


LAURI EMILIO WIRTH
é teólogo e professor
no Programa de Pós-
Graduação em Ciências da
Religião da Universidade
Metodista de São Paulo.

LAURI EMILIO WIRTH

Protestantismo brasileiro de rito luterano



A pesquisa sobre a história do cristianismo convencionou classificar o protestantismo brasileiro em três grandes grupos: protestantismo de imigração ou étnico, protestantismo de missão e pentecostalismo. Este texto aborda o primeiro grupo, o chamado protestantismo de imigração, caminho pelo qual se estabeleceu o luteranismo no Brasil. Desde sua inserção esse protestantismo não é homogêneo, contudo, seu ramo mais representativo na atualidade é a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, grupo ao qual se restringe o presente ensaio. Para entender suas origens é necessário, pois, uma referência inicial à imigração europeia no Brasil para depois explicitar os pressupostos locais subjacentes ao modelo de igreja em apreço.

IMIGRAÇÃO EUROPEIA

A referência à imigração europeia é necessária por vários motivos. É ela que nos fornece informações sobre a procedência social dos luteranos que

aqui se estabelecem, a conjuntura histórica que motivou a emigração, bem como as condições de seu estabelecimento em solo brasileiro. *Grosso modo* esse movimento migratório estende-se de 1815 até a Primeira Guerra Mundial. Trata-se de um processo de migração em massa cujo maior contingente desloca-se da Europa para a América do Norte, sendo que pequena parcela se estabelece predominantemente no Sul do Brasil, a partir de 1824, mas também em estados como São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Subjacentes ao processo migratório estão causas sociais, vinculadas às transformações por que passa a Europa do século XIX, transformações essas que marcaram a transição da sociedade agrária para a sociedade industrial. Portanto, os luteranos que aqui se estabelecem procedem predominantemente das camadas populares da sociedade. São os excluídos dos processos de transformação social na Europa que buscam na emigração as condições de sobrevivência perdidas na sociedade de origem: jornaleiros, trabalhadores braçais, pequenos agricultores, operários etc. Isso não significa, contudo, a total ausência de imigrantes socialmente mais bem situados, que via de regra ocupam-se de atividades comerciais e da manufatura e, mais tarde, serão precursores da emergente industrialização nas regiões de imigração.

No Brasil é possível distinguir duas correntes no que se refere ao destino dos imigrantes europeus, no caso, predominantemente alemães. A primeira destina-se à ocupação de fronteiras, principalmente no Sul do país, como forma de consolidação do território brasileiro nessa região, após a recém-proclamada independência do país. Serviu também como estratégia de integração regional, como é o caso da colonização alemã em Santa Catarina, que ocupou a região serrana entre o litoral, de colonização portuguesa, e o planalto, ocupado por fazendas de gado (1). A pequena propriedade rural, voltada para a produção de subsistência com mão-de-obra familiar é a principal característica do sistema produtivo nessas regiões de colonização. Em relação ao sistema agroexportador das grandes fazendas,

hegemônico à época no Brasil, as regiões de colonização europeia ocupam um lugar periférico e, até certo ponto, subsidiário, um detalhe a ser considerado quando se pretende compreender a sociedade em formação nessas periferias, respectivamente o perfil religioso das mesmas.

A segunda corrente migratória é encaminhada para os centros agroexportadores, mormente na província de São Paulo, como substituição da mão-de-obra escrava, no chamado sistema de parcerias, principalmente após a proibição da importação de escravos, a partir de 1850 (2). Esse segundo foco migratório é de importância secundária como espaço de gestação do luteranismo no Brasil. Seu berço principal são as colônias de povoamento, a pequena propriedade rural e as fronteiras agrícolas, conseqüência da migração interna.

