

UNIVERSIDADE DA REGIÃO DE JOINVILLE – UNIVILLE  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - PRPPG  
MESTRADO EM PATRIMÔNIO CULTURAL E SOCIEDADE – MPCS

**OS DOIS REINOS DE LUTERO: POLÍTICA E LUTERANISMO EM  
JOINVILLE NA CONTEMPORANEIDADE**

FILIPE FERRARI

Joinville

2015

FILIFE FERRARI

**OS DOIS REINOS DE LUTERO: POLÍTICA E LUTERANISMO EM  
JOINVILLE NA CONTEMPORANEIDADE**

Dissertação apresentada ao programa de Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville (Univille) como requisito para qualificação, sob orientação do Professor Dr. Euler Renato Westphal.

Joinville

2015

Catálogo na publicação pela Biblioteca Universitária da Univille

F375d	<p>Ferrari, Filipe Os dois reinos de Lutero: política e luteranismo em Joinville na contemporaneidade/ Filipe Ferrari; orientador Dr. Euler Renato Westphal – Joinville: UNIVILLE, 2015.</p> <p>111 f. : il. ; 30 cm</p> <p>Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade – Universidade da Região de Joinville)</p> <p>1. Religião e Política - Joinville. 2. Protestantismo. 3. Colonização alemã - Cultura. I. Westphal, Euler Renato (orient.). II. Título.</p> <p>CDD 291.177</p>
-------	---

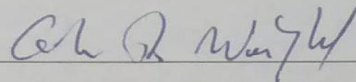
## Termo de Aprovação

“Os Dois Reinos de Lutero: Política e Luteranismo em Joinville na Contemporaneidade”

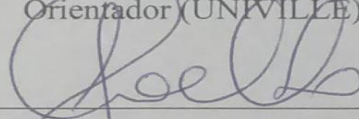
por

Filipe Ferrari

Dissertação julgada para a obtenção do título de Mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade, área de concentração Patrimônio Cultural, Identidade e Cidadania e aprovada em sua forma final pelo Programa de Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade.

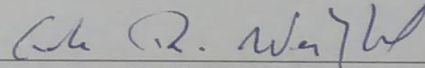


Prof. Dr. Euler Renato Westphal  
Orientador (UNIVILLE)

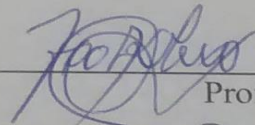


Profa. Dra. Ilanil Coelho  
Coordenadora do Programa de Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade

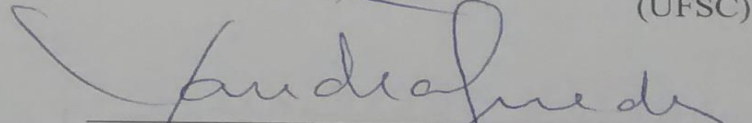
### Banca Examinadora:



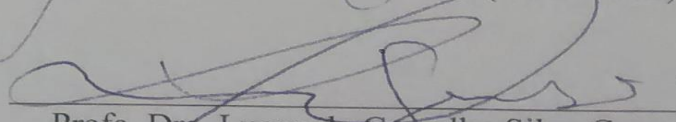
Prof. Dr. Euler Renato Westphal  
Orientador (UNIVILLE)



Prof. Dr. João Klug  
(UFSC)



Profa. Dra. Sandra Paschoal Leite de Camargo Guedes  
(UNIVILLE)



Profa. Dra. Luana de Carvalho Silva Gusso  
(UNIVILLE)

Joinville, 02 de junho de 2015.

*The substance of my religion is and remains Lutheran. It embodies the consciousness of the "corruption" of existence, the repudiation of every social Utopia, including, the metaphysics of progress, the knowledge of the irrational demonic character of life, an appreciation of the mythical elements of religion, and a repudiation of Puritan legality in individual and social life. Not only my theological, but also my philosophical thinking expresses the Lutheran substance.*

*Paul Tillich – The interpretation of history*

A substância da minha religião é e permanece luterana. Ela incorpora a consciência da “corrupção” da existência, o repúdio de toda e qualquer utopia social, incluindo a metafísica do progresso, o reconhecimento do caráter demônico irracional da vida, um apreço aos elementos míticos da religião, e o repúdio do legalismo puritano em uma vida individual e social. Não somente meu pensamento teológico, mas também filosófico expressa a substância luterana.

Paul Tillich – A interpretação da história

## AGRADECIMENTOS

Talvez a hora mais leve do trabalho, os agradecimentos. Leve, mas quem sabe a de maior responsabilidade, pois esquecer alguém seria imperdoável, e isso o orientador e a banca não olharão, é uma responsabilidade única do mestrando.

Antes de tudo, a Deus. O agradecimento em que palavras apenas não bastam. O agradecimento pela vida, pela liberdade, pelo conhecimento, pela presença nem sempre notada, pelo cuidado nem sempre reconhecido e pelo amor não merecido. Pela graça, pelo sacrifício e pela alegria.

À Cibele, para agradecer tudo o que ela fez e faz, seria necessária uma outra dissertação, quiçá uma tese. Cibele, minha esposa, companheira, parceira, mulher da minha vida. A rocha em momentos de cansaço, o puxão de orelha em momentos de desânimo, a presença silenciosa, o cuidado, o carinho, a orientação. Quantos mestrandos podem se dar ao luxo de ter em casa uma pesquisadora competente como ela? Sempre com uma ajuda, uma crítica, um auxílio, e me socorrendo em meio à minha dificuldade crônica de lidar com a burocracia, com os prazos, com as regras. Cibele, tudo o que eu gostaria de lhe dizer, vou resumir em uma sentença: obrigado, eu amo você.

Aos meus pais, pela minha base. À minha mãe, Fátima, pelo estímulo contínuo ao estudo e à leitura, a presença distante sem cobranças, as orações, a negação de tanto tempo de si por nós, seus filhos. Ao meu pai, Renato, que mesmo não mais aqui, e muitas vezes não sabendo demonstrar o reconhecimento, a sempre certeza do orgulho que sentia por nós, a abnegação de suas coisas pelos seus filhos. Pai, mãe, muito obrigado.

Ao professor Euler Westphal, o agradecimento por me aceitar como orientando, pelas indicações, pelo caminho demonstrado, assim como pelo respeito aos caminhos que escolhi. Além disso, agradeço a paciência, por entender o meu tempo. Pelo exemplo por meio da solidez intelectual, por partilhar um conhecimento tão profundo, que talvez por receio algumas vezes não acompanhei, mas mesmo assim, eu era acarinhado com um sorriso grande, um balançar de cabeça positiva, e ao expor alguma ideia, ouvia um “muito interessante...”.

Ao programa do Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade também cabe meu agradecimento. Às professoras Ilanil, Raquel, Taíza, Mariluci, Dione... Obrigado pelo conhecimento partilhado, pelas aulas e pelas discussões ricas. O agradecimento vai também à Méri, que sempre foi prestativa em seu suporte administrativo, resolvendo aquele pepino de

última hora, guardando aquele livro, dando recados aos professores, entre muitas outras ajudas de última hora.

Aos professores da banca, professor João Klug e professora Luana de Carvalho Silva Gusso, agradeço a disposição da leitura deste trabalho, assim como faço de antemão o agradecimento dos conhecimentos e de suas experiências que serão compartilhadas comigo. Peço licença aos dois para fazer uma menção especial à professora Sandra Paschoal Leite de Camargo Guedes. Professora Sandra, gostaria de registrar publicamente minha satisfação e alegria em tê-la participando deste momento da minha vida acadêmica. Ainda que isso jamais tenha sido dito, até mesmo porque só me dei conta mais tarde em minha vida, a senhora é uma referência profissional e pessoal para mim. Seu conhecimento e competência me servem de espelho para que eu possa ser um professor melhor, e a sua ética e retidão são um exemplo para minha pessoa. Agradeço que a senhora tenha aceitado estar nessa banca. É um orgulho para mim ter a professora que, ainda que indiretamente, acompanha minha carreira acadêmica desde 2004, ano em que ingressei na graduação na Univille.

Gostaria ainda de agradecer aos meus amigos da MiUni – o Ministério Universitário. A MiUni é um grupo que eu participo dentro da Igreja Luterana desde 2008. Ali, eu me senti acolhido, do ponto de vista intelectual. Ainda que muitas vezes não concordando comigo, estiveram ao meu lado, compramos algumas brigas, nos puxamos as orelhas, brigamos, rimos, festejamos, comemos, oramos e estudamos. A vocês, meu muito obrigado pelo companheirismo nesses anos, pela partilha do pão, da mesa, da alegria e do conhecimento. Meus irmãos e irmãs em Cristo.

Agradeço ainda ao pessoal da Turma VI do MPCS, em especial ao Gustavo, à Mônica, ao Romão, ao Marco e à Nicole, pelos momentos de parceria, de estudos, de trocas de ideias.

Agradeço ainda aos meus sogros, Piva e Nilcéia pela Cibele e pelo apoio na vida como um todo, e minha sogra e segunda mãe Nilcéia, que sempre que encontrava uma reportagem, um link, algo que pudesse me interessar, tinha o carinho imenso, que lhe é característico, de guardar e/ou mandar a informação para mim.

Ainda, agradeço aos meus irmãos de sangue e aos de família (meus cunhados e cunhadas) pelas presenças e apoios, risadas, cervejas e brincadeiras.

Por fim, o agradecimento à Capes pelo um ano de bolsa, fundamental para o desenvolvimento deste trabalho.

## RESUMO

A presença luterana em Joinville é marcante, principalmente por conta da colonização européia que passa a ocorrer de maneira mais sistemática a partir da primeira metade do século XIX. Formadas principalmente por alemães, suíços e noruegueses, essas ondas migratórias vão legando a Joinville o título de “cidade alemã”. Esses imigrantes que se estabeleceram na região tinham contatos com a Europa, além de comporem uma mão de obra técnica, oriundos das transformações sociais pelas quais passavam o continente europeu mediante a Revolução Industrial. Por conta disso, foi facilitada a aquisição de máquinas e mesmo a produção de bens de consumo na região. Por conta disso, esses imigrantes vão paulatinamente ocupando espaços de importância dentro da cidade, enquanto donos de empresas e na educação, por exemplo. Cabe denotar que esses imigrantes, em sua maioria, são protestantes, e carregam consigo a perspectiva teológica da salvação da alma por meio do trabalho, que ganha o caráter de importância sacerdotal no âmbito da Reforma Protestante deflagrada pelo monge alemão Martinho Lutero. O Reformador, entre muitas, desenvolveu a Doutrina dos Dois Reinos, na qual ele trata das questões que permeiam a separação entre a Igreja e o Estado, ou nas próprias palavras de Lutero, o Reino do Mundo e o Reino da Igreja. Nesta, ele deixa claro que os cristãos não precisam do Estado, mas devem viver nele para glória de Deus, respeitando e buscando construir um lugar mais justo para cristãos e não cristãos. Para as análises teóricas desses fenômenos, é entendida a percepção de que a história tem uma dimensão teológica, idéia defendida pelos historiadores franceses Jacques Le Goff e Marc Bloch, com suas discussões sobre a memória, pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs, que vai buscar sua fundamentação na leitura de Kant e da cultura, e pelo teólogo luterano alemão Paul Tillich, o qual defende existir uma correlação entre religião e cultura. Esses serão os autores base para a compreensão da dimensão teológica da História presente na memória e nos desdobramentos desta. Enquanto fontes foram utilizadas as manifestações oficiais da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, a IECLB, escritas desde 1970, período no qual a instituição se posiciona em relação ao governo ditatorial que estava instalado no país. Além destas, foram analisados jornais, das mais diversas instâncias da IECLB (nacional, regional e municipal), além de entrevistas orais realizadas com membros e lideranças da Igreja na cidade de Joinville. Com tais fontes, serão buscados reflexos da teologia de Lutero nas manifestações nacionais da IECLB, assim como nas falas e nos posicionamentos dos membros da Igreja em Joinville, principalmente no âmbito político.

