mark V Publications, 2008.
- BASTIDE, Roger. **O Sagrado Selvagem**. Traduzido de: BASTIDE, Roger. *Le Sacré Sauvage*. Paris: Payout, 1975.
- BEBBINGTON, David William; JONES, David Ceri. **Evangelicalism and fundamentalism in the United Kingdom during the twentieth century**. Oxford: University Press, 2014.
- BELLAH, Robert N. Civil Religion in America. *In: Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley: University of California Press, 1991. Disponível em: <http://www.robertbellah.com/articles_5.htm>. Acesso em 05 de outubro de 2018.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter. **A Dessecularização do mundo: uma visão global**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1): 9-24, 2000.
- BERGER, Peter. **Os múltiplos Altares da Modernidade**. Rumo a um paradigma da Religião numa época pluralista. (Edição para Kindle). Petrópolis: Vozes, 2017.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Nova Almeida Atualizada (NAA). Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.
- BOHLMANN, Ralph A. **Princípios de interpretação bíblica nas confissões luteranas**. Porto Alegre: Concórdia, 1970.

REFERÊNCIAS

- BRAUDEL, Fernand. **História e Ciências Sociais**. Lisboa: Editorial Presença, 1960.
- BREWER, Brian C. Johann Arndt: Rediscovering the Renovative Lutheran. **Covenant Quarterly**, v.58 no. 4, Nov, pp. 20-36, 2000.
- BROWN, Dale. **Understanding Pietism**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1978.
- BRUGGERMANN, Eugene. Lutheran Zionism: The Missouri Synod's Pursuit of Purity. **The Daystar Journal**, nov., 2014. Disponível em: <http://thedaystarjournal.com/lutheran-zionism/>. Acesso em: 27 nov. 2019.
- BURKEE, James C. Burkee. **Power, Politics, and the Missouri Synod: A Conflict That Changed American Christianity**. Minneapolis: Fortress Press, 2011. Edição para Kindle.
- BUSS, Paulo W. (org.). **Lutero e a Comunicação: O uso da mídia na proclamação do Evangelho**. Textos do 5º Simpósio Internacional de Lutero. Porto Alegre: Concórdia, 2015.
- BUSS, Paulo W. **Um grão de mostarda: a história da Igreja Evangélica Luterana do Brasil**. Porto Alegre: Concórdia, 2006.
- CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **Os baluartes da tradição: a anti modernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II**. 2009. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR), Universidade Federal de Juiz de Fora, 2009.
- CALVANI, Carlos Eduardo B. Rudolf Otto e o mistério de seu legado para as Ciências da Religião. **De Lutero a Otto: o protestantismo e a ciência da religião** [recurso eletrônico] / Joe Marçal G. Santos, Arnaldo Érico Huff Júnior. – São Cristóvão, Se: Editora UFS, 2018. p. 94-107.
- CAMPBELL, Joseph. **The hero with a thousand faces**. Princeton University Press, 1949.
- CAMPOS, Breno Martins. Caminhos e direções do puritanismo e conservadorismo protestantes: o fundamentalismo *avant la lettre* e a sua presença no Brasil. **Estudos de Religião**, v. 30, n. 2, maio a agosto, p. 143-170, 2016.
- CAMPOS, Breno Martins. Fora do Fundamentalismo não há salvação: Teologia e Política no século XX. *In: Estudos Teológicos*. Vol 55, n. 1, jan./jun, p. 116-129, 2015.
- CESAR, Élber. O Jesus alegre que veio da China. **Ultimato**. Viçosa, MG: Editora Ultimato Ltda. Jan., 2014. Disponível em: <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/346/o-jesus-alegre-que-veio-da-china> Acesso em 23 de junho de 2021.
- COPUS, Perry. **If Not Now, When? (The ACELC)**. YouTube, 26 de agosto de 2014. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=AVGiITvD_Is >. Acesso em 08 de junho de 2021.

REFERÊNCIAS

KUCHENBECKER, Valter. **Leopoldo Heimann (1933 - 2017)** – Um servo dedicado à causa de Cristo. Ultimato. Viçosa, MG: Editora Ultimato Ltda. Abril, 2017. Disponível em: <<https://www.ultimato.com.br/conteudo/leopoldo-heimann-1933-2017-um-servo-dedicado-a-causa-de-cristo>> Acesso em 23 de junho de 2021.

CHEMNITZ, Martin. **Loci Theologici**. St. Louis: Concordia Publishing House, 1989.

CONCORDIA THEOLOGICAL MONTHLY (CTM). St. Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 1930-. 1960-1980. ISSN: 0010-5279.

CONVENTION PROCEEDINGS (CP). [Procedimentos/Decisões de Convenções Nacionais da LCMS]. Disponível em: < <https://www.lcms.org/convention/archives#2001-and-prior-conventions> >.

COMISSION ON THEOLOGY AND CHURCH RELATIONS (CTCR). [Pareceres da Comissão de Teologia e Relações Eclesiais da LCMS]. Disponível em: <<https://www.lcms.org/about/leadership/commission-on-theology-and-church-relations/documents#> >

CHRISTIANITY TODAY (CT). Carol Stream, Illinois: Christianity Today International, 1956-. 1930-1980. ISSN: 0009-5753.