Num primeiro momento é o poder público o principal agente colonizador, seja através do governo imperial, seja por iniciativa das autoridades provinciais. A partir de 1850 entram em cena as companhias colonizadoras, muitas delas estrangeiras, principalmente a partir da promulgação da Lei de Terras, em 18 de setembro desse ano, através da qual o governo brasileiro transformou a terra em objeto de compra e venda. Seu artigo primeiro estabelecia que “ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra” (3). A preocupação pela assistência religiosa dos imigrantes integra ambos os modelos de colonização, o que se expressa, por exemplo, no pagamento do salário de pastores e missionários pelo poder público ou pelas companhias colonizadoras, bem como no apoio financeiro para a construção de templos e escolas. São quesitos que, via de regra, constam da propaganda para atrair imigrantes, como um dos componentes da infra-estrutura nos centros de colonização, sem interesses maiores de doutrinação religiosa. Representativa dessa postura pragmática em assuntos de religião é a incumbência recebida pelo primeiro professor protestante a atuar em Blumenau (SC), qual seja, a de ministrar ensino religioso a seus alunos, com conteúdo restrito às “verdades

1 Vale lembrar que um dos pressupostos dessa integração foi o deslocamento dos povos indígenas que povoavam aquela região, o que motivou constantes conflitos entre colonos e índios por mais de meio século (cf. Lauri Emilio Wirth, “Memória de Conflitos: Imigrantes e Povos Indígenas em Santa Catarina”, in *Brasil: Outros 500 – Protestantismo e a Resistência Indígena, Negra e Popular*, São Leopoldo, Sinodal, 1999, pp. 25-42).

2 Sobre as condições reinantes nesse modelo colonizador dispomos de uma obra clássica, escrita por uma testemunha ocular: Thomas Davatz, *Die Behandlung der Kolonisten in der Provinz St. Paulo in Brasilien und deren Erhebung gegen ihre Bedrücker. Ein Noth- und Hilferuf an die Behörden und Menschenfreunde der Länder und Staaten, welchen die Kolonisten angehören*, Chur/Suíça, 1858 (traduzido para o português com o título *Memórias de um Colono no Brasil*, São Paulo, Edusp, 1980).

3 Augusto Teixeira de Freitas Junior, *Terras e Colonização*, Rio de Janeiro, 1882, p. 1.

fundamentais comuns a todos os partidos religiosos” (4), o que, no caso, incluía também o catolicismo romano. Contudo, tais iniciativas tinham caráter esporádico e não ocorriam em todos os centros de colonização. No mais, seu efeito era restrito diante das limitações formais impostas a adeptos de outro credo que não a religião oficial do Estado. No Império brasileiro, a tolerância religiosa era um pressuposto para a captação de imigrantes e sua base legal restringia-se à prática do culto doméstico, como estabelecia o art. 5º da Constituição de 1823: “A religião católica romana continuará a ser a religião oficial do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isto destinadas, sem forma alguma exterior de templo” (5). Aspectos como a validade civil de casamentos entre protestantes, o

registro dos filhos de protestantes nascidos no Brasil, o sepultamento de seus mortos, etc. só foram regulamentados a partir de 1863 (6). Em termos formais, o omissão do poder público diante dessas demandas conferia aos não-adeptos da religião oficial o *status* de “cidadãos de segunda categoria” (7), um quadro que persistiu até a separação entre igreja e Estado com a Proclamação da República no Brasil.

A GESTAÇÃO DE UM PROTESTANTISMO BRASILEIRO DE RAÍZES GERMÂNICAS

Embora a maioria dos imigrantes tivesse vínculos com uma das denominações religiosas originárias da Reforma Protestante do século XVI, não é correto caracterizá-los genericamente como luteranos. No geral eram identificados como evangélicos para diferenciá-los dos adeptos do catolicismo romano. No que se refere à filiação religiosa no país de origem, ser evangélico poderia indicar a pertença a uma igreja de rito tanto luterano, quanto calvinista ou até a um dos grupos dissidentes da Reforma, como os anabatistas, ou ainda a movimentos de renovação espiritual, como os pietistas moravianos. Acresce-se a isso o fato de a maioria dos imigrantes, por sua condição social, não pertencer ao “núcleo fiel” de suas igrejas de origem, na medida em que estas eram organizações vinculadas ao Estado e pouco afeitas às demandas religiosas dos socialmente excluídos.