Palavras-chave: Patrimônio Cultural, Política, Joinville



## ABSTRACT

The Lutheran presence in Joinville is remarkable, mainly because of the European colonization that happens in a more systematic way in the first half of the nineteenth century. Formed mainly by German, Swiss and Norwegians, these migratory waves will bequeathing Joinville the title of "German city". Those immigrants who settled in the region had contacts with Europe, and compose a technique manpower, because the social transformations which passed the continent by the Industrial Revolution. Because of this, the acquisition of machinery and even the production of consumer goods in the region was facilitated. As result, these immigrants will gradually occupying important spaces within the city. It denote these immigrants, most of them are Protestants, and carry with them the theological perspective of salvation through the work, which earns the character of importance to the Protestant Reformation triggered by the German monk Martin Luther. The Reformer has developed the Doctrine of the Two Kingdoms, in which he deals with issues that permeate the separation of church and state, or in the words of Luther, the Kingdom of the World and the Kingdom of the Church. In this, he makes it clear that Christians do not need the state, but must live in it for the glory of God, respecting and seeking to build a fairer place for Christians and non-Christians. For theoretical analysis of these phenomena, it is understood the realization that history has a theological dimension, an idea advocated by French historians Jacques Le Goff and Marc Bloch, with their discussions of memory, the French sociologist Maurice Halbwachs, who will search for its foundation in reading Kant and culture, and the German Lutheran theologian Paul Tillich, which argues there is a correlation between religion and culture. These are the authors base for understanding the theological dimension of history in the memory and the consequences of this. While sources were used the official events of the Evangelical Church of Lutheran Confession in Brazil, IECLB, written since 1970, during which the institution is positioned against the dictatorial government that was installed in the country. Apart from these, newspapers were analyzed from various instances of IECLB (national, regional and municipal), as well as oral interviews with members and leaders of the Church in the city of Joinville. With such sources will be sought reflections of Luther's theology in national manifestations of IECLB, as well as in the statements and positions of the members of the church in Joinville, especially in the political arena.

Keywords: Cultural Heritage, Politics, Joinville

**LISTA DE FIGURAS**

1 - Símbolo da IECLB	74
2 - Sínodos da IECLB	75
3 - Carta da CEJ em apoio ao candidato Udo Döhler	90
4 - O que é mentira e o que é verdade no ato de votar	97
5 - Capa do Jorev de maio de 1996	99
6 - Última página do Jorev de maio de 1996	99
7 - Trecho da sessão de cartas do leitor - JOREV	100

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	12
<b>1 RELIGIÃO E POLÍTICA – DUAS FACES DA MESMA MOEDA</b>	20
1.1 A Reforma e os Dois Reinos de Lutero	20
1.2 A Reforma, a política e a cultura	29
<b>2 O LUTERANO: MEMÓRIA, RELIGIOSIDADE E POLÍTICA</b>	46
2.1 A memória, a escatologia e a secularização: as raízes de uma história	46
2.2 A presença luterana em Joinville: abordagens historiográficas	61
<b>3 OS LUTERANOS DE JOINVILLE E “SUA” POLÍTICA: CARTAS, JORNAIS E ENTREVISTAS</b>	73
3.1 A IECLB e sua participação política na sociedade brasileira	75
3.2 Os luteranos de Joinville: cartas de apoio político e manifestações da Igreja	88
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	101
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	104

## INTRODUÇÃO

“Religião e política não se discutem”. Durante muito tempo ouvi essa frase como um axioma, nos mais diversos círculos que frequentei. Entretanto, desde pequeno, na segunda metade da década de 1980, lembro-me de meu pai e amigos à mesa discutindo o que hoje sei que era a reabertura democrática do Brasil, sendo meu pai entusiasta de Ulysses Guimarães e minha mãe, de Leonel Brizola – o que me marcou, pois poderia pensar em política de maneira “diferente”. Oras, se meus pais discordavam entre si, não poderia eu também discordar? Não foi diferente com o campo religioso.

Desde cedo, minha mãe frequentava a Igreja Batista e meu pai, católico de criação, não. Por volta de meus 14, 15 anos, comecei a ter contato com o movimento anarcopunk, o que só veio a abalar ainda mais alguns fundamentos antes tão sólidos na minha cabeça de adolescente. O questionamento da política e da religião veio de forma contundente, geralmente embalado pelas letras de bandas como Bad Religion e pelos textos facilmente encontrados em uma ferramenta tão poderosa quanto nova para a época: a internet. Anos longe da Igreja institucional e anos questionando a política culminaram no ingresso no curso superior de História, a migração solitária para Joinville e no amadurecimento de ideias. Entendi e aprendi que a política não é a urna e a religião não é a Igreja. Alguns anos depois, por influência da minha hoje esposa, Cibele, conheci a Igreja Luterana. Nela, encontrei espaço para a compreensão, de início bastante confusa, de que a religiosidade é política e afirma-se enquanto constitutiva do caráter cultural-político. Posso dizer, munido de total certeza, que minha escolha pela religiosidade luterana foi e é intelectual, pois esta complementa minha espiritualidade, já que ambos os elementos não são disassociados na vivência do ser. Paul Tillich descreve esses conceitos de maneira relevante em sua obra *The intepretation of History*, na qual ele trabalha os conceitos de religião filosófica e religião popular [folk-religion], nos quais a religião filosófica em que “a concepção teocrática [...] começa a partir do individuo e de seu reconhecimento livre; enquanto a outra [a religião popular] tem o suporte da fé de uma comunidade”<sup>1</sup> (TILLICH, 1936, p. 231). Mesmo o conceito de religião do teólogo alemão nos cabe bem aqui:

---

<sup>1</sup> “The theocratic conception [...] starts out from the individual and his free recognition; while the other [a religião popular] is supported by a faith of a community” (Tradução do Autor).

Quando dizemos que a religião é um dos aspectos do espírito humano, queremos dizer que quando olhamos o espírito humano a partir de certo ponto de vista, ele se apresenta a nós religioso. Que ponto de vista é esse? É o que parte das profundezas de nossa vida espiritual. A religião não é mera função especial de nossa vida, mas a dimensão da profundidade presente em todas as funções (TILLICH, 2009, p.42).

Nessa “vida de igreja”, comecei a perceber posicionamentos, olhares, questionamentos que por vezes contrastavam com o que eu, historiador, havia estudado sobre Reforma. Contrastavam, talvez, a uma primeira vista, mas depois demonstravam outros sentidos, outros olhares sobre posições, sobre tomadas de decisão. Percebi que os luteranos ocupavam muitos espaços em Joinville e que seus posicionamentos eram marcantes. Ouvi, em uma reunião de diretoria de Paróquia, após o pastor fazer uma breve reflexão remetendo à Ditadura Militar no Brasil, um senhor levantar-se e afirmar: “Isso não aconteceu em Joinville!”. Essa foi uma postura política. Negar um acontecimento de suma importância, cuja historiografia recente vem desmistificando na cidade, ou mesmo contradizer um pastor em uma reunião de diretoria, é sim um ato político. Como disse o pastor Manfredo Siegle (2014), “há uma desconfiança muito grande quando líderes da Igreja se preocupam com o mundo político. Joinville tem uma piedade muito voltada para si e pouco para fora”. Percebi, de uma vez por todas, que havia aqui um campo para estudos que me preenchia acadêmica, política e pessoalmente.

Como consequência de sua forte colonização de origem europeia, com predominância de alemães, suíços e noruegueses, a presença protestante/luterana em Joinville é marcante. A primeira comunidade protestante na cidade data de 1851<sup>2</sup>, mesmo ano da chegada da primeira leva “oficial” de colonizadores. De acordo com a Constituição Brasileira de 1824, tais comunidades não podiam construir locais de culto com aparência de templo<sup>3</sup>, então construíram escolas e Casas de Oração, utilizando as mesmas como capelas para cultos. Embora essa visão sofra contestações da historiografia mais recente, graças a esses imigrantes e a seus contatos com a Europa, a industrialização em Joinville deu-se de maneira precoce se comparada ao restante do Brasil. Por conta da forte ligação com a Europa, principalmente com a Alemanha, os contatos para aquisição de tecnologia e matéria-prima eram facilitados (ROCHA, 1997). Como resultado dessa presença marcante na industrialização e no povoamento da cidade e em suas mais diversas instâncias, como na educação, por exemplo, os imigrantes e seus descendentes ocuparam (e ainda ocupam) espaços de influência no

---

<sup>2</sup> Outras comunidades protestantes em terras brasileiras foram fundadas em 1824, em Nova Friburgo/RJ e em São Leopoldo/RS, juntamente com os colonos europeus que chegavam a essas regiões. Em Blumenau/SC, a primeira comunidade data de 1850. Fonte: <http://luteranos.com.br/portal/site/conteudo.php?idConteudo=1158>

<sup>3</sup> Tal proibição só acabaria com a Proclamação da República (1889).

cotidiano de Joinville. E dentre esses imigrantes, muitos eram protestantes luteranos<sup>4</sup>, legando a Joinville o título de “maior pólo luterano do continente” (A NOTÍCIA, 2001).

Porém, podemos observar determinados hiatos pertinentes à historiografia joinvilense. Um deles é percebido acerca dos luteranos da cidade e a sua influência, seja no campo econômico, educacional, político ou mesmo comportamental, com toda a sua pluralidade e identidade.

Para Paul Tillich (2009), filósofo e teólogo luterano alemão, religião e cultura são elementos correlatos e podem ser considerados duas faces da mesma moeda. Tillich foi professor de filosofia da Universidade de Frankfurt. Sobre isso, o professor Enio Mueller (2003) nos conta que a escolha de seu nome não foi um consenso, pois ele era teólogo, a despeito do seu doutorado em filosofia, mas mesmo apesar de algumas resistências internas, foi acolhido por alguns professores que consideraram sua nomeação como um “novo advento na filosofia alemã” (MUELLER, 2003, p. 54). Em Frankfurt, o teólogo luterano encontrou um ambiente interdisciplinar de uma vida cultural intensa. Porém, para ligar o nome de Tillich à Escola de Frankfurt, o professor Ênio Mueller (2003) propõe que, além de diversos aspectos do pensamento tillichiano, façamos uma análise das relações dele com dois dos principais nomes da Escola: Adorno e Horkheimer.