CTRE. Ministério Pastoral Feminino. **Documento de Estudo**. Porto Alegre, fevereiro de 2018. Não Publicado, 2018.

CTRE. Ordenação de Mulheres para o Ministério Pastoral? **Documento de Estudo**. 27 de junho de 2021. Não Publicado, 2021.

CUNHA, Carlos; BITTENCOURT FILHO, José (Eds). **De dentro do furacão, Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação**. São Paulo: Editora Sagarana/Cedi/Clai, 1985.

DALKE, Décio. **À sombra do Paraíso**. Porto Alegre: Concórdia, 2006.

DALKE, Décio. **O homem que não se curvou**. Porto Alegre: Concórdia, 2007.

DALKE, Décio. **O homem sem medo**. Porto Alegre: Concórdia, 2009.

DANKER, Frederick W.; SCHAMBACH, Jan. **No Room in the Brotherhood: The Preus-Otten Purge of Missouri**. St. Louis: Clayton Publishing House, 1977.

DEETER, Allen C. Deeter. **An Historical and Theological Introduction to Philip Jakob Spener's 'Pia Desideria': A Study in Early German Pietism with Appendix**. Volume 2: Translation of the '*Pia Desideria*', PhD. Dissertation, Princeton University, Ann Arbor, Mi.: University Microfilms, Inc. 1963.

DIAS, Zwinglio Motta. Notas sobre a expansão e as metamorfoses do protestantismo na

REFERÊNCIAS

América Latina. *In: Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Universidade Federal de Juiz de Fora. v.3, n. 2 (2º Sem. 2000). Juiz de Fora: Editora UFJF, 2000.

DINESEN, Isak (BLIXEN, Karen). A Festa de Babette e outras anedotas do destino. *In: Anedotas do Destino*. Dinamarca: 1958. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/209018786/Karen-Blixen-A-Festa-de-Babette>> Acesso em 03 de maio de 2015.

DREHER, Martin N. **História do povo de Jesus**. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

DREHER, Martin N. **Para entender o Fundamentalismo**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

DREHER, Martin N. A Confissão de Augsburg - A Fé - A Vida e a Missão da IECLB. **Estudos Teológicos**, volume 20, número 1, 1980. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1345/1295> Acesso em 14 de julho de 2021.

EASTWOOD, Paul. **The Heart of the Lutheran Church: Developing a pietist ecclesiology from its Lutheran roots**. 2009. Thesis (Master of Arts). Caronport, Saskatchewan, Canada: Briercrest Seminary, 2009.

EBELING, Gerhard. **The Problem of Historicity in the Church and its Proclamation**. Trad. Philadelphia: Fortress Press, 1967.

EBELING, Gerhard. **O pensamento de Lutero: uma introdução**. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

ELCAARCHIVES. **Conflict in the LCMS: Theology or Politics – KMOX**. The People Speak. 1h16min. YouTube, 25 de abril de 2011. Disponível em: <<https://youtu.be/1OJ0vIG8lvY>>. Acesso em 25 de março de 2021.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELWELL, Walter (editor). **Evangelical Dictionary of Theology**. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.

EWERT, David. Book Review: The Battle for the Bible. **Direction**, vol. 6, número 3, p. 39-40, abril, 1977. Disponível em < <https://directionjournal.org/6/2/battle-for-bible.html> > Acesso em 05 de abril de 2021.

FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero, um destino**. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

FIGUR, Elvio Nei. **E conhecereis a verdade: a comunicação da verdade religiosa submetida à crítica kierkegaardiana. O caso da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB)**. [recurso eletrônico] / Elvio Nei Figur -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017a. Disponível em: <<https://www.editorafi.org/172elvio>>.

REFERÊNCIAS

FIGUR, Elvio Nei. Filipe Melanchthon sobre o papel da filosofia em seus Loci Communes de 1521: Fautriz de bobagens escolásticas e serva da teologia. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, vol. 8, no 2, p. 54-72, 2017b.

FIGUR, Elvio Nei. A palavra que retumba descendo do alto: a experiência numinosa de Lutero e a hierofania no texto sagrado. **Protestantismo em Revista**, v. 45, n. 01, p. 151-162, São Leopoldo, 2019.

FIGUR, Elvio Nei. Religião e Cinema: Sobrevoos sobre 'A Festa de Babette'. **Sacrilegens**, [S. l.], v. 13, n. 1, 2016.

FORELL, George. **Fé ativa no Amor**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1985.

FOSTER, Walter O. **Zion on the Mississipi**: The settlement of the Saxon Lutherans in Missouri 1839-1841. Saint Louis: Concórdia Publishing House, 1953.

FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido**. São Paulo: Editora Vozes, 2017.

FRANKL, Viktor. **Man's Search for Meaning**: Na Introduction to logotherapy. New York: Washington Square Press, 1963.

FUHRMANN, Samuel. **Mission in the Margins**: Na Emplaced Missional Ecclesiology for the Brazilian Church in Urban Environments. Doctor of Philosophy Dissertation. Concordia Seminary, St. Louis, 2019. Disponível em: < <https://scholar.csl.edu/phd/82> >.