Num primeiro período o protestantismo gestado nos centros de colonização organizou-se em comunidades de fé pouco estruturadas e autônomas, sem vínculos hierárquicos e independentes de qualquer autoridade fora da própria comunidade. Poucos clérigos com formação teológica formal atuaram nas regiões de colonização nesse período (8). Aliás, ao que tudo indica, a demanda por profissionais da religião com formação acadêmica parece estar re-

À esquerda,
detalhe de
Lutero na
Taverna do
Urso Negro,
de Thumann

Reprodução



4 Hermann Blumenau, *Deutsche Kolonie Blumenau in der Provinz Santa Catharina in Süd-Brasilien. Bericht bis Juni 1855 und Aufforderung zum Anschluß.* Rudolstadt, 1856, p. 3.

5 Cf. Duncan A. Reilly, *História Documental do Protestantismo no Brasil*, São Paulo, Aste, 1984, p. 28. Com essa determinação, a Constituição praticamente assume uma cláusula do Tratado de Comércio e Navegação firmado entre Portugal e Inglaterra, em fevereiro de 1810, que permitia a liberdade de culto aos súditos ingleses em domínios portugueses.

6 Émile-G. Leonard, *O Protestantismo Brasileiro*, São Paulo, Aste, 1963, pp. 52-3.

7 Martin Dreher, *Igreja e Germanidade: Estudo Crítico da História da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*, São Leopoldo, Sinodal, 1984, p. 58.

8 Segundo Hans-Jürgen Prien (*Evangelische Kirchwerdung in Brasilien*, Gütersloh, 1989, p. 59), apenas 20 pastores atuaram entre os imigrantes e seus descendentes nos primeiros 40 anos de colonização, ou seja, de 1824 a 1864.



lacionada com o processo de diferenciação social no interior dos centros de imigração e atender a interesses de setores socialmente ascendentes (9). Embora o fator étnico e lingüístico naturalmente se apresentasse como um elemento de coesão social num ambiente cultural estranho, vários indícios apontam tendências de aculturação e acomodação ao novo ambiente também em termos religiosos nesse período de autonomia do protestantismo de imigração.

Concretamente a autonomia expressou-se no surgimento de uma série de associações eclesiais, encarregadas de cuidar da demanda religiosa na sociedade emergente a partir de um princípio associativista também verificável em outros espaços da convivência social. Na província do Rio Grande do Sul, as chamadas “comunidades livres”, totalmente autônomas e sem vínculos formais além da própria comunidade de fé, foram, durante décadas, o único espaço de socialização reli-

giosa dos imigrantes e seus descendentes. Em outras regiões houve, inclusive, iniciativas conjuntas entre católicos e protestantes para suprir demandas específicas, como o estabelecimento de cemitérios para uso comum de ambas as denominações religiosas, bem antes que a separação entre Igreja e Estado os tornasse de acesso público. Na área da educação, existiram iniciativas de escolas comunitárias bilíngües, sempre orientadas por demandas concretas da comunidade local. Exemplos temos na província de Santa Catarina onde, por iniciativa dos imigrantes e seus descendentes, as aulas, em algumas escolas, eram ministradas em alemão e polonês, em outras, em alemão e italiano.

No que se refere ao imaginário religioso, é possível constatar certa convergência entre os imigrantes e seus descendentes e a cultura popular brasileira, povoada de elementos mágicos e propensa ao messianismo como forma de protesto social. A existência de

9 Representativo dessa tendência é uma solicitação da Comunidade Evangélica de Blumenau que, em fevereiro de 1889, dirigiu-se ao Conselho Superior Eclesiástico de Berlim, solicitando o envio de um teólogo com consistente formação teológica. O mesmo deveria ser um exímio pregador e tolerante em relação a outras crenças. A principal justificativa para a petição era a necessidade de uma liderança que representasse os protestantes diante da influência dos jesuítas na cidade. Petição disponível no Arquivo Central Evangélico de Berlim, sob a rubrica EZA 5/2482, Bl. 8 f. (cf. Lauri Emilio Wirth, *Protestantism und Colonization in Brasilien*, Erlangen, 1992, p. 61).



curandeiros e benzedoras era um fenômeno corriqueiro nas regiões de imigração e, ao que tudo indica, seus poderes de cura e de orientação em questões da vida cotidiana eram um elemento constitutivo do universo mental da população. O movimento “Mucker”, liderado pela esposa de um curandeiro, a beata protestante Jacobina Maurer, que inaugurou o ciclo de movimentos messiânicos brasileiros nas últimas décadas do século XIX, parece ser um indicativo contundente dessa realidade (10).