Com Horkheimer, vemos que Tillich se esforça para romper um entrave que proibia que se exercesse a cátedra na instituição de formação, situação que é revertida no caso de Horkheimer graças ao esforço de bastidores do teólogo (MUELLER, 2003). Ambos se conhecem de círculos de estudo, e mesmo quando são obrigados a fugir da Alemanha hitlerista, encontram-se por vezes nos Estados Unidos e na Inglaterra. Já com Adorno, a relação é mais profunda, pois ele trabalha como assistente de Paul Tillich e sob orientação do teólogo escreve sua tese de doutorado. O próprio Adorno (apud MUELLER, 2003) diz que “aquilo de que talvez eu seja capaz hoje como professor universitário, devo-o em grande medida a Tillich. Nisso aprendi mais dele do que de qualquer outra pessoa”. E com a instrução do teólogo, Adorno consegue elaborar seu materialismo com inspiração teológica, principalmente no campo da filosofia (MUELLER, 2003).

Segundo o teólogo, “a religião, considerada preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião” (p. 83). Para resumir sua ideia de maneira mais eficaz,

---

<sup>4</sup> Conforme consta nas listagens do primeiros imigrantes do Arquivo Histórico de Joinville, a proporção de protestantes era bem maior do que de católicos. Fonte: <http://www.arquivohistoricojoinville.com.br/ListalImigrantes/lista/tudo.htm>

pode-se usar sua célebre citação: “A substância da cultura é religião, e a forma da religião é cultura”<sup>5</sup> (TILLICH, 1936, p. 235). Para dar apoio à tal união, Tillich exemplifica que a vida espiritual se concretiza por meio da linguagem, e sendo esta uma criação cultural, ela não possui uma origem sobrenatural. Por sua vez, “não existe criação cultural que não expresse a preocupação suprema. Sua expressão imediata é o estilo da cultura” (p. 83-84). Essa teoria de Tillich é mais desenvolvida em sua obra *Teologia da Cultura* (2009), em que ele afirma:

A religião, considerada preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião. Em resumo: religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião. Com isso evita-se o dualismo entre religião e cultura. Cada ato religioso, não apenas da religião organizada, mas também dos mais íntimos movimentos da alma, é formado culturalmente (p. 83).

E nesse meio de criação, vemos Igreja e sociedade se correlacionando, existindo além e contrariamente uma à outra (TILLICH, 1936), ainda que essa relação encoraje novas tentativas de realizar uma união pura dessas duas esferas – sendo que tanto a religião quanto a sociedade fundamentam-se na religião em seu sentido mais amplo, ou seja, naquilo que preocupa o ser de maneira suprema. Ao se dar conta disso, os conflitos entre as duas esferas desaparecem e a religião, por fim, redescobre seu lugar na espiritualidade humana, em sua profundidade “a partir da qual concede substância, significado último, julgamento e coragem criadora para todas as funções do espírito humano” (TILLICH, 2009, p. 46).

No tocante à religiosidade luterana, o entendimento desta e sua relação com a política e os governos ajuda num vislumbre de compreensão do problema aqui levantado. O reformador alemão Martinho Lutero, entre muitas, desenvolveu a chamada “Doutrina dos Dois Reinos”, na qual propõe dividir as pessoas em dois reinos: um é o Reino de Deus, composto por todos os verdadeiros crentes, e o outro é o Reino do Mundo, composto pelas demais pessoas (STAHLHOEFER, 2009, p. 244). Ou ainda, nas palavras do próprio reformador:

Aqui temos que dividir os filhos de Adão e todas as pessoas em dois grupos: uns pertencem ao reino de Deus, os outros, ao reino do mundo. Os que pertencem ao reino de Deus são todos os que, como verdadeiramente crentes, estão em Cristo e sob Cristo. Pois Cristo é o Rei e Senhor do reino de Deus, como afirma o Salmo 2.6 e toda a Escritura; e foi exatamente para isso que ele veio: para dar início ao reino de Deus e erigi-lo no mundo. Por essa razão diz diante de Pilatos: “Meu reino não é do mundo, mas quem é da verdade, este ouve minha voz”. [...] Ora, essas pessoas não precisam de espada ou direito secular. E se todas as pessoas fossem cristãos autênticos, isto é, verdadeiros crentes, não seriam necessários nem de proveito príncipe, rei ou senhor, nem espada nem lei. Pois para que lhes serviriam? Eles têm no coração o Espírito Santo que os ensina e efetua que não façam mal a ninguém, que amem a todos e que sofram, de bom grado e alegremente, injustiças, sim, inclusive a morte da parte de qualquer pessoa (LUTERO, 1996a, p.84-85).

---

<sup>5</sup> “The substance of culture is religion, and the form of religion is culture” (T. do A.).

Esses dois reinos, embora cuidadosamente distinguidos, conviveriam lado a lado, pois sozinho nenhum dos dois basta ao mundo.

Deus instituiu os dois domínios: o espiritual que cria cristãos e pessoas justas através do Espírito Santo, e o temporal que combate os acristãos e maus, para que mantenham paz externa e tenham que ser cordatos contra sua vontade. E nesse sentido que S. Paulo interpreta a espada secular em Rm 13.3, ao afirmar que ela não se destina para temer pelas boas obras, mas pelas más. [...] Se agora alguém quisesse governar o mundo segundo o Evangelho e eliminar toda a lei e a espada secular, argumentando que todos foram batizados e são cristãos, entre os quais o Evangelho não quer que haja nem lei nem espada, e também não há necessidade — meu caro, adivinha o que esse mesmo estaria fazendo? Soltaria as cadeias e correntes dos animais selvagens e maus para dilacerarem e morderem, e argumentaria que se trata de maravilhosos animaizinhos mansos e dóceis. Eu, porém, o sentiria muito bem em minhas feridas (LUTERO, 1996, p.86).

Para Lutero, sem o regime espiritual ninguém pode ser justificado por meio do regime secular, ainda que façam boas obras de acordo com a Lei, pois não existe o Espírito Santo que torna o homem justo perante Deus. Por esta razão, onde reina só o regime secular há hipocrisia, pois sem o Espírito Santo ninguém pode ser tornado justo. Ao mesmo tempo, o regime secular faz-se necessário para controlar e administrar os não cristãos, para manter a paz externa e, ao mesmo tempo, realizar a manutenção da fé cristã. Essa doutrina foi uma das justificativas para as posições de Lutero durante as Revoltas Camponesas (1524-1526), que constituíram “a transposição de um abismo ontológico inultrapassável” (MARQUES, 1999, p. 15), em que o Reino de Deus foi “forçado” por mãos humanas.

Nesse mesmo sentido, temos o desenvolvimento do Sacerdócio Universal de Todos os Crentes, também por Lutero, no qual o reformador propõe uma quebra do monopólio do poder papal (e conseqüentemente do corpo eclesiástico), ao dizer que todos os seres humanos são sacerdotes, eliminando a intermediação eclesiástica entre o humano e o divino. Essa doutrina é desenvolvida em escritos de cunho político (*À nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão*, de 1520) e questiona também o monopólio de interpretação bíblica, além de ter um contexto político e teológico.

É importante entender que no contexto histórico medieval os conceitos “fé” e “mundo” estão extremamente dissociados, basta pensarmos nos ideais ascéticos, e na desvalorização (senão o repúdio) da vida secular, da vida isolada nos mosteiros, das ordens monásticas. Entretanto, em outros aspectos, há a mistura de ambos, conforme pode ser observado na estrutura da Igreja e do governo secular, o agir político nas eleições episcopais e a corrupção nessas mesmas ordens monásticas.

Nesse contexto de Estado e Igreja é crucial compreendermos como a religiosidade luterana influencia no posicionamento do grupo na cidade e na política. E se a religiosidade define um posicionamento, ou mesmo uma identificação, ela é um fator de aglutinação,



podendo ser considerada um patrimônio cultural do grupo. Conforme Terry Eagleton (2003, p. 184) a cultura

é, em grande medida, aquilo para o que vivemos. Afeto, relacionamento, memória, parentesco, lugar, comunidade, satisfação emocional, prazer intelectual, um sentido de significado último: tudo isso está mais próximo, para a maioria de nós, do que cartas de direitos humanos ou tratados de comércio.

E enxergando a religiosidade enquanto patrimônio cultural, deve-se ter em mente que esta se enquadra na categoria de patrimônio imaterial, que estuda “aspectos da vida social e cultural não abrangidos pelas concepções tradicionais” e sua “ênfase recai mais nos aspectos ideais e valorativos”, e o registro do mesmo é a forma encontrada para estudar as “práticas e representações e acompanhar para verificar a permanência e as transformações” (GONÇALVES, 2009, p. 113). Ainda nesta concepção recai o conceito de identificação. Quem são os luteranos de Joinville? Qual é a relação desta identidade com os luteranos a nível nacional? Acredita-se necessária a compreensão da “descentração do sujeito”, segundo a concepção de Stuart Hall (2006, p. 09). Para o teórico cultural jamaicano, atualmente há uma dificuldade em definir as identidades, pois o velho formato delas, que dava bases ao mundo social, encontra-se em declínio, dentro de um contexto pós-moderno.

No caso de Joinville, a origem germânica e protestante de boa parte de seus imigrantes ajuda a reforçar o ideal de “Cidade do Trabalho”, mítica chamada por Apolinário Ternes (1984, p. 37) de “irresistível vocação” para trabalhar. Para Ternes (1984, p. 100), somente “a firmeza psicológica que explica a permanência de quase todos os 118 emigrantes alemães em Joinville”. Esses aspectos são creditados por Ternes (1984, p. 162) aos imigrantes europeus, no qual ele frisa “temos ainda que destacar, que o processo econômico estará sempre intimamente relacionado com o conteúdo da cultura alemã” em especial àqueles que vinham de uma tradição protestante. Estes chegavam ao norte catarinense imbuídos de um “espírito liberal e democrático dos alemães que para cá vieram”, além de estarem “sob o espírito da Reforma, sob uma ótica capitalista, de que o trabalho gera capital e que este se transforma, gerando mais riquezas” (TERNES, 1984, p. 185 e 191).

Esses elementos da mítica do trabalho e da vocação para o trabalho do imigrante são fundamentais para entender Joinville e sua história. É um elemento que tem servido enquanto mantenedor de práticas e discursos por vezes excludentes, ou mesmo de manutenção de uma pretensa ordem. Nisso, o fator “luteranismo” está muito presente, principalmente como fortalecedor da identidade cultural de um grupo. Os imigrantes que vieram para o norte catarinense na virada da metade do século XIX vinham embalados pelas promessas de reconstrução de suas vidas, tão fragilizadas socialmente pelo furacão político que passava no

continente europeu no período. Havia até mesmo uma esperança escatológica<sup>6</sup> implícita (LE GOFF, 1990), já que a melhor maneira de compreendermos as estruturas da mentalidade de um grupo é quando nos esforçamos por compreender aquilo que ele tem enquanto concepção de tempo, frente suas esperanças, aspirações e desígnios. Além disso, estudar grupos dentro de contextos ajuda na compreensão de determinados períodos. A memória coletiva “tem sido entendida, em todas as suas formas e dimensões, como uma dimensão da história com uma história própria que pode ser estudada e explorada” (HAMILTON, 1998, p. 77). Uma maior discussão sobre a memória dos grupos frente a suas construções culturais será desenvolvida no capítulo dois deste trabalho.