FUKUE, Mário. O Desafio de Ser uma Igreja Confessional em Missão Hoje. **Missio Apostólica Brasil**. Volume I, No.1, Mai./Out. 2019. Disponível em: <https://www.missioapostolica.org.br/_files/ugd/1c6748_b9544aef4af6497aabff7c6edf83213b.pdf> Acesso em 25 de maio de 2021.

GALLARDO, Michelle V. R. El sistema de La religión de Niklas Luhmann: el manejo de La incertidumbre ante el eterno decaimiento. **Revista de Filosofía 'Oδός'**. N.6, Ano 4, Vol. 4, pp. 7-21, [2015?].

GOLIN, Luana Martins. A teopoética de Rubem Alves. **Estudos de Religião**, v. 31, n. 2, maio-ago de 2017. p. 239-259.

GONZÁLES, Justo. **A History of Christian Thought**: From the Beginnings to the Council of Chalcedon. Nashville: Abingdon Press, 1987.

GRAEBNER, Theodore. **The Burden of Infallibility**: A Study in the History of Dogma. Concordia Historical Institute Quarterly 38, no. 2, July 1965, p. 88-89.

GRANQUIST, Mark. **Lutherans in America**: A New Story. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

REFERÊNCIAS

GRASEL, Gerhard. A Leitura do Tempo: Desafios para a Igreja Brasileira num contexto secularizado. **Igreja Luterana** – Volume 53, Número 1. São Leopoldo, RS, p.3-33, 1994.

GUARNIERI, Maria Cristina Mariante. Liberdade e cristianismo em Kierkegaard. **Ciberteologia** – Revista de Teologia & Cultura – Ano II, n. 14, 2007.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. 1ª Ed. 13ª. Reimpressão, Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GERTZ, René, E. **Os luteranos no Brasil**. Revista História Regional 6(2), Inverno de 2001. p. 9-33.

HASSE, Rodolpho Frederico. **Frei Martinho** — Restaurador da Verdade Eterna, 1. ed., Rio de Janeiro, 1960, 128 p. — 2. ed., Porto Alegre, Concórdia, [1962], 132 p.

HÄGGLUND, Bengt. **História da teologia**. Porto Alegre: Concórdia, 1999.

HARBSMEIER, Eberhard. Kierkegaard – Pessoa e Obra – Biografia e Filosofia. **Revista educação e Filosofia**, 7 (13). Uberlândia, p. 193-205, 1993.

HARRISON, Peter. “Ciência” e “Religião”: Construindo os Limites. **Revista de Estudos da Religião - REVER**. Ano 7, março, 2007, pp. 1-33.

HARRISON, Matthew C. **Fraternal Admonition Letter**, July 15, 2010. Disponível em: < https://s3.amazonaws.com/mychurchwebsite/c2001/ltr__admonition_06.pdf > Acesso em 06 de junho de 2021.

HARRISON, Matthew C; PLESS, John T.(eds). Preface. *In: Women Pastors? The Ordination of Women in Biblical Lutheran Perspective*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2009.

HEIMANN, Leopoldo. **Os Leigos da minha Igreja**. Porto Alegre: Concórdia, 2009.

HEIMANN, Leopoldo. Editorial. **Revista Igreja Luterana**. Porto Alegre: Concórdia. 1977, 2º trimestre, p. 80-8.

HELPER, Inácio. Hegel. *In: PECORARO, Rossano (org.). Os Filósofos Clássicos da Filosofia*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2013.

HOFFMANN, Waldyr. **A Igreja Evangélica Luterana do Brasil e seu desafio para a pastoral urbana**. Dissertação apresentada e submetida à avaliação pelo Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil para obtenção de Título de Mestre em Teologia. Recife, 2008.

HULME, William E. **Dinâmica da Santificação**. Trad. Nelson T. Pereira. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Casa Publicadora Concórdia S.A, 1981.

REFERÊNCIAS

HUFF JR., Arnaldo E. **Vozes da ortodoxia**. O Sínodo de Missouri e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil: processos de formação e relações nos contextos da I Guerra Mundial e do final do regime militar. 2006. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

HUFF JR., Arnaldo E. Confessionalização e Ortodoxia Luterana: embates teológicos e políticos nos séculos XVI e XVII. **Ciências da Religião** – História e Sociedade. Vol 7, número 1, 2009.

HUFF JR., Arnaldo E. Pela Fé e Pelo Amor: a Construção de Uma Espiritualidade Luterana Original. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v.6, n.2, p. 35-69. 2003.

IGREJA LUTERANA (IL). Porto Alegre: Concórdia. 1940-. 1940-2023. ISSN Impresso: 0103-779X; ISSN Eletrônico: 2764-7080.

JUST, Gustav. **Deus despertou Lutero**. Porto Alegre: Editora Concórdia, 2003.

KARNAL, Leandro (et al). **História dos Estados Unidos**: das origens ao século XXI. São Paulo: Contexto, 2007.