Contudo, o real alcance desse protestantismo autônomo gestado no Brasil e hegemônico entre os imigrantes europeus, até os anos 80 do século XIX, ainda espera por uma interpretação cuidadosa e enfocada a partir do seu sentido para a vida cotidiana de seus adeptos. Os agentes da posterior institucionalização religiosa, via de regra, enfocam esse período sob a ótica da “degeneração religiosa”, uma referência à suposta

imoralidade dos “pastores não-ordenados”, escolhidos pelas comunidades como seus guias espirituais e, não raro, como instrutores de seus filhos na iniciação à escrita e nas operações básicas da matemática. Além da ausência de formação teológica, a crítica se voltava contra a familiaridade desses agentes religiosos leigos com a cultura local, com suas festas e jogos profanos, bem como sua falta de autoridade diante dos ditames das comunidades às quais serviam (11). Há também quem perceba um déficit eclesiológico nesse protestantismo autônomo pela falta de instâncias normativas capazes de orientar as comunidades no tocante à sua “missão a cumprir” (12). De qualquer forma, a gênese dessas comunidades autônomas sugere certa familiaridade de seus adeptos com uma das idéias norteadoras do pensamento protestante: a de que cabe às comunidades eleger seus pregadores e julgar a pertinência de seus ensinamentos (13). Teríamos aí um importante indício de uma cultura popular influenciada pelo protestantismo, mas adaptada e ressignificada a partir do cotidiano e das demandas do novo contexto em que os imigrantes e seus descendentes foram obrigados a buscar sua sobrevivência. A posterior institucionalização dessas comunidades, sob o comando de agentes estrangeiros e pouco familiarizados com as culturas locais, significaria então uma ruptura com esse processo (14).

DAS COMUNIDADES DE FÉ À INSTITUCIONALIZAÇÃO DE UM PROTESTANTISMO ÉTNICO

A partir de 1864 tem início um novo período do protestantismo de imigração. Este se caracteriza pela ação de sociedades missionárias e pela institucionalização das comunidades sob a influência decisiva de missionários e teólogos alemães. Lentamente a autonomia das comunidades cedeu lugar a organismos regionais, os chamados sínodos ou associações de comunidades. O

10 Janaina Amado, *Conflito Social no Brasil: a Revolta dos “Mucker”, Rio Grande do Sul 1868-1898*, São Paulo, Símbolo, 1973; Maria Amélia Schmidt Dickie, “O Milenarismo Mucker Revisitado”, in Martin Dreher (org.), *Populações Rio-grandenses e Modelos de Igreja*, São Leopoldo, Sinodal, 1998, pp. 295-309.

11 Wilhelm Wachholz, “Atravessagem e Ajudem-nos”: a Atuação da Sociedade Evangélica de Barmen e de Seus Obreiros e Obreiras Enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899), tese de doutoramento, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 1999, pp. 505-15.

12 Martin Dreher, *Igreja e Germanidade: Estudo Crítico da História da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*, op. cit., p. 57.

13 Ver a respeito: Martinho Lutero, “Direito e Autoridade de uma Assembléia ou Comunidade Cristã de Julgar Toda Doutrina, Chamar, Nomear e Demitir Pregadores – Fundamento e Razão da Escritura”, in *Obras Selecionadas*, v. 7, São Leopoldo, Sinodal, 2000, pp. 25-36.

14 A falta de sensibilidade para com a cultura popular é também uma característica dos missionários norte-americanos no Brasil, geralmente “preocupados em destruir, como supersticiosos e idólatras, os hábitos religiosos encontrados entre o povo brasileiro...”. Parece elucidativo, neste particular, que justamente o primeiro pastor brasileiro, o ex-padre José Manuel da Conceição, tenha pleiteado o respeito pela cultura popular, pleito não contemplado no protestantismo que se instalou sob direção predominante de missionários estrangeiros. Ver: Émile-G. Leonard, *O Protestantismo Brasileiro*, op. cit., pp. 56-67.