Neste contexto, alguns questionamentos podem ser suscitados. Como a religiosidade luterana, dentro de sua teologia, interage com os desdobramentos da política no âmbito da cidade de Joinville? Como esse grupo interage e reage frente às manifestações de “vanguarda” política das lideranças da Igreja e as encaram no seu cotidiano? A partir desta vertente de estudos, busca-se compreender a religiosidade enquanto um patrimônio cultural, que atua de maneira incisiva na formação histórico-social da cidade. Para tal, buscar-se-á um diálogo entre a teologia, a sociologia, a filosofia e a história, visando pautar a presente dissertação numa dinâmica interdisciplinar.

Para perceber as tensões provenientes dessas micro disputas, foram escolhidas para análise as seguintes publicações oficiais da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, desde as manifestações da presidência, por meio de suas cartas oficiais, até mesmo os jornais da Igreja que circulam na cidade de Joinville, que são basicamente três: o Joinville Luterano (abrangência municipal, editado pela Comunidade Evangélica de Joinville), O Caminho (abrangência regional/sinodal<sup>7</sup>, editado pelo Sínodo Norte Catarinense) e o Jornal Evangélico (abrangência nacional, editado pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil - IECLB). Esses jornais, por meio de suas reportagens, publicações e cartas dos leitores, são uma rica fonte para algumas discussões pertinentes a essa dissertação. Além disso, foram entrevistados membros ativos de comunidades luteranas de Joinville, por meio da metodologia da História Oral. Essas entrevistas tiveram como critério de escolha o papel destes membros e pastores junto às suas paróquias ou à Comunidade Evangélica de Joinville, preferencialmente em posições de liderança, abrangendo leigos e/ou pastores que atuam nos mais diversos âmbitos da Igreja. É importante ressaltar aqui a extrema importância que as

---

<sup>6</sup> Do grego *eschaton*. Ramo da filosofia e da teologia que estuda as coisas últimas, o fim do tempo. No cristianismo, temos o início do cumprimento da história com a vinda do Cristo, então os cristãos vivem o tempo da espera, com a escatologia já se concretizando.

<sup>7</sup> O Sínodo é uma divisão geográfico-administrativa da IECLB (para mais informações, ver capítulo 3).

entrevistas orais possuem, já que elas demonstram representações sobre o objeto pesquisado, as memórias que “carregam marcas, trajetórias de vida, revelam singularidades e subjetividades, refazem, reconstruem e repensam com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado” (BOSI, 1994, p. 55). A História Oral proporciona a compreensão do passado como algo carregado de continuidade hoje, quando o processo histórico não está finalizado (MEIHY, 1996). Obviamente seu uso é enquanto metodologia, já que ela por si só não responde às hipóteses, mas fornece os caminhos possíveis para a interpretação dos fatos a partir dos depoimentos orais (FERREIRA; AMADO, 1998). A pesquisa foi aprovada pelo parecer de número 710.978, de 07/07/2014, do Comitê de Ética e Pesquisa da Universidade da Região de Joinville – Univille.

A dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro, será discutida a relação existente entre religião e política, por meio da construção de um histórico das relações entre essas duas esferas e de como a teologia luterana lida com a questão, além de uma análise das relações destas na cultura política brasileira. O segundo versará sobre a questão da historiografia do protestantismo em Joinville, na discussão da memória e da religiosidade e da construção cultural. Já o terceiro será dedicado aos luteranos de Joinville, à análise dos dados construídos junto a eles e à relação destes com a política na cidade.

## 1. RELIGIÃO E POLÍTICA – DUAS FACES DA MESMA MOEDA

Existem discursos pragmáticos e cientificistas, ou mesmo políticos, que costumam separar a religião dos mais diversos aspectos da vivência humana, como se fosse um “apêndice” ou um conjunto de ritos desprovidos de qualquer valor prático, podendo ser relegada inclusive ao âmbito da superstição. Em outros casos, menos radicais, a religiosidade pode vir a ser encarada enquanto elemento sociológico, constitutivo de culturas, decorrentes de um contexto histórico-social específico, como por exemplo, as obras de Max Weber (2006). O objetivo deste primeiro capítulo é demonstrar o papel da religião dentro da vivência humana em sociedade e como esta é um elemento correlato à cultura e à política nas suas mais diversas esferas. Conforme veremos adiante, em Joinville isso não é diferente. No aspecto cultural e político, a religião é um elemento essencial, dentro das suas dinâmicas de identificação e memória, e no caso desse trabalho, a análise se dá apoiada na teologia luterana e em como os luteranos de Joinville relacionam-se social e politicamente amparados pelo que constitui a sua religiosidade.

### 1.1 A Reforma e os Dois Reinos de Lutero

No dia 31 de outubro de 1517, um monge agostiniano fixa noventa e cinco teses na porta da Igreja do Castelo de Wittenberg, na Alemanha. Com a intenção de propor um debate teológico acerca das indulgências, o religioso estava prestes a causar uma ruptura que mudaria o mundo conhecido por ele. Esse monge alemão, Martinho Lutero, questionava a cobrança de taxas em troca da remissão temporária dos pecados dentro de uma estrutura hierárquica sacerdotal extremamente rígida, fundada sob um sistema teólogo-ideológico de um mundo da certeza medieval, entendido a partir de um princípio de ordem, munido de uma epistemologia própria, distinta da atual. Essa era a dogmática estruturada da Igreja Medieval. Para Lutero, a prática das indulgências poderia desviar os cristãos das verdadeiras práticas que garantiam o perdão dos pecados: a confissão e o arrependimento. A viagem que ele havia feito em 1510 a Roma o ajudou a perceber a grandiosidade da corrupção da instituição mais poderosa da Idade Média, definida por ele como a “Babilônia maldita, de suas cortesãs, seus *bravi*, seus rufiões, seu clero simoníaco, seus cardeais sem fé nem moral” (FEBVRE, 2012, p. 32), e a levar

consigo de volta para a Alemanha o “ódio inexprimível da Grande Prostituta” (FEBVRE, 2012, p. 32). Para Febvre, virtualmente a Reforma já estava feita, plantada no coração e na mente do inquieto monge.

Lutero era um homem angustiado com a noção de salvação da alma mediante a justiça de Deus, que, na sua concepção pré-reforma, era um juiz inexorável e inacessível às fraquezas, beirando essa justiça à crueldade. Não estaria toda e qualquer criatura condenada à morte? Como fugir de um Deus juiz onipotente e onipresente? “E Lutero se indignava contra um Deus que, [...] ao anunciar às criaturas a Boa-Nova, pretendia erguer diante delas o poderoso cadafalso de Sua justiça e de Sua ira” (FEBVRE, 2012, p. 34). O monge passava noites e dias estudando as Escrituras, absorto em suas leituras e preocupado com o destino da vida após a morte até que encontrou o versículo que mudaria sua maneira de encarar as questões metafísicas da remissão dos pecados ao reler as epístolas do apóstolo Paulo aos Romanos: “O justo viverá pela fé” (1,17b). Segundo Febvre (2012, p. 77), isso representou para Lutero que

essa insatisfação consigo mesmo que nunca o abandonava; esse agudo sentimento da tenacidade, da perpétua virulência do pecado que persistia dentro dele justamente quando deveria sentir-se libertado e purificado; a consciência de só realizar, mesmo à custa dos maiores, dos mais santos esforços, obras maculadas pelo pecado de egoísmo ou cobiça; tudo isso, que causava o desespero, a ansiedade, a dúvida atroz de Lutero, ele agora concebia com indizível força e clareza: condições desejadas por Deus, condições normais e necessárias à salvação. Que alívio, e que ressurreição!

É importante perceber que a descoberta de Lutero estava longe de ser meramente acadêmica e consistiu uma epifania. O próprio reformador diria isso: “Imediatamente, senti que renascia. As portas se abriram de par em par. Entrei no Paraíso. As Escrituras inteiras me revelavam outra face” (FEBVRE, 2012, p. 35). Por conta disso, a base dessa teologia e da crise espiritual que ela problematiza reside na concepção luterana da natureza humana, já que Lutero era obcecado pela ideia da natureza falível e da maldade humana (SKINNER, 1999).

É de suma importância frisar que a intenção de Lutero não era promover uma cisão na cristandade. Porém, a resposta da Cúria romana frente às propostas de debate do monge alemão, classificando-o como herege, resultaram em sua excomunhão em janeiro de 1521, pelo Papa Leão X. Para fugir da perseguição papal, Lutero se exila no Castelo de Wartburgo, do eleitor Frederico, onde chega por meio de um sequestro falso e passa a viver o personagem do “cavaleiro Jorge”, vestindo-se como um nobre alemão, portando espada e ostentando barba e cabelo crescidos, buscando esconder sua real identidade. Contudo, entre essas espessas muralhas, um portão muito bem guardado, Lutero encontra-se cercado de incertezas, mediante as quais residem perguntas: “um homem livre ou um prisioneiro? Qual será a real intenção do

eleitor, que fidelidade é a sua?” (FEBVRE, 2012, p. 215). Lá, o monge coloca-se a realizar a hercúlea tarefa de traduzir a Bíblia para o alemão popular.

A raiz da teologia de Lutero está na doutrina da justificação, a *sola fide* (somente pela fé). Ele argumenta que para o ser humano não existe a possibilidade de se autojustificar, isto é, conseguir por meio próprio sua salvação, desbancando a teologia católica das “boas obras”. Para Lutero, está ao alcance de qualquer um a graça salvadora que Deus concede como um favor além de qualquer mérito humano. Por isso, o ser pecador só tem uma única meta para alcançar a salvação: “uma fé plenamente passiva na justiça de Deus e, em decorrência, na possibilidade de obter a redenção e a justificação por meio de Sua graça misericordiosa” (SKINNER, 1999, p. 290). Surge aí o conceito luterano de “graça” enquanto salvação da alma que depende total e somente de Deus e que o ser nada pode fazer para alcançar por meios próprios. Essa redenção, para os cristãos, se dá na história por meio da morte do Cristo na cruz, e este assume sobre si toda a maldade humana.