KEENER, Craig S. Women in Ministry: another egalitarian perspective. *In*: BECK, R. James; BLOMBERG, Craig L. (Editores). **Two Views on Women in Ministry**. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 2001.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**. Petrópolis: Vozes, 2011.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. A neutralidade armada ou sobre a minha posição como um autor cristão na Cristandade. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**. Trad. Marcio Gimenes de Paula. Brasília, v.8, N.º1, p. 352-367, jul. 2021. ISSN: 2358-8284.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Practice in Christianity**. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **As Obras do amor**. 4ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2013a.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas, vol I**. Petrópolis: Vozes, 2013b.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas, vol II**. Petrópolis: Vozes, 2016.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Temor e Tremor**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Kierkegaard's Journals and Papers**. Editores: Howard V. Hong e Edna H. Hong. 7 volumes. Bloomington: Indiana University Press, 1967-1968.

REFERÊNCIAS

KLEINING, Vernon P. Confessional Lutheranism in Eighteenth Century Germany. **Concordia Theological Quarterly**, volume 60: Números 1-2, January-april, 1996.

KOLB, Robert. C F W Walther, Interpreter of Luther on the American Frontier. **Lutheran Quarterly**1, no. 4, 1987.

KOLB, Rober, DIGEL, Irene, BATKA, L'ubomír (orgs). **The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

KRAUSS, Eugen Adolf Wilhelm. **Dr. Carl Ferdinand Wilhelm Walther: The American Luther**. p. 707-733, St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House, 1912. Disponível em: <<http://www.lutherische-bekennnismgemeinde.de/Carl%20Ferdinand%20Wilhelm%20Walther%20Biography.htm>>. Acesso em: 02 de julho de 2019.

KROMMINGA, John H. The Shape of a New Confession. **Calvin Theological Journal**, 7, nov.1972.

KUNZLER, Caroline de Moraes. A Teoria dos Sistemas de Niklas Luhmann. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, 16, 123-136, 2004.

LAMBERT, Frank. **Religion in American History**. New Jersey: Princeton University Press, 2008.

LEHENBAUER, Mario. Synod, 22 partner-church reps discuss 'Ablaze!'. *In Reporter-LCMS*. St. Louis, MO, 30 de julho de 2007. Disponível em: <<https://reporter.lcms.org/2007/synod-22-partner-church-reps-discuss-ablaze/>> Acesso em 04 de junho de 2021.

LINDBERG, Carter. **As reformas na Europa**. São Leopoldo: Sinodal e IEPG, 2001.

LINDSELL, Harold. **The Battle for the Bible**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1976.

LOEWENICH, Walther von. **A Teologia da Cruz de Lutero**. Trad. Walter O. Schlupp e Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

LOHSE, Bernhard. **A Fé Cristã através dos tempos**. Trad. Sílvio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 1981

LIVRO DE CONCÓRDIA: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. Trad. e notas de Arnaldo Schuler. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1997.

LUEKER, Erwin L. **Second Generation Theologians**: Pieper, Stoeckhardt, Graebner. St. Louis, MO: Lueker, 1972.

LUEKING, F. Dean. **Mission In the Making**. Saint Louis: Concórdia Publishing House, 1964.

REFERÊNCIAS

LUHMANN, Niklas. **La Religion de la Sociedad**. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2007.

LUTERO, Martinho. **Pelo Evangelho de Cristo**: Obras Seleccionadas de momentos decisivos da Reforma. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1984.

LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas, Vol.4**. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1993.

LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas, Vol.5**. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1995.

LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas, Vol.6**. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1996.

LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas, Vol.2**. 2ª Edição. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 2000a.

LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas, Vol.7**. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 2000b.

LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas, Vol.8**. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 2003.

LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas, Vol.10**. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal; Canoas: Editora da Ulbra, 2008.

LUTERO, Martinho. **Somente a fé**: um ano com Lutero. Viçosa: Ultimato, 2014.

LUTERO, Martinho. **D. Martin LUTHERs Werke**: kritische Gesamtausgabe. Weimarer Lutherausgabe WA 10 / 1 / 1, 1910.

LUTERO, Martinho. **D. Martin LUTHERs Werke**: kritische Gesamtausgabe. Weimarer Lutherausgabe WA 40 / 3, 1930.

CARLOS MAGRÃO. **IELB 116 anos live**. YouTube 24 de junho de 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8Ake4Ga5RBw>> Acesso em: 28 de julho de 2023.

MARLOW, Sergio. **Confessionalidade a toda Prova**: O Sínodo Evangélico Luterano do Brasil e a questão do Germanismo e do Nacional-Socialismo Alemão durante o Governo de Getúlio Vargas no Brasil. 2013. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2013.

MARSDEN, George M. **Fundamentalism and American Culture**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

REFERÊNCIAS

MCCAIN, Paul T. **Unchanging Truth in Changing Times**. The Lutheran Church-Missouri Synod, 2001. Disponível em:
<<http://www.ctsfw.net/media/pdfs/barryunchangingtruth.pdf>>. Acesso em: 05 de outubro de 2018.

MEYER, Carl S. **Log Cabinto Luther Tower: Concordia Seminary during One Hundred and Twenty-Five Years toward a More Excellent Ministry 1839-1964**. St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1965.

MEYER, Harding e JUVA, Mikko (Editores). **More Than Unity of Churches**. Fifth Assembly Section II Documentation. Geneva: The Lutheran World Federation, 1969.

MEYER, Carl S. (Ed.). **Moving Frontiers, readings in the history of The Lutheran Church Missouri Synod**. St. Louis: Concordia, 1964.