processo culminou com a filiação da maioria das comunidades à Igreja Evangélica da Alemanha, consolidando-as como comunidades estrangeiras no Brasil. Num primeiro momento esse processo coincide com um significativo aumento do fluxo migratório e a mercantilização da emigração, à medida que setores sociais ligados ao comércio internacional e às companhias de navegação descobrem na emigração um campo promissor de investimentos. Na Alemanha cria-se uma ampla articulação de apoio a igrejas, escolas e associações culturais no Brasil que, além de organizações religiosas, envolve agências de fomento à cultura alemã no exterior, setores da indústria e comércio, centros de formação e órgãos governamentais. Em nível local a institucionalização das comunidades pressupõe certo grau de estratificação social, sendo que representantes dos setores socialmente ascendentes também assumem a liderança das comunidades religiosas. Com a unificação dos Estados alemães, em 1871, e a ideologia nacionalista que lhe dava sustentação, a preservação do caráter germânico das comunidades passou a ser o principal elemento definidor de identidade desse protestantismo.

Na visão dos ideólogos desse modelo de igreja, contudo, a vinculação dos imigrantes e seus descendentes à cultura alemã cumpria um papel que extrapolava seu significado meramente religioso. Tratava-se também de uma estratégia para superar a crise econômica e social que sacudia a Alemanha na segunda metade do século XIX, o que pressupunha, acima de tudo, o fortalecimento do país na disputa expansionista das nações européias. Nessa conjuntura, a emigração passaria a cumprir uma dupla função, qual seja, a de esvaziar os movimentos sociais que, ano a ano, tornavam-se mais numerosos e influentes e a de auxiliar na conquista de novos mercados para a economia alemã, o que pressupunha o vínculo cultural permanente dos emigrados com sua “pátria mãe”. Nessa estratégia o conceito de cidadania alemã é fundamental, na medida em que a pertinência ao povo alemão pressupõe um vínculo sanguíneo e não meramente territorial. Alemão é pois quem possui

sangue alemão, independente de seu lugar de nascimento.

Após anos de debate, o fomento às organizações religiosas e culturais nas regiões de imigração alemã passou a incorporar a política do Estado alemão, não por último, com a promulgação de uma lei de emigração, em 9 de junho de 1897. A lei determinava o credenciamento de agentes e companhias colonizadoras e especificava os portos destinatários dos navios envolvidos com o transporte de emigrantes. Seu objetivo declarado era “preservar a germanidade entre os emigrados e tornar a emigração frutífera de acordo com os interesses da pátria, através de seu direcionamento a alvos apropriados” (15). Representativo dessa simbiose entre identidade religiosa, cultura germânica e colonialismo tardio é um discurso de um teólogo atuante nas regiões de colonização alemã no Brasil, proferido diante do Congresso Colonial, realizado em Berlim, em 1910. Respondendo à pergunta pelas “perspectivas da germanidade na América do Sul e o que deve ser feito para sua preservação e cultivo por parte da pátria alemã”, o pastor Max Dedekind diagnosticava: “Cada família alemã no exterior é um elo valioso do nosso povo. Com cada emigrante assentado na floresta distante, o povo alemão dá um passo adiante sobre o globo terrestre. Cada uma destas famílias é portadora da cultura e da índole alemã. E cada família alemã no exterior propicia novos mercados ao comércio alemão, enquanto esta família permanecer alemã” (16).

A viabilidade desse modelo de igreja centrado na “cultura e na índole alemã” enfrentaria seu primeiro grande teste no contexto da Primeira Guerra Mundial. Em outubro de 1917, o governo brasileiro proibiu o uso da língua alemã, inclusive em cerimônias religiosas. Jornais em língua alemã foram igualmente interditados, o que suspendia o principal elo de comunicação entre as comunidades locais. O auxílio financeiro externo foi interrompido e a crise econômica ameaçava inviabilizar as comunidades. Contudo, a médio prazo, a despeito de algumas iniciativas malsuce-

15 Citado conforme Klaus Bade, *Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit: Revolution - Depression - Expansion*, Freiburg, 1975, p. 363.