Na sequência, Lutero preocupa-se na relação entre a exposição de sua fé, da graça e o meio pelo qual a vida do ser pecador alcança a justificação. Para Lutero, o cristão habita concomitantemente dois mundos ou dois reinos, o de Cristo e o do mundo. Essa noção alcançará e marcará profundamente as ideias sociais e políticas do reformador, que passará a pregar que os cristãos, por meio do Reino de Deus, dependem de uma justiça passiva. Já no Reino do Mundo deve existir uma justiça ativa ou civil, que não interfere na salvação das almas, mas que regula os assuntos deste mundo (SKINNER, 1999). Percebemos isso nas palavras do próprio reformador: “Temos que fundamentar bem o direito e a espada secular para que ninguém duvide que ela existe no mundo por vontade e ordenação de Deus. As palavras que a fundamentam são: Rm 13.1,2 [...]” (LUTERO, 1996a, p. 82).

Além disso, Lutero reduz o conceito de Igreja ao afirmar que todo indivíduo cristão pode relacionar-se com Deus sem necessidade de qualquer intermediário. Com isso, vemos que o poder dos sacerdotes encontra uma forte restrição no meio social, assim como da própria estrutura hierárquica da Igreja Católica. Lutero ataca a fonte destes poderes, o próprio Papa, ao afirmar que os sacerdotes devem ter um poder com caráter separado e estritamente sacramental, defendendo que a espada<sup>8</sup> cabe aos príncipes. Nesse sentido:

Se a espada não fosse uma instituição divina, teria que ordenar-lhes [aos príncipes] que se

---

<sup>8</sup> Essa figura da “espada” é recorrente desde a Teoria dos Dois Gládios (Gladium = espada típica dos centuriões romanos, em uso ainda no começo da Alta Idade Média, séculos V e VI d.C.), na qual o Papa Gelásio I afirma a superioridade da Igreja sobre o Estado, dizendo que o Gládio Espiritual governa as almas e o Gládio Temporal, os corpos, sendo que o Gládio Espiritual sempre se sobrepõe ao Temporal, legando aos Papas medievais a primazia nas questões de origem do poder político. Isso fica claro com as coroações dos reis e senhor medievais, sempre “abençoadas” pela Igreja, por intermédio dos bispos e do Papa.

distanciassem dela, pois sua finalidade era a de levar o povo à perfeição e de instruí-lo cristãmente. Portanto, é certo e suficientemente esclarecido que é da vontade de Deus que a espada e o direito secular sejam usados para castigar os maus e proteger os piedosos (LUTERO, 1996a, p. 83).

Já a Igreja é entendida agora enquanto *congregatio fidelium*, ou seja, a congregação de fiéis e não fonte de poder temporal. Para Lutero, a Igreja é uma comunidade local, e sua compreensão sobre ela critica a institucionalidade e a impessoalidade da institucionalização, uma vez que esta gera cargos hierárquicos. Lutero, inclusive, prefere o termo “comunidade”, que é neotestamentário e corresponde ao termo “povo de Deus”, do Antigo Testamento. De acordo com o reformador, a Igreja deve ser constituída “apenas as ovelhas, ou seja, os santos crentes e o pastor, ou seja, Cristo” (ALTMANN, 1994, p. 124), pois onde só há um batismo, um evangelho, uma fé e um só povo, só podem ser todos igualmente sacerdotes. Nenhum membro desse corpo pode ter autoridade maior que esse povo igualmente constituído. Mesmo as cerimônias eclesiais e os símbolos litúrgicos enquanto elementos constitutivos de fato são rechaçados. E os cristãos, os “verdadeiros crentes, não seriam necessários nem de proveito príncipe, rei ou senhor, nem espada nem lei. Pois para que lhes serviriam?” (LUTERO, 1996a, p. 85).

A implicação política aqui é fundamental para entender: Lutero repudia a ideia de que a Igreja possua poderes de jurisdição e, por isso, entenda que tem autoridade para dirigir e regular a vida cristã. É o abuso desses supostos poderes que Lutero mais combate, e eles estão expressos em sua máxima na cobrança das indulgências, resultado de sua indignação inicial. A partir disso, podemos entender que a oposição de Lutero não vem por conta dos abusos desses poderes, mas sim pela simples pretensão da Igreja exercer tais poderes, assim como das autoridades eclesiais de exercerem jurisdições sobre assuntos temporais (SKINNER, 1999). Para Lutero, a Igreja enquanto “corpo invisível de crentes” não está fora da sociedade, por isso seus membros estão sob sua jurisdição.

Esse conceito de Lutero, da Igreja ser Igreja apenas no plano metafísico, implica em uma forte oposição à questão do Papa enquanto senhor de terras e de cobrança de impostos (ou indulgências), assim como a Igreja como possuidora de um poder absoluto, detentora de um código de direito próprio (o canônico), que interferia na isonomia das autoridades seculares.

Lutero (1996a, p. 86) reafirma que “Deus instituiu os dois domínios: o espiritual que cria cristãos e pessoas justas através do Espírito Santo e o temporal que combate os acristãos e maus, para que mantenham paz externa e tenham que ser cordatos contra sua vontade”, e por isso ele afirma que a espada secular que o apóstolo Paulo cita em Romanos 13:3 existe para as

más obras e não para as boas. Lutero insiste na ideia de que se alguém quisesse governar o mundo somente pelo Evangelho e eliminar a lei da sociedade e a espada secular, sob a argumentação de que todos são batizados e cristãos, seria um erro imenso, “pois os maus abusariam da liberdade cristã sob o manto do nome cristão” (LUTERO, 1996a, p. 86) e argumentariam que não estão sujeitos à lei e espada alguma. Essa é a crítica que o reformador faz aos anabatistas e a Tomas Müntzer<sup>9</sup>.

Lutero argumenta que tal unidade cristã sob uma fronteira nacional é impossível, “pois o mundo e a massa do povo são e permanecem acristãos, mesmo que todos tenham sido batizados e sejam chamados de cristãos” (LUTERO, 1996b, p. 87), e por conta disso

[...] não é possível que se estabeleça um regime cristão geral para o mundo inteiro, nem mesmo para um país ou uma grande multidão de pessoas [...] [e se] um país inteiro ou o mundo se arriscasse a governar com o Evangelho, seria a mesma coisa que se um pastor juntasse no mesmo estábulo lobos, leões, gaviões e ovelhas e os deixasse conviver livremente.

Sendo assim, os dois regimes devem ser cuidadosamente diferenciados, “pois sem o regime espiritual de Cristo ninguém pode ser justificado perante Deus por meio do regime secular” (LUTERO, 1996b, p. 87). Logo, os cristãos coabitam esses dois reinos, e o primeiro deve ser identificado com a Igreja (*congregatio fidelium*) e o segundo com a autoridade temporal ou governamental. A Igreja se diz regida por Cristo e esses poderes são somente espirituais, já que, conforme visto acima, Lutero afirma que os cristãos não precisam da coerção secular, da regulamentação e da submissão aos poderes do Estado. Do reino temporal, a autoridade também é ordenada por Deus (Romanos 13:1), mas é um domínio totalmente distinto, uma vez que a espada é destinada ao controle dos governantes seculares, para que estes assegurem a paz civil entre os pecadores (SKINNER, 1999).

O cristão, o governado, para Lutero, também tem seu papel frente ao Estado. Dentro da sua teologia, o cristão deve viver para o próximo e considerando-se que a figura do Estado assume o papel de ser proveitoso e necessário para todos, este cristão submete-se a esta,

---

<sup>9</sup> Reformador radical protestante da Alemanha, nasceu em 1490, em Stolberg. Defendia a crença de que a verdadeira inspiração advém de uma iluminação divina. Em uma primeira fase de sua vida, seguiu muitas das doutrinas de Lutero, porém posteriormente construiu sua visão particular de Reforma. Müntzer propunha a radicalidade da derrubada das classes superiores da sociedade pelas mais baixas, numa ideia de trazer a justiça do Reino à terra. Enquanto pastor em Zwickau (1520-1521) apoiou as lutas de camponeses contra a nobreza e a exploração destes. Em suas prédicas falava sobre a preponderância da luz interior sobre a autoridade da Bíblia, priorizando assim a simplicidade dos camponeses, na qual era mais fácil a obtenção desta dentro de tal vida simples. Suas teorias levaram-no a expulsão de Zwickau, Allstedt e Muhlhausen, pois instigava camponeses à revolta. Chegou a participar de maneira efetiva de revoltas camponesas nos anos de 1524 e 1525, liderando depois em Muhlhausen uma rebelião contra as forças das autoridades civis e religiosas. Na batalha de Frakenhausen em 15 de maio de 1525, os revoltosos foram derrotados, onde Müntzer foi aprisionado e executado (BLOCH, 1973).



auxiliando e fazendo o que é útil para a autoridade, mesmo não necessitando disso (LUTERO, 1996a). O Reformador insiste ainda dizendo que, entre si, os cristãos não precisam ter espada secular ou lei, mas que se submetam a ela, chegando mesmo a assumir cargos de liderança como “agente policial, juiz, senhor ou príncipe” (LUTERO, 1996a, p. 90), caso venha o cristão a se julgar apto para tal, porque a autoridade do governo é servidora de Deus e não cabe apenas para os não cristãos, mas a todos. É importante entender que esse conceito de poder aqui discutido refere-se ao poder do Estado e demonstra ser praticamente “atemporal”, já que ele é desenvolvido pelo apóstolo Paulo no contexto do Império Romano, reinterpretado por Lutero no momento das monarquias absolutistas nascentes, e ainda defendido por diversos teólogos na atualidade.

Entretanto, Lutero alerta aos príncipes que busquem ser retos e bons cristãos, pois a “espada e a autoridade competem aos cristãos mais do que a qualquer outra pessoa sobre a terra” (LUTERO, 1996b, p. 93). Para ele, o governante deveria dedicar-se realmente a seus governados. Sua obrigação junto a eles não deveria ser apenas estimular e defender a verdadeira religião, mas também proteger e conservar a paz, tomando para si as necessidades dos governados como se estas fossem suas próprias necessidades, não devendo jamais exceder sua autoridade e não forçar ninguém à crença pela força ou pela coação, já que algo “tão secreto, espiritual e oculto jamais se pode dizer que dependa de sua competência” (SKINNER, 1999, p. 298). As principais medidas de um governante deve ser induzir a paz e assegurar que as coisas externas, ou seja, do mundo, funcionem de forma decente e de acordo com a Palavra de Deus. Entretanto, Lutero adverte que o poder secular tem limites e que o cristão deve saber quais são, para que o governante não ultrapasse seus limites e não interfira no Reino de Deus. Segundo o reformador, “onde a autoridade secular se atreve a impor uma lei à alma, aí ela interfere no regime divino e somente seduz e corrompe as almas” (LUTERO, 1996b, p. 97). O monge alemão ainda lança mais alertas, principalmente no tocante dos príncipes interferirem no âmbito da fé, quer dizer, na espada espiritual, conforme vemos no seguinte (LUTERO, 1996b, p. 102)

se, pois, teu príncipe ou senhor temporal te ordenar que te coloques do lado do papa, ou que creias isto ou aquilo, ou se te ordenar entregar livros, debes dizer-lhe: “Lúcifer não tem o direito de assentar-se ao lado de Deus. Amado senhor, é meu dever obedecer-vos com corpo e bens. Dai-me ordens na medida de vosso poder na terra, e obedecerei. Contudo, se me ordenais crer e entregar livros, não obedecerei. Pois neste caso sois tirano e vos excedeis. Dais ordens onde não tendes nem direito nem poder, etc.” Se, em consequência, te tira os bens e castiga essa desobediência, bem-aventurado serás!