MELANCHTHON, Felipe. **Loci Theologici**. Tópicos Teológicos de 1521. Trad. Eduardo Gross. São Leopoldo: Sinodal, 2018.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. *In*: MENDONÇA, Antônio Gouvêa, VASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. **Estudos Avançados USP**, vol 18 (52), p. 29-46, 2004.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **Protestantismo no Brasil**. Revista USP, n.74, jun/ago 2007. São Paulo: Editora USP, 2007, p. 160-173.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil**. Editora USP: São Paulo, 2008.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa & VASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MENSAGEIRO LUTERANO (ML). Porto Alegre: Editora Concórdia, 1919-. 1919-2023. ISSN: 1679-0243.

MIGUEZ-BONINO, José. **Rostos do Protestantismo Latino-Americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

MCCALLUM, Dennis. **Phillip Jacob Spener's Contribution to Protestant Ecclesiology**. 1989. Disponível em:
<<https://www.xenos.org/essays/phillip-jacob-speners-contribution-protestant-ecclesiology>>. Acesso em: 25 de Maio de 2020.

MCGREEVY, John. **Catolicismo e liberdade americana**. Nova York: Norton e Co., 2003.

REFERÊNCIAS

MULLER, John Theodore. **Dogmática Cristã**. Trad. Martinho L. Hasse. 4. ed., rev. e ampl. Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Editora da ULBRA, 2004.

NAFZGER, Samuel H.; JOHNSON, John F.; LUMPP, David A.; TEPKER, Howard W. [editores]. **Confessando o Evangelho**: Uma abordagem luterana na Teologia Sistemática. Volumes 1 e 2. Rudi Zimmer [tradutor]; Paulo Moisés Nerbas [revisor]; Nilo Wacholz [editor da versão brasileira]. Porto Alegre: Concórdia, 2022.

NEVES, C. B.; SAMIOS, E. M. B. (Orgs.). **Niklas Luhmann**: a nova teoria dos sistemas. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1997.

NEWTON, Robert. Recobrando el corazón de la misión. **Lutheran Mission Matters – Journal of the Lutheran Society for Missiology**. Volume XXVI, No 1 (Issue 52) May 2018.

NEWTON, Robert. Recovering the Heart of Mission. *In* **Lutheran Mission Matters (LMM)**, maio de 2018. Disponível em: < https://lsfm.global/uploads/files/LMM_05-18_Online.pdf > Acesso em 17 de maio de 2021.

NOLAND, Martin. Walther and the Revival of Confessional Lutheranism. **Concordia Theological Quarterly** 75 (julho/outubro, 2011): p.195-216.

NOLL, Mark A. **A History of Christianity in the United States and Canada**. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

ORTHODOXIALUTHERANA [OL]. **Jovem, orgulhe-se de ser luterano...** Facebook: OrthodoxiaLutherana. Disponível em: <<https://www.facebook.com/OrthodoxiaLutherana/photos/a.509110186253195/978838179280391>>. Acesso em 05 de junho de 2021a.

ORTHODOXIALUTHERANA [OL]. **Nada pode ser liturgicamente correto se não for dogmaticamente correto...** Facebook: OrthodoxiaLutherana. Disponível em: <<https://www.facebook.com/OrthodoxiaLutherana/photos/a.509110186253195/1125093041321570/>>. Acesso em 05 de junho de 2021b.

ORTHODOXIALUTHERANA [OL]. **Este título foi escolhido especificamente...** Facebook: OrthodoxiaLutherana. Disponível em: < <https://orthodoxialutherana1054.wordpress.com/> >. Acesso em 06 de junho de 2021c.

PANASIEWICS, Roberlei. Fundamentalismo Religioso: História e presença no cristianismo. **Anais do X Simpósio da ABHR**. Assis: ABHR, 2008.

PECORARO, Rossano (org.). **Os Filósofos Clássicos da Filosofia**. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2013.

REFERÊNCIAS

PELIKAN, Jaroslav. **From Luther to Kierkegaard, a study in the history of theology**. Saint Louis: Concordia, 1963.

PELIKAN, Jaroslav. **The Theology of Post-Reformation Lutheranism**. S. Louis: Concórdia Publishing House, 1970.

PIEPER, Franz August Otto. A Brief Statement of the Doctrinal Position Of The Missouri Synod. **Theological Quarterly**, Vol. VIII, Num. 1. January 1904. St. Louis: Concordia Publishing House, 1904.

PIEPER, Franz August Otto. **A Brief Statement of the Doctrinal Position Of The Missouri Synod**. St. Louis: Concordia Publishing House, 1932. Disponível em: <<https://www.lcms.org/about/beliefs/doctrine/brief-statement-of-lcms-doctrinal-position>>. Acesso em: 27 de novembro de 2019.

PIEPER, Franz August Otto. **Christian Dogmatics**. Vol. I. St. Louis: Concordia Publishing House, 1950.

PIEPER, Franz August Otto. **Christian Dogmatics**. Vol. II. St. Louis: Concordia Publishing House, 1951.

PIEPER, Franz August Otto. **Christian Dogmatics**. Vol. III. St. Louis: Concordia Publishing House, 1953.