16 Max Dedekind, “Welche Aussichten hat das deutsche Volkstum in Südamerika und was ist zu seiner Erhaltung und Pflege seitens der deutsche Heimat zu tun”, in *Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses*, Berlim, 1910, pp. 1.015-36, citado na p. 1.016.

didadas rumo à retomada de autonomia das comunidades locais, essa crise não passaria de um acidente de percurso, que não alteraria fundamentalmente os rumos do protestantismo étnico no Brasil. Ainda assim, detecta-se certa tensão entre as dinâmicas comunitárias locais e as decisões definidoras do perfil institucional da igreja em formação. A resistência das comunidades contra a ingerência externa é uma constante, não só nesse período. Nas palavras de um pastor envolvido no debate, isso se devia ao fato de o Conselho Superior Eclesiástico de Berlim ser a instância decisória sobre os rumos da comunidade “em seus mínimos detalhes”, o que tanto impediria a formação de lideranças locais como inibiria qualquer “espírito comunitário” (17).

DO PROTESTANTISMO ÉTNICO AO LUTERANISMO BRASILEIRO

Os anos de 1930 até 1945 podem ser considerados como o período da grande crise do protestantismo étnico no Brasil. Fatores determinantes foram a política de nacionalização do governo Vargas, em nível local, e a profunda crise que envolveu o protestantismo alemão durante a vigência do regime nazista de Hitler. O desfecho da Segunda Guerra Mundial significou para as comunidades germânicas no Brasil uma situação de dupla orfandade. A dependência formal da Igreja Evangélica da Alemanha estava definitivamente rompida. E no ambiente do pós-guerra tornava-se insustentável a manutenção da cultura germânica como elemento definidor da identidade religiosa. A reação das lideranças locais à crise mostrou-se numa série de iniciativas em direção à centralização administrativa e de definições doutrinárias. Hermann Dohms, a principal liderança desse processo, indicou de forma sucinta o caminho a ser seguido. Doravante a instituição religiosa que congregava os imigrantes alemães e seus descendentes deveria ser “Igreja de Jesus Cristo no Brasil, em todas as conseqüências que daí resultarem

para a pregação do Evangelho neste país e a corresponsabilidade para a formação da vida política, cultural e econômica do seu povo”. Ao mesmo tempo acentuou os vínculos com a “igreja mãe”, o que inscreve o luteranismo brasileiro na “comunhão da cristandade evangélica na Alemanha” (18). De certa forma a teologia luterana substituiu doravante a “cultura e a índole alemã” como fator de identidade religiosa, mas nem por isso os luteranos brasileiros deixariam de se definir como um elo da cristandade evangélica alemã no Brasil.

Portanto, a adoção do luteranismo como elemento definidor da identidade do protestantismo de imigração, antes de significar uma ruptura com o modelo herdado, aponta para sua continuidade e sua adequação à conjuntura posterior à Segunda Guerra Mundial. A estrutura eclesial que se gesta nesse contexto mantém a lógica da Igreja Evangélica na Alemanha e preserva o alemão como idioma nas celebrações religiosas e no ensino teológico. Mantinha-se assim o modelo implantado desde que as agências missionárias passaram a definir os rumos do protestantismo de imigração no Brasil. Desde então esse grupo religioso está marcado por certa tensão entre as demandas religiosas das comunidade de fé e a estrutura eclesial e burocrática que sobre elas se levanta. Vitor Wethelle, um dos mais expressivos teólogos protestantes da atualidade, formula assim esse dilema:

“À medida que se pensou na identidade étnica como sendo uma continuação ou extensão da nação alemã em terra brasileira, não houve uma teologia organicamente vinculada com as comunidades. Foi uma teologia que jamais aterrizou porque supunha que o caráter germânico destas comunidades sustentava-se pela continuação racial, confundindo etnia com matriz biológica. O meio em que se desenvolveu a teologia não foi, então, a comunidade, mas a estrutura eclesial, o sínodo. Criou-se a lenda da identidade étnica baseada na raça e se perdeu o mito vivo que as próprias comunidades criavam e recriavam já em solo brasileiro” (19).

17 E. Schröder, em relatório com data de 17 de agosto de 1926, disponível no Arquivo Central Evangélico de Berlim, sob a rubrica EZA 5/2458 (cf. Lauri Emilio Wirth, *Protestantismus und Colonization in Brasilien*, op. cit., p. 123).