Essa observação surge quando Lutero se coloca contra os príncipes que mandavam recolher as Bíblias traduzidas em alemão, por ordem da Igreja Católica, que apregoava o

monopólio das Escrituras. Em aspectos da preservação da observação e seguir do Evangelho, Lutero deixa claro que nenhum respeito e obediência se devem a tais governantes indignos. A indignidade dos governantes estava extremamente relacionada com a observação destes em relação ao Evangelho, e sua legitimidade era assegurada por uma questão de “dominação tradicional” (WEBER, 2003, p. 131), a qual advém de uma crença nas santidades e poderes que existem há tempos – ou que assim se fazem parecer. Quem manda é o “senhor”, enquanto os que obedecem podem ser chamados de “súditos”. O poder pode ser considerado autocrático, apoiado na tradição e na fidelidade, sendo que na tradição apoia-se também o conjunto das ordens, e a violação destas representa um perigo para a legitimidade do senhor e de seu domínio. É difícil a criação de um novo conjunto de leis mediante as normas tradicionais, porque o estatuto é “válido desde sempre” (WEBER, 2003, p. 131). E esses governantes indignos não são poucos, como Lutero (1996, p. 103) adverte com a linguagem forte e sem rodeios que lhe é marcante:

Deves saber que, desde o início do mundo, príncipe sábio é ave rara, e mais raro ainda um príncipe honesto. Em geral são os maiores tolos e os piores patifes da terra; por isso sempre tem que se esperar deles o pior e pouca coisa boa, especialmente em relação às coisas divinas, que dizem respeito à salvação da alma.

Contudo, mesmo diante dessas críticas aos governantes e seus desígnios por vezes autoritários, Lutero conclama os cristãos a não-resistência, já que nada nos ensinamentos propostos pelo reformador poderia justificar uma revolução política, pois segundo a convicção teológica central de Lutero no que concerne à sociedade, a ordem social e política é um reflexo da vontade divina (SKINNER, 1999). Por conta disso, insurgir-se contra essa vontade era insurgir-se contra Deus.

Lutero desenvolve essa teologia social embasado principalmente nos primeiros versículos do capítulo 13 da epístola de Paulo aos Romanos:

- 1 Toda a alma esteja sujeita às potestades superiores; porque não há potestade que não venha de Deus; e as potestades que há foram ordenadas por Deus.
- 2 Por isso quem resiste à potestade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos a condenação.
- 3 Porque os magistrados não são terror para as boas obras, mas para as más. Queres tu, pois, não temer a potestade? Faze o bem, e terás louvor dela.
- 4 Porque ela é ministro de Deus para teu bem. Mas, se fizeres o mal, teme, pois não traz de balde a espada; porque é ministro de Deus, e vingador para castigar o que faz o mal.
- 5 Portanto é necessário que lhe estejais sujeitos, não somente pelo castigo, mas também pela consciência.
- 6 Por esta razão também pagais tributos, porque são ministros de Deus, atendendo sempre a isto mesmo.
- 7 Portanto, dai a cada um o que deveis: a quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto; a quem temor, temor; a quem honra, honra.

Podemos perceber muito dessa tradição da não-resistência até mesmo nos dias

contemporâneos, que encontra ecos nos escritos de Liev Tolstói<sup>10</sup>, cujo pensamento influenciou diretamente a não-violência de Gandhi, durante a independência da Índia, quando o indiano descreve Tolstói como “o grande professor que eu tenho procurado há muito tempo como um de meus guias [...] um dos pensadores mais claros do ocidente”<sup>11</sup> (CHRISTOYANNOPOULOS, 2011, p. 207). Ainda nessa esteira da tradição da não-violência, temos a figura de Martin Luther King (1963, p. 34), em que vemos a essência dessa afirmação na frase:

A Igreja deve ser lembrada que não é a mestre ou a serva do estado, mas sim a consciência deste. Ela deve ser a guia e exercer a crítica sobre o Estado, e nunca ser sua ferramenta. Se a Igreja não recuperar seu zelo profético, se tornará um clube social irrelevante, sem autoridade moral ou espiritual.<sup>12</sup>

A teologia luterana, em seu contexto de surgimento, mostra-se radical e irreduzível, assim como muitas vezes mostrou-se o próprio Lutero, e ela surge num contexto de vida e morte, de transição do velho para o novo, do medieval para o moderno. Vemos essas fronteiras entre as novas eras desenhando-se principalmente em três pontos: a) na Igreja e na espiritualidade; b) na relação fé e mundo; e c) na sociedade, na política e na economia. (ALTMANN, 1994).

Nesse momento, para nós, interessam as rupturas que a Reforma causará na sociedade e na política. Para Lutero, em seus escritos posteriores às 95 teses, a política, a economia e a sociedade deviam ser pautados por preceitos cristãos, não pela Igreja. As pessoas cristãs em cargos políticos “deveriam dedicar-se às suas tarefas [...] mediante o melhor uso da razão” (ALTMANN, 1994, p. 38). Segundo Altmann, os âmbitos político e religioso têm racionalidade própria, mas não autonomia: submetem-se “às exigências e vontades de Deus” (ALTMANN, 1994, p.38). Porém, por meio da doutrina da justificação, o reformador nega que a ordem política, econômica e social seja legitimada de forma divina. Essa competência é de responsabilidade humana. “Logo, a ordem não deve se basear numa pretensa lei imutável de Deus, mas nas necessidades concretas que são causadas pelo processo histórico e que afetam concretamente a materialidade e a espiritualidade da vida das pessoas” (ALTMANN, 1994, p. 39).

---

<sup>10</sup> A obra *O Reino de Deus está em vós*, do famoso novelista russo, é um dos libelos da não-resistência. Editada em 1894, na Alemanha, o livro é o ápice de trinta anos de estudos que congregavam ensinamentos anarquistas e cristãos, sistematizados por Tolstói, buscando uma nova organização para a sociedade com bases no cristianismo. Lida e debatida até os dias de hoje nos meios anarcocristãos, a obra permanece atual e relevante.

<sup>11</sup> “That great teacher whom I have long looked upon as one of my guides”, e como “one of the clearest thinkers in the western world” (T. do A.).

<sup>12</sup> “The church must be reminded that it is not the master or the servant of the state, but rather the conscience of the state. It must be the guide and the critic of the state, and never its tool. If the church does not recapture its prophetic zeal, it will become an irrelevant social club without moral or spiritual authority” (T. do A.).

No campo da política, Deus surge como um contestador do ser humano caído, de sua realidade prenhe de injustiça. A fé nesse Deus que contesta, segundo Lutero, é sempre atuante e leva ao engajamento, principalmente no tocante quanto aos ídolos, sendo a riqueza (Mâmon) o maior deles. Cabe aqui discutirmos a noção de ídolo que nos interessa. Para o psicanalista e sociólogo alemão Erich Fromm, um ídolo é o que Deus *não é*. Para ele, um ídolo é aquilo que simboliza a paixão central do ser humano: “o desejo de voltar à terra-mãe, o anseio de posse, poder, fama etc.” (FROMM, 1975, p. 39). Essa paixão idólatra é o valor supremo dentro do sistema de valores humanos e perpassa a história da humanidade, desde os primeiros de barro e madeira, até os atuais, “representados pelo Estado, o líder, a produção e o consumo – santificados por um Deus idolatrado” (FROMM, 1975, p. 39). O ser humano transfere ao ídolo suas próprias paixões e qualidades, empobrecendo-se ao passo que fortalece o ídolo. É uma experiência alienada que o ser humano acaba tendo de si mesmo<sup>13</sup>, mas ao se identificar apenas com um aspecto parcial de si próprio, o ser humano limita-se a esse aspecto, perdendo sua totalidade de ser, deixando de crescer, tornando-se dependente do ídolo, “já que somente na submissão a ele encontra a sombra, embora não a substância de si mesmo” (FROMM, 1975, p. 40).

A teologia luterana desdobra-se em alguns elementos que merecem destaque. O primeiro é entender Deus ao lado dos que sofrem. Lutero localiza Deus naqueles que são fracos, que sofrem injustiças e passam por necessidades. Além disso, como dito anteriormente, Deus também faz a contestação aos ídolos, especialmente daqueles que ideologicamente buscam acobertar sistemas causadores de sofrimento. Deus mostra-se como um juiz radical em relação aos ídolos, e que age, uma vez que um Deus “futuro”, que legasse recompensas e justiça somente no além-vida, não poderia ser um Deus justo. A doutrina da justificação faz a crítica ainda à Igreja institucional, principalmente quando esta se coloca entre o agir de Deus e o agir humano.

Mesmo Karl Marx utiliza das obras de Martinho Lutero para algumas de suas explicações. Segundo Marx (1982), em Lutero não há confusão entre emprestar ou comprar, pois em ambos o reformador reconhece a presença da usura. O que o impressiona é que Lutero vê o juro enquanto “excrescência do capital” (MARX, 1982, p. 237), e que parte daí o ataque luterano à prática. Na análise marxista, para o monge agostiniano, o capital usurário nasce da ruína de cavaleiros, príncipes, nobres e pequenos burgueses, sendo que o usurário

---

<sup>13</sup> Segundo Fromm, a noção hegeliano-marxista surgiu – ainda que indiretamente – no conceito bíblico de idolatria. “A idolatria é o culto das qualidades alienadas, limitadas, do homem. O idólatra, tal como todo homem alienado, é mais pobre na medida em que mais ricamente dota seu ídolo” (FROMM, 1975, p. 40).

tem até mesmo uma ação que revoluciona os modos de produção dentro de um panorama político.

## 1.2 A Reforma, a política e a cultura

No item anterior discorreu-se sobre a influência da Reforma sobre a questão da Igreja frente ao poder, principalmente no contexto histórico de Lutero, que é o fim da Idade Média e o despertar da Moderna, período conturbado, marcado pelas mais diversas transformações em todos os campos do conhecimento humano. Percebemos mudanças diversas, também no campo da política, e não só nos países da Igreja da Reforma, mas também de acordo com o que podemos observar no caso de Portugal e Espanha, países católicos que, por conta das Guerras de Reconquista, têm seu poder baseado em monarquias absolutistas, com o poder centralizado na mão de monarcas coroados pelo Papa em detrimento da fragmentação de poder que era característica do agonizante período feudal. Essas mudanças relacionam-se ao âmbito político, que é uma atividade humana que está presente nos mais variados aspectos de vivência da sociedade.