PIEPER, Franz August Otto. C. F. W. Walther as a Theologian. **Lehre und Wehre**, Vol. 36, Number 1, January 1890. Disponível em: <<http://www.studiumexcitare.com/content/50>>. Acesso em: 05 de outubro de 2018.

PIEPER, Franz August Otto. **The Distinction Between Orthodox & Heterodox Churches**. Disponível em: <<http://www.lutherquest.org/walther/articles/pieperohcintro.htm>>. Acesso em: 05 de outubro de 2018.

PIEPER, Frederico. **Reforma: Passado ou presente?** Introdução ao pensamento de Lutero. Domingos Martins, 18 a 21 de setembro de 2017, Curso de aperfeiçoamento. Não publicado, 2017. Disponível em: <https://www.academia.edu/35010925/Reforma_passado_ou_presente_Introdu%C3%A7%C3%A3o_ao_pensamento_de_Lutero> Acesso em 04 de março de 2024.

PIEPER, Frederico. A Especificidade e a Autonomia da Religião em Rudolf Otto. **De Lutero a Otto: o protestantismo e a ciência da religião** [recurso eletrônico] / Joe Marçal G. Santos, Arnaldo Érico Huff Júnior. – São Cristóvão, SE: Editora UFS, 2018. p. 131-151.

PIEPKORN, Arthur Carl. What Does 'Inerrancy' Mean? **Concordia Theological Monthly**. Vol. XXXVI, No. 8. St. Louis, MO. Setembro de 1965, p. 577-593.

PLESS, John T. **Manejando a palavra da verdade: Lei e Evangelho na igreja hoje**. Porto Alegre: Concórdia, 2018.

REFERÊNCIAS

POLACK, W. G. **The story of C. F. W. Walther**. Saint Louis: Concordia, 1935.

POULAT, Émile. **L'Ère post-chrétienne**. Paris: Flammarion, 1994.

PREUS, Robert. A Palavra de Deus na Teologia da Ortodoxia Luterana. **Igreja Luterana**. p. 1-17, Porto Alegre: Concórdia, 1972.

PREUS, Robert. A Doutrina do Chamado nas Confissões e Ortodoxia Luterana. **Vox ConCORDIANA**, Ano 10, Número 2, 1995. Pp. 13-57.

PREUS, Robert. **The Inspiration of Scripture: A Study of the Theology of the 17th-Century Lutheran Dogmaticians**. St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 2003.

RAST JR., Lawrence R. Demagoguery or Democracy? The Saxon Emigration and American Culture. **Concordia Theological Quarterly**. Vol 63:4, October 1999. Fort Wayne, Indiana: Concordia Theological Seminary, p. 247-268, 1999.

REHFELD, Mário L. **Um Grão de Mostarda: A história da Igreja Evangélica Luterana do Brasil**. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

RIETH, Ricardo Willy. Raízes históricas e identidade da igreja evangélica luterana do Brasil (IELB). **Estudos Teológicos: São Leopoldo** v. 49 n. 2, p. 207-221, 2009.

RIETH, Ricardo Willy. Associativismo e protestantismo na imigração e colonização: o caso da Associação Gustavo Adolfo. **Estudos Teológicos**, v. 47, n. 2, p. 27-43, 2007.

RIETH, Ricardo Willy. Evangélicos de 'alma branca': os negros e o protestantismo no Brasil. *In: Brasil: Outros 500*. Protestantismo e a resistência indígena, negra e popular. Organização de Ingele Starke Koch. São Leopoldo: Sinodal, COMIN, IEPG, 1999.

RIETH, Ricardo Willy. Luther in Portuguese, in Brazil. **Lutheran Quarterly** 30, 2016, 430-435.

ROCHA, Daniel. **Fim dos tempos nos Estados Unidos: escatologia, fundamentalismo religioso e identidade nacional em Hal Lindsey e Tim La Haye (1970-1980)**. 2017. 402 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

ROMAIS, Astomiro. **[Live] Escrita Criativa na Igreja**. YouTube, 10 de novembro de 2021. Disponível em: <<https://youtu.be/zKskx4szFEA>> Acesso em 11 de novembro de 2021.

ROOS, Jonas. Kierkegaard, Lutero e o Luteranismo Polêmica e Dependência. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v.5, n.2, p.147-170, 2017.

ROOS, Jonas. A dialética entre Lei e Evangelho quinhentos anos depois: uma releitura em chave kierkegaardiana. **De Lutero a Otto: o protestantismo e a ciência da religião**

REFERÊNCIAS

[recurso eletrônico] / Joe Marçal G. Santos, Arnaldo Érico Huff Júnior. – São Cristóvão, Se: Editora UFS, 2018. p. 94-107.

ROOS, Jonas. Finitude, Infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard. **Revista brasileira de Filosofia da Religião**. Brasília, v.6 n.1, jul. 2019, p. 10-29.

ROOS, Jonas. Kierkegaard, Lutero e o Luteranismo: Polêmica e Dependência. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v.5, n.2, dez. 2017, p.147-170.

ROOS, Jonas. **10 Lições sobre Kierkegaard**. Edição para Kindle. Petrópolis: Vozes, 2021a.