18 Martin Dreher, *Igreja e Germanidade: Estudo Crítico da História da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*, op. cit., p. 252.

19 Vitor Wethelle, “Uma Fé em Busca de Linguagem: o Sedicioso Chame da Teologia na IECLB”, in *Estudos Teológicos* 11 (1992), p. 70.

**Abaixo,
a Bíblia
traduzida por
Lutero**

Contudo, apesar da persistência do modelo eclesiológico germânico após a Segunda Guerra Mundial, tanto o debate teórico como uma série de iniciativas das autoridades eclesiais locais e de grupos no interior da igreja indicam uma mudança de foco, na medida em que temáticas advindas da realidade brasileira passam a ocupar a pauta dos debates e a nortear suas ações. Um dos momentos decisivos dessa tendência foi a fundação da Escola de Teologia, em março de 1946. Embora seguindo as Escolas Superiores de Teologia da Alemanha, no que se refere a conteúdos e estrutura curricular, essa iniciativa foi fundamental para a formação de um clero luterano brasileiro (20). A Escola de Teologia foi também o espaço em que os futuros teólogos do luteranismo brasileiro

tomaram contato com a teologia crítica do pós-guerra e com os teólogos que articulam a discussão teológica em diálogo com as grandes questões do mundo moderno.

Outro leque de iniciativas que apontam para a mudança de foco é a filiação oficial da Igreja Luterana a organismos ecumênicos tanto nacionais, como é o caso da Federação Evangélica do Brasil, como internacionais, sendo o mais expressivo deles o Conselho Mundial de Igrejas. Lentamente uma nova geração de luteranos entra em cena num amplo leque de eventos, simpósios e debates que tinham a realidade brasileira como tema central. Nesse contexto, destaca-se a assim chamada Conferência do Nordeste, realizada em Recife, em 1962, com o sugestivo tema “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro” (21). Contudo, esse processo não está livre de ambigüidades e profundas contradições. Se por um lado o tema da responsabilidade social da igreja empolgava jovens teólogos e lideranças leigas, também motivava polêmicas e polarizações no interior da igreja. Um exemplo dessa constelação foi a tentativa da Igreja Luterana de sediar, em 1970, a quinta edição do mais importante evento do luteranismo mundial, a V Assembléia da Federação Luterana Mundial. Nas vésperas de sua abertura o evento foi transferido para a França. O motivo: em protesto pela simpatia das lideranças luteranas brasileiras pelo regime militar, a maioria das delegações estrangeiras ameaçava cancelar sua participação na assembléia. Episódios dessa natureza mostram a pouca experiência das lideranças luteranas de então diante dos conflitos que assolavam a sociedade ao mesmo tempo em que apontavam para a necessidade de definições mais claras em relação a temas como a relação entre igreja e Estado e sobre a responsabilidade social da igreja.

Um ensaio de resposta a essas demandas surgiu do VII Concílio Geral da IECLB, realizado em Curitiba, de 22 a 25 de outubro de 1970, com a publicação de assim chamado “Manifesto de Curitiba”, o primeiro documento oficial da Igreja Luterana sobre a relação entre igreja e Estado. De certa forma o teor desse documento reflete a

20 Ver Joachim Fischer, “Breve História da Faculdade de Teologia”, in VVAA, *Formação Teológica em Terra Brasileira*, São Leopoldo, Sinodal, 1986, pp. 18-32.

21 VVAA, *Cristo e O Processo Revolucionário Brasileiro*, Rio de Janeiro, Loqui, 1962.



ação de setores críticos ao regime militar no interior da igreja ao mesmo tempo em que revela a cautela e o conservadorismo das lideranças do luteranismo brasileiro em relação à conjuntura política do país na época. Se por um lado indaga criticamente a respeito das “notícias alarmantes sobre práticas desumanas que estariam ocorrendo em nosso país, com relação principalmente ao tratamento de presos políticos...”, a nota que acompanhou a divulgação do documento relativiza essa crítica, destacando a boa receptividade do governo e sua abertura para dialogar sobre críticas e sugestões construtivas (22). De qualquer forma, tratando-se de um documento conciliador, pode ser considerado indicativo da inclusão tardia do universo político na pauta de preocupações do luteranismo brasileiro.