O termo política ganha forma principalmente com Aristóteles, quando este diz que “o homem é um animal político” (CHÂTELET, 2000, p. 15), e ele surge no contexto ateniense de diferenciação entre costumes a serem vividos no âmbito familiar (patriarcal, não necessariamente família nuclear) e aqueles costumes que deveriam reger a vida entre os membros de diferentes grupos sociais, na *pólis*. “Assim, regras costumeiras, no mais das vezes deixadas à interpretação de tribunais que julgam em segredo, são substituídas por textos claros e públicos: *as leis*” (CHÂTELET, 2000, p. 14), que vêm para regulamentar a vida na sociedade ateniense de Drácon, o reformador que exigiu publicização transparente dos argumentos que os juízes utilizavam na legitimação de suas sentenças, numa tentativa de regularizar os abusos e excessos do Estado. Isso reforça ainda que somente na Cidade – princípio de convivência entre grupos sociais (famílias) diferenciadas, onde precisa existir regulamentação nessa vivência – é que o ser humano pode realizar a capacidade que é inscrita na sua essência, já que o ser humano, animal dotado do *logos*, da palavra, é quem pode falar de maneira sensata, refletir sobre seus atos e sobre sua convivência com os demais. Ao longo da história, o termo “política” tem ganhado os mais diversos significados.

Para Bobbio (1998), existem diversas formas de dominação do ser humano sobre o ser humano, sendo o poder político apenas uma delas. Na tradição política clássica, que remonta

ao filósofo grego Aristóteles, temos o poder paterno, o poder despótico e o poder político. Nos escritos do filósofo grego, vemos a distinção que é baseada dentro de quem é beneficiado pelo poder: o paterno, pelo interesse dos filhos; o despótico, pelo interesse do senhor; e o político, pelo interesse de quem governa, assim como pelo de quem é governado, sendo que isso ocorre apenas nas “formas corretas de Governo, pois, nas viciadas, o característico é que o poder seja exercido em benefício dos governantes” (BOBBIO, 1998, p. 955). Entretanto, segundo o filósofo político italiano, para encontrarmos uma tipologia moderna de forma de poder e, conseqüentemente, uma tipologia moderna de política, podemos diferenciar três classes dentro de um contexto amplo de poder: o poder econômico, o poder ideológico e o poder político. O primeiro baseia-se na posse de determinados bens, para induzir aqueles que não os possuem a manter um determinado comportamento, principalmente no tocante à realização de um determinado tipo de trabalho. A posse dos meios de produção garante uma enorme fonte de poder para aqueles que têm em relação aos que não têm. Geralmente, “todo aquele que possui abundância de bens é capaz de determinar o comportamento de quem se encontra em condições de penúria, mediante a promessa e concessão de vantagens” (BOBBIO, 1998, p. 955).

Contudo, o sociólogo alemão Max Weber também nos apresenta um conceito interessante de dominação para ser trabalhado no presente contexto. Para ele, a dominação, ou “a probabilidade de encontrar obediência a um mandato” (WEBER, 2003, p. 128), pode encontrar diversos motivos para ocorrer. Segundo Weber, ela pode ocorrer a partir dos interesses daquele que obedece, do costume, do afeto, da “inclinação pessoal do súdito” (WEBER, 2003, p. 128). E as relações entre os dominadores e dominados, a dominação, costuma apoiar-se em “bases jurídicas” (WEBER, 2003, p. 128), nas quais está fundada sua legitimidade, e essas bases podem ser classificadas em três tipos: a legal, a tradicional e a carismática.

A dominação legal se dá em torno de um estatuto, tendo como “tipo mais puro a dominação burocrática” (WEBER, 2003, p. 128). Basicamente, segundo essa dominação, qualquer direito tem a possibilidade de ser criado e/ou modificado conforme um estatuto que seja sancionado de maneira correta. Uma pessoa é obedecida não por um direito próprio, mas por conta de uma regra estatutária que “estabelece ao mesmo tempo a quem e em que medida se deve obedecer” (WEBER, 2003, p. 129). Ela é caracterizada pelo fato de que aquele que ordena também obedece, por sua vez, a uma lei ou regra “formalmente abstrata” (WEBER, 2003, p. 129), levando ao cumprimento de ordens e/ou obrigações sem motivos pessoais ou

sentimentais, dentro de uma racionalidade formal ou mesmo de maneira objetiva, sendo que a obediência gradua-se numa hierarquia de cargos.

Além do Estado, a dominação legal é presente também nas empresas ou em qualquer outra união que tenha um quadro administrativo que seja articulado dentro de uma hierarquia. Porém, são nas organizações políticas modernas que encontramos os melhores exemplos deste tipo de dominação, tendo inclusive o “quadro coercitivo heterocéfalo” (WEBER, 2003, p. 129): o aparato judicial e o policial cumprem essa função. As semelhanças entre as empresas e o Estado nesse contexto de dominação também transparecem no viés econômico: o “contrato” da empresa com o empregado caracteriza uma dominação “legal” (WEBER, 2003, p. 130). A burocracia é “o tipo tecnicamente mais puro da dominação legal” (WEBER, 2003, p. 130), embora nenhuma dominação seja somente burocrática, já que estas não podem ser exercidas somente por funcionários.

A “dominação tradicional” (WEBER, 2003, p. 131) advém de uma crença nas santidades e poderes que existem há tempos – ou que assim se fazem parecer. O mandatário é o “senhor”, enquanto os que obedecem podem ser chamados de “súditos” ou, tratando-se de uma instância administrativa, podemos encontrar “servidores”. O poder pode ser considerado autocrático, apoiado na tradição e na fidelidade, sendo que na tradição apoia-se também o conjunto das ordens, e a violação destas representa um perigo para a legitimidade do senhor e de seu domínio. É difícil a criação de um novo conjunto de leis mediante as normas tradicionais, pois o estatuto é “válido desde sempre” (WEBER, 2003, p. 131), chancelado pela sabedoria, por mais que o domínio do senhor esteja dividido entre a tradição, rígida, e pelo arbítrio livre deste, no qual o mandatário age de acordo com seu bel prazer, seguindo pontos de vista pessoais. Na instância administrativa existe uma extensão desta dinâmica, na qual os funcionários/servidores são amigos, parentes, próximos de forma pessoal do senhor, que lhe estejam ligados por laços de fidelidade, deixando de lado a questão burocrática da “competência” (WEBER, 2003, p. 131), sendo a extensão do poder do senhor também o poder dos que movem a máquina administrativa.

Dentro dessa análise, podemos perceber alguns aspectos principais da dominação tradicional. Sua estrutura extremamente patriarcal, com os servidores recrutados por conta de sua dependência pessoal em relação ao senhor, seja esta de forma patrimonial, como visto, por exemplo, em escravos e servos, entre outros. Temos ainda a forma extrapatrimonial, com classes que possuem determinados direitos. A administração é “heterônoma e heterocéfala” (WEBER, 2003, p. 132), não havendo direitos do que administra sobre seu cargo, mas também não existindo algum tipo de seleção estamental para os funcionários. Estes não são

seu senhor, mas sim pessoas independentes, cujo cargo lhes concede prestígio social, sendo detentores de tais cargos por privilégio ou por compra, não podendo ser assim facilmente tirados dos mesmos. Nessas relações, percebemos a falta da disciplina, no sentido burocrático da palavra, com as interações regulamentadas por tradição, privilégio ou mesmo “boa vontade” (WEBER, 2003, p. 132).

Weber exemplifica a dominação tradicional com a questão do pai de família, que assume uma autoridade legitimada por um hábito inveterado, sendo a fidelidade da criança inculcada por meio da questão educacional e de costume, com o ambiente doméstico reproduzindo essas relações de domínio por meio da tradição.

Por fim, Weber nos apresenta a “dominação carismática” (WEBER, 2003, p. 134), que acontece pela “devoção afetiva à pessoa do senhor e a seus dotes naturais” (WEBER, 2003, p. 134), podendo estes serem poderes mágicos, heroísmo, inteligência ou mesmo oratória. Essa dominação é geralmente exercida em uma comunidade ou séquito, e o mandante é o “líder” (WEBER, 2003, p. 135), que é obedecido exclusivamente por suas excepcionais qualidades, e não por qualquer tipo de posição estatutária ou tradição, persistindo a dominação “enquanto seu carisma subsiste” (WEBER, 2003, p. 135). O quadro administrativo tem como característica carisma e vocação, não possuindo uma qualificação profissional ou alguma dependência pessoal, sendo desprovido tanto da competência como do privilégio dos tipos anteriores.

O modelo administrativo, se é que pode ser chamado assim, não possui regras estatutárias e/ou tradicionais. Entre suas características podemos encontrar principalmente a criação momentânea, decisões particulares, ou seja, “o irracional” (WEBER, 2003, p. 135), livre da tradição. Segundo Weber (2003, p. 135),

“Está escrito, porém eu lhes digo” vale para o profeta, enquanto para o herói guerreiro as ordenações legítimas desaparecem diante da nova criação pela força da espada e, para o demagogo, em virtude do “direito natural” revolucionário que ele proclama e sugere.

Jurisdição, conciliação e sentenças, e suas aceitações, ocorrem também de maneira carismática, desde que não haja uma oposição igualmente munida e apoiada pelo carisma. Nesse contexto, encontramos uma disputa de líderes que deve ser resolvida pela “confiança da comunidade” (WEBER, 2003, p. 135), na qual o direito só pode pertencer a um dos lados, enquanto ao oponente cabe a injustiça passível de castigo.

A caça, a bravura militar, empreendimentos que requerem um líder com qualidades excepcionais, são a “área mundana da liderança carismática” (WEBER, 2003, p. 136), ao passo que a magia lhe concede um domínio no “âmbito espiritual” (WEBER, 2003, p. 136). A



dominação carismática é presente em praticamente toda a história da humanidade e reside quando se crê no profeta ou se tem reconhecimento pelo guerreiro ou o orador competente.

O poder ideológico é baseado na influência de ideias formuladas e expostas de determinadas maneiras, geralmente por uma pessoa com autoridade e mediante determinados processos, como por exemplo, dos sacerdotes medievais (como a própria figura do Lutero), até os intelectuais e cientistas das sociedades modernas, já que é por meio destes que os valores se difundem, consumando o processo de socialização que é necessário para manter o grupo social ao qual se destinam coeso e integrado. Por fim, Bobbio argumenta que o poder político está baseado na posse de instrumentos de coerção, pois tem a posse dos instrumentos pelos quais se exerce a força física. Para ele, essas três esferas de poder

fundamentam e mantêm uma sociedade de desiguais, isto é, dividida em ricos e pobres com base no primeiro, em sábios e ignorantes com base no segundo, em fortes e fracos, com base no terceiro: genericamente, em superiores e inferiores (BOBBIO, 1998, p. 956).

Entretanto, longe de tornar-se reducionista em sua análise do poder político, o filósofo italiano continua argumentando que o poder político, ou o poder da força, é que submete os outros dois poderes, pois o poder coativo é aquele ao qual recorrem todos os grupos sociais em última instância, seja para se defenderem de ataques externos ou para manterem a coesão do grupo em caso de insurreições por conta das desigualdades sociais destes grupos, conforme a citação acima. Os escritores políticos há séculos vêm diferenciando os poderes numa estrutura tripartite, que engloba o poder espiritual (que podemos classificar enquanto ideológico), o poder temporal, ou do *dominium* (o poder econômico), e o poder do *imperium* (ou o poder político). Essa estrutura pode ser vista até mesmo dentro da análise marxista de estrutura e supra-estrutura, guardando as devidas compreensões terminológicas da super-estrutura, já que Marx coloca os poderes ideológicos e políticos dentro da definição das relações de produção (BOBBIO, 1998).