ROOS, Jonas. Da Contigência histórica à felicidade eterna (Eving Salighed): O Problema de Migalhas Filosóficas analisado a partir de Lessing e Paul Tillich. **Revista brasileira de Filosofia da Religião**. Brasília, v. 8, n.1, jul. 2021b.p.136-157.

ROOS, Jonas. Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 24, n.2, jul./dez. 2021b, p. 119-139.

ROSIN, Robert. O meio molda a mensagem. *In*: BUSS, Paulo W (org.). **Lutero e a Comunicação: O uso da mídia na proclamação do Evangelho**. Textos do 5º Simpósio Internacional de Lutero. Porto Alegre: Concórdia, 2015.

ROTTMANN, Johannes. **Se teu irmão pecar**. Porto Alegre: Concórdia, 1980

RUDNICK, Milton. **Fundamentalism and the Missouri Synod, a historical study of their interaction and mutual influence**. Saint Louis: Concordia, 1966.

RUDNICK, Milton. Fundamentalism and the Missouri Synod: A Historical Study Of Their Interaction and Mutual Influence. A Review by the author after 5 yars. **Concordia Theological Monthly**. Volume: 43 Number: 4 in 1972, p. 252-257.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SASSE, Hermann. **Aqui nos firmamos**. Canoas: Editora da ULBRA, 2008.

SASSE, Hermann. **Isto é meu corpo**. Porto Alegre: Editora Concórdia, 2003.

SCHULER, Arnaldo. Filipe Melanchthon: nascido para o diálogo. **Igreja Luterana**, volume 56, pp. 7-14, 1997.

SCHULER, Donaldo. A Função da Mulher na Igreja. *In*: **Igreja Luterana** 32 (1971):25-41.

SCHULZ, Robert. The European background. *In*: MEYER, Carl S. (Ed.). **Moving Frontiers, readings in the history of The Lutheran Church Missouri Synod**. St. Louis: Concordia, 1964.

REFERÊNCIAS

SCHÜNKE, Adilson Derly. Placar do Aquecendo Corações. **PEM-IELB**. Porto Alegre, 16 de abril de 2011. Disponível em: <<http://pem-ielb.blogspot.com.br/2011/04/placar-do-aquecendo-coracoes.html>> Acesso em 16 de agosto de 2016.

SCHROEDER, Airton. **CONCÍLIO 2020 | Fiz-me tudo para com todos, com o fim de, por todos os modos, salvar alguns**. YouTube, 25 de agosto de 2020. Disponível em: <<https://youtu.be/AUeQ5j07pt4>>. Acesso em 11 de agosto de 2021.

SEYFERT, Giralda. A identidade teuto-brasileira numa perspectiva histórica. *In*: MAUCH, Claudia e VASCONCELLOS, Naira (orgs). **Os Alemães no Sul do Brasil: cultura – etnicidade – história**. Canoas: Ed. ULBRA, 1994, p. 11-26.

SILVA, José Maria. **O cristianismo e o pluralismo religioso: possibilidades dialogais com a pós-modernidade**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2004.

SILVA, Elisete da, SANTOS, Lyndon Araújo dos, ALMEIDA, Vasni de (orgs.). **Fiel é a Palavra: Leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil**. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011.

SONNTAG, Martinho. **CONCÍLIO 2020 | O trabalho que o Senhor Jesus me deu para fazer**. YouTube, 18 de agosto de 2020. Disponível em: <<https://youtu.be/Q4tXdS0bMKk>>. Acesso em 12 de junho de 2021.

SPITZ, Lewis W. **Nossa Igreja e outras**. Porto Alegre: Concórdia, 1982.

STEYER, Walter. **Os imigrantes alemães no Rio Grande do Sul e o Luteranismo: a fundação da Igreja Evangélica Luterana do Brasil e o confronto com o Sínodo Rio-Grandense 1900-1904**. Porto Alegre: Singulart, 1999.

STEYER, Cristiano Joaquim. Consulta Luterana Mundial para Planejamento Missionário. **Revista Igreja Luterana**. Porto Alegre: Concórdia. 1981-1, pp.3-4.

STEWART, Quentin. **Catholicity or Consensus? The Role of the Consensus Patrum and the Vincentian Canon in Lutheran Orthodoxy: From Chemnitz to Quenstedt**. 2006. Tese (Doutorado em filosofia) – Dep. de História da Igreja. Concordia Seminary: St. Louis, 2006. Disponível em: <<http://scholar.csl.edu/phd/54>>. Acesso em: 21 de junho de 2020.

STOEFFLER, Ernst. **The Rise of Evangelical Pietism**. Leiden: EJ Brill, 1965.

STOEFFLER, Ernst. The Missouri Synod organized. *In*: MEYER, Carl S. (ed.). **Moving frontiers, readings in the history of The Lutheran Church-Missouri Synod**. Saint Louis: Concordia, 1964, p. 142-186.

TAPPERT, Theodore G. **Introduction to Philip Jacob Spener, Pia Desideria**. Philadelphia: Fortress Press, 1964.

REFERÊNCIAS

THE BLUE BOOK (TBB). [REPORT OF THE SYNODICAL PRESIDENT to The Lutheran Church— Missouri Synod. In compliance with Resolution 2-28 of the 49th Regular Convention of the Synod, held at Milwaukee, Wisconsin, July 9-16, 1971]. Disponível em <<https://archive.org/details/PreusJ.A.O.ReportSynodicalPresident1971/page/n71/mode/2up?view=theater>>.