Outro documento indicativo da mudança de horizontes foi divulgado em 1976 com o título “Nossa Responsabilidade Social”. Mais contundente que o “Manifesto de Curitiba”, revela uma tentativa de auto-crítica da instituição, admitindo inclusive sua omissão diante dos problemas sociais do país, e esboça uma análise da estrutura econômica e social vigente. No seu todo o documento expressa a articulação de setores comprometidos com a crítica social no interior da igreja e articulados com os movimentos de contestação ao regime militar. Seu significado, contudo, está na relevância das temáticas que veiculava mais do que no impacto das mesmas dentro e fora da igreja. Uma pesquisa realizada nos anos 70 caracterizava o luterano brasileiro como um sujeito com “uma visão harmoniosa da sociedade”, que aceita “acriticamente o sistema vigente” e tem na “ética do esforço individual a única saída para os problemas da sociedade” (23).

A partir dos anos 70 do século XX uma nova questão entra na pauta de debates da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, motivada por dois movimentos que alterariam profundamente a geografia da sua inserção no país: a expansão da fronteira agrícola e a migração do campo para a cidade. Nesse contexto serão gestadas inúmeras iniciativas de apoio a pequenos

agricultores, de acompanhamento ao Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, de envolvimento com a causa indígena além de uma série de projetos voltados à população de baixa renda na periferia das grandes cidades, entre outros. No contexto da redemocratização do país, o tema da responsabilidade social desloca-se, assim, da crítica ao Estado para iniciativas concretas de capacitação para a ação social e para participação de luteranos na vida política, bem como na formação de redes de ação social, mormente com o apoio decisivo de agências ecumênicas internacionais. Trata-se de iniciativas que apostam em pequenos processos de inovação, como a formação de cooperativas de produção e consumo, de medicina alternativa e diversas iniciativas no campo da cultura (24).

O deslocamento do campo para a cidade também confrontou os luteranos, num grau de intensidade até então inédito em seu meio, com o tema do pluralismo religioso e a diversidade cultural do país. Essa conjuntura motivou diferentes esforços no sentido de articular a teologia luterana com as grandes questões sociais do Brasil e da América Latina (25). No geral essa teologia mostra-se aberta ao pluralismo, à tolerância religiosa e à cooperação ecumênica. Contudo, o luteranismo abriga em seu interior tendências que apostam na concorrência religiosa e relativizam a teologia luterana como elemento definidor da identidade religiosa. Pastoralmente deslocam o foco da teologia racionalmente elaborada para a experiência religiosa, geralmente vivenciada em celebrações abertas ao êxtase religioso, com significativos deslocamentos das práticas rituais e litúrgicas bem como sua fundamentação teológica (26). Ou seja, parece que a dinâmica do campo religioso brasileiro instalou-se definitivamente no interior da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Até que ponto sua teologia e suas opções no âmbito da política eclesial darão conta da fluidez característica do campo religioso brasileiro com a constante relativização da tradição como elemento unificador do grupo religioso é uma pergunta em aberto.

22 Documento na íntegra em: Germano Burger (ed.), *Quem Assume Esta Tarefa: um Documentário de uma Igreja em Busca de sua Identidade*, São Leopoldo, Sinodal, 1977, pp. 37-41.

23 Rolf Schünemann, *Do Gueto à Participação: o Surgimento da Consciência Sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*, São Leopoldo, Sinodal, 1992, p. 119.

24 Joaílido A. Burity, “Religião e Redes nas Políticas Sociais: Legitimando a Participação das Organizações Religiosas”, in *Estudos de Religião*, nº 25, São Bernardo do Campo, Umesp, 2003, pp. 12-47.

25 Como representativo dessa tendência ver Walter Altmann, *Lutero e Libertação: Releitura de Lutero em Perspectiva Latino-americana*, São Paulo/São Leopoldo, Ática/Sinodal, 1994.

26 Sobre o tema ver: WAA, *Movimento de Renovação Espiritual: o Carismatismo na IECLB*, op. cit.