THE BOARD OF CONTROL. **Exodus from Concordia: A Report on the 1974 walkout.** St. Louis: Concordia College, 1977.

TIETJEN, John H. **Fact Finding or Fault Finding? Na Analysis of President J. A. O. Preus Investigation of Concordia Seminary.** St. Louis: Concordia Seminary, 1972. Disponível em: <<https://archive.org/details/TietjenFactFindingOrFaultFinding>> Acesso em 21 de março de 2021.

TILLICH, Paul. **A Era Protestante.** São Bernardo do Campo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé.** São Leopoldo: Sinodal, 1980.

TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão.** São Paulo: ASTE, 2000.

TILLICH, Paul. **Teologia da cultura.** São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática.** 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TIME. New York City: TIME USA LLC, 1923- . 1950-1980. ISSN 0040-781X.

TROELTSCH, Ernst. **El Protestantismo y el mundo moderno.** México 12, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1951.

UNIDADE E MISSÃO [UM]. CIL [Comissão Interluterana de Literatura], fevereiro de 1999.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. Kierkegaard. *In*: PECORARO, Rossano (org.). **Os Filósofos Clássicos da Filosofia.** Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2013.

VASQUES FILHO, Pócoro. “Sim” a Deus e “Não” à vida: Conversão e disciplina no protestantismo brasileiro. *In*: MENDONÇA, Antônio Gouvêa & VASQUES FILHO, Pócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil.** São Paulo: Edições Loyola, 1990 [A].

_____. Protestantismo no Brasil: Da teologia à Liturgia. *In*: MENDONÇA, Antônio Gouvêa & VASQUES FILHO, Pócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil.** São Paulo: Edições Loyola, 1990 [B].

VEHSE, Carl Eduard. **Die Stephan'sche Auswanderung nach Amerika.** Dresden, 1840.

REFERÊNCIAS

VEITH JR., Gene Edward. **Um ponto de apoio: A palavra de Deus na vida de Martinho Lutero**. Porto Alegre: Concórdia, 2017.

VIEIRA, Alexandre. **Reação ao Documento de Estudo da CTRE “Ordenação de Mulheres para o Ministério Pastoral?”**. Não publicado, 2021.

WALTHER, Carl F. W. Confissões Luteranas: o que significam hoje? *In: Revista Vox ConCORDIANA*, Ano 13, n. 2. São Paulo: Instituto Concórdia, p. 5-17, 1998.

WALTHER, Carl F. W. **A correta distinção entre Lei e Evangelho**. Porto Alegre: Concórdia, 2005.

WALTHER, Carl F. W. **Sermons of C. F. W. Walther**. Vol 1, 2, 3. The Ephesians Four Group, 2015.

WARTH, Martin Carlos. Análise da Federação Luterana Mundial. **Igreja Luterana**, Porto Alegre, v. 31, p. 38-46, 1970a.

WARTH, Martin Carlos. W. Lutheran World Federation. *In: Erich Kiehl; Waldo J. Werning. (Org.). Evangelical Directions for the Lutheran Church*. 1ed. Chicago, IL: , 1970, v. 1, p. 137-142, 1970b.

WARTH, Martin Carlos. Como estudamos Teologia?. **Igreja Luterana**, Porto Alegre, v. 31, p. 83-88, 1970c.

WARTH, Martin Carlos. A mensagem da Reforma para o século XX. **Igreja Luterana**, Porto Alegre, v. 29, n.4, p. 143-164, 1968.

WARTH, Martin Carlos. **Fé Existencial em um Mundo Secular**. Canoas: Editora da ULBRA, 2003.

WATSON, Philip, S. **Deixa Deus ser Deus**. Canoas: Ed. ULBRA, 2005.

WEBER, Max. **A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo**. Edição para Kindle. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. 5 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

WENTZ, Abdel Ross. **A basic history of Lutheranism in America**. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1955, p. 209-227.

WOLF, Edmund Jacob. **The Lutherans In America**. A Story of Struggle. Progress, Influence and Marvelous Growth. New York: J. A Hill & Company, 1889.

WILSON, Donn. **The Word-of-God Conflict in the Lutheran Church Missouri Synod in the 20th Century**. 2018. Dissertação (Mestrado em Teologia). Luther Seminary. St. Paul Minnesota, 2018.

REFERÊNCIAS

WIBE, Donald. **Religião e Verdade**: Rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

WINKLER, Marion R. **The Stephanite Emigration to America**. Tucson, AZ: Marion R. Winkler, 1975.

ZILL, Marcus T. **The Crisis in the LCMS resource Guide**: A Summary and Introduction to the Source Materials provided at www.crisisinthelcms.org. 2004. Disponível em: <<http://www.gloriachristi.org/sitebuildercontent/sitebuilderfiles/zill-crisisinthelcmsresourceguide.pdf>>. Acesso em: 27 de novembro de 2019.

ZIMERMANN, Paul A. **A Seminary in Crisis**: The Inside Story of the Preus Fact Finding Committee. St. Louis: Concordia Publishing House, 2007.