É importante salientar ainda que por mais que o poder político tenha a possibilidade de recorrer à força, não é essa sua característica fundamental, já isso, por si só, não é o elemento fundamental para justificar a existência deste poder. A principal característica do poder político é o monopólio do uso da força em relação a todos os grupos sociais dentro do contexto em questão. Para isso, basta lembrarmos da teoria hobbesiana, que fundamenta a teoria moderna de Estado, em que os seres humanos renunciam de seu direito à força para entregá-lo a um órgão regulador que pode, inclusive, utilizar-se desta força contra eles próprios.

Bobbio (1998) ainda nos mostra que para a concepção moderna de política vem

subtraído do domínio de vida religiosa por conta do cristianismo, contrapondo o poder espiritual ao temporal, novidade em relação ao mundo antigo. Já o despontar da economia mercantil burguesa retira do poder político, em tempos de mercantilismo e monarquias absolutistas, o domínio das relações econômicas, originando a contraposição (terminologia hegeliana) da sociedade civil à sociedade política, fato também ignorado na sociedade antiga clássica. De maneira simbólica, poderíamos dizer que é a busca da delimitação entre “o que é de César e o que é de Deus” (e nessa concepção de Deus podemos voltar a Erich Fromm e seus ídolos, substituindo facilmente Deus por “Mâmon<sup>14</sup>”). Por isso, traçamos aqui a diferenciação entre a filosofia política clássica, que é baseada no estudo das estruturas da vivência social na *pólis*, entendendo esta enquanto um conceito social atemporal, e a filosofia política pós-clássica, que está sempre na busca dos limites do político e do não-político.

Eagleton (2003) afirma que “cultura” é uma das palavras mais complexas, rivalizando com “natureza”, mas entende que, pela análise etimológica, cultura deriva de natureza. Com o passar de alguns significados que a palavra tomou ao longo do tempo, de início “cultura” poderia ser entendida como um processo material, que aos poucos se transferiu “para questões de espírito” (EAGLETON, 2003, p. 10), acompanhando, ao menos metaforicamente, o desenrolar da própria humanidade, “da vivência rural para a urbana, da criação de porcos a Picasso, de lavrar o solo à divisão do átomo” (EAGLETON, 2003, p. 10). Para os marxistas, a palavra engloba em um conceito único a base e a superestrutura. O autor ainda sugere que escondido por trás da vontade que há em ouvir “pessoas cultas” (EAGLETON, 2003, p. 10) possa estar escondida “uma memória coletiva de seca e fome” (EAGLETON, 2003, p. 10).

A raiz latina da palavra cultura, *colere*, pode confundir-se com o termo *colonus*, por conta do uso de ambos para designar a questão de “habitar”, mas *colere* também dá vazão ao termo *cultus*, que no termo religioso vai ser o “culto”, ao mesmo passo que na Idade Moderna a noção de cultura vem a querer ocupar o lugar de uma divindade transcendente. As chamadas “verdades culturais” (EAGLETON, 2003, p. 10), a arte elevada ou mesmo a tradição de um grupo tornam-se por vezes verdades sagradas, dignas de proteção e reverência, legando à cultura a imponência da autoridade religiosa (EAGLETON, 2003; LE GOFF, 1990, TILLICH, 2009). Esse status religioso, transcendental, faz com que as ideias de “ocupação e invasão” (EAGLETON, 2003, p. 11) da cultura sejam extremamente desconfortáveis, levando

---

<sup>14</sup> Mamon é um termo genérico que tem diversos significados, mas geralmente vinculados à riqueza e/ou avareza, sendo uma transliteração de uma palavra hebraica (Mamom), que em sua tradução literal significa dinheiro. Na Bíblia, ela é usada por Cristo quando este diz que não se podem servir a dois senhores, no Evangelho de Lucas, 16:13. Dependendo da tradução, lê-se Mamon ou mesmo riquezas.

a cultura a localizar-se atualmente entre extremos positivos e negativos. A cultura torna-se um conceito raro, ao passo que é essencial para diferentes polos políticos, da esquerda à direita.

Além de uma transição histórica, o termo “cultura” traz consigo ainda diversos questionamentos filosóficos, como liberdade, determinismo, fazer, sofrer, mudança, identidade, entre outros (EAGLETON, 2003). O termo sugere também uma questão dialética entre a ideia de artificialidade e natural, numa correlação de “o que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz” (EAGLETON, 2003, p. 11), levando-nos a pensar em uma natureza ou mesmo matéria-prima que extrapola nossa existência, ainda que essa matéria-prima necessite de uma forma humana, legando assim um dimensionamento “construtivista” (EAGLETON, 2003, p. 11).

Porém, existe ainda outro sentido no qual a palavra “cultura” pode tomar duas direções contrárias, no momento em que ela propõe uma divisão dentro de nós mesmos, separando a parte que se “cultiva e refina, e aquilo dentro de nós, seja lá o que for, que constitui a matéria-prima para esse refinamento” (EAGLETON, 2003, p. 15). Se pensarmos na cultura como uma “*autocultura*” (EAGLETON, 2003, p. 15), ela pode postular dualidades entre questões que podemos classificar até mesmo como superiores e inferiores, tais como “vontade e desejo, razão e paixão, dualidade que ela [a cultura], então, propõe-se imediatamente a superar” (EAGLETON, 2003, p. 15), concedendo à natureza a faculdade de não constituir apenas o mundo, mas também o eu. A palavra “natureza”, assim como a “cultura”, pode ter enquanto significado o que nos rodeia, como o que nos preenche, equalizando nossos “impulsos destrutivos internos [...] [e as] forças anárquicas externas” (EAGLETON, 2003, p. 15). A cultura torna-se um meio de autossuperação e autorrealização, celebrando e disciplinando o eu de maneira estética e ascética, num processo concomitante. Para Eagleton (2003), assim como a palavra “cultura” realiza em nós uma transferência do caráter da natureza para o espírito, ao mesmo tempo sugere a existência de uma afinidade entre eles.

Assim, nesse contexto de construção e desconstrução interna do ser, temos a união do agir e do passivo, daquilo que desejamos ardentemente e daquilo que nos é simplesmente entregue. Dessa forma, assemelhamo-nos à natureza enquanto devemos ser moldados à força, mas nos afastamos dela pois conseguimos realizar esse ato de maneira autônoma, principalmente pela autorreflexão que a natureza não pode realizar. Sendo assim, Eagleton (2003) utiliza a metáfora religiosa ao dizer que somos “argila em nossas próprias mãos, ao mesmo tempo redentores e impenitentes, padre e pecador em um e mesmo corpo” (EAGLETON, 2003, p. 16). Ele ainda pondera que a nossa natureza não consegue por conta própria “se elevar espontaneamente à graça da cultura” (EAGLETON, 2003, p. 16), ao

mesmo tempo em que essa graça não pode ser forçada sobre a natureza humana, pelo contrário, a cultura precisa ser uma potência dentro da natureza, para que em conjunto, contando com as tendências que são inatas ao ser, leve ambos à transcendência. Entretanto, essa necessidade que existe em relação à cultura expressa uma falta que é inerente à natureza, aquilo que nos diferencia dos demais animais. Para Eagleton (2003, p. 16), “se existe uma história e uma política ocultas na palavra ‘cultura’, há também uma teologia”.

Porém, essas transformações não podem ser apenas autônomas, podem ser ainda algo que se faça a nós, especialmente pela figura do Estado. “Para que o Estado floresça, precisa inculcar em seus cidadãos os tipos adequados de disposição espiritual; e é isso o que a ideia de cultura ou *Bildung* significa” (EAGLETON, 2003, p. 16). Na sociedade civil, as pessoas vivem com interesses contrários, em antagonismos, entretanto, o Estado assume um papel de transcendência para reconciliar essas divisões de maneira harmoniosa. Contudo, para que isso aconteça, “o Estado já tem que ter estado em atividade na sociedade civil, aplacando seus rancores e refinando suas sensibilidades, e esse processo é o que conhecemos como cultura” (EAGLETON, 2003, p. 16). A cultura seria como uma “pedagogia ética” (EAGLETON, 2003, p. 16) que nos capacita a exercer a política enquanto cidadãos, liberando o ideal de cada um ou mesmo incentivando o ser coletivo que existe nos indivíduos, que encontra “sua representação suprema no âmbito universal do Estado” (EAGLETON, 2003, p. 17). O Estado seria então a própria cultura encarnada que representaria a humanidade que temos em comum.

Fazer um movimento de priorizar a cultura acima da política, fazendo primeiro seres humanos e, por conseguinte, cidadãos, pode significar a movimentação da política para uma dimensão mais profunda da ética, a partir da tentativa de transformação de indivíduos em cidadãos responsáveis. No entanto, se entendermos o conceito “humanidade” enquanto uma comunidade ausente de conflitos, não se discute o predomínio da cultura sobre a política, mas sobre um viés específico de política. Tanto a cultura quanto o Estado podem ser encarados como uma utopia ao desejarem abolir lutas no caráter imaginário para não resolvê-las a nível político. Ou seja, aqueles que defendem a necessidade de “um período de incubação ética para preparar homens e mulheres para a cidadania política são também aqueles que negam a povos colonizados o direito de autogovernar-se” (EAGLETON, 2003, p. 17). Isso exemplifica como são os interesses da política que controlam os culturais e, assim, definem versões singulares de humanidade. O papel da cultura então pode ser refinar os seres políticos sectários, resgatando destes o espírito, retirando do temporal aquilo que é imutável. A cultura é como se fosse um “sujeito universal agindo dentro de cada um de nós, exatamente como o Estado é a presença dentro do âmbito particularista da sociedade civil” (EAGLETON, 2003, p. 18).

Sendo assim, a cultura não está isolada da sociedade, mas também não coaduna totalmente com esta, sendo cúmplice e crítica da vida social ao mesmo tempo. A cultura virá a ser “o mecanismo daquilo que mais tarde será chamado de ‘hegemonia’, moldando os sujeitos humanos às necessidades de um novo tipo de sociedade politicamente organizada” (EAGLETON, 2003, p. 19). Porém, para assumir esse papel, a cultura deve ser uma crítica da desconstrução permanente, “ocupando uma sociedade irregenerada a partir de dentro para derrubar sua resistência às ações do espírito” (EAGLETON, 2003, p. 19), discurso este altamente religioso dentro das estruturas teológicas propostas pela própria questão da correlação de Paul Tillich (1936; 2009). Já na Idade Moderna, a cultura viria a se transformar em uma arma ideológica, sendo uma crítica social isolada ou mesmo um processo mantenedor do *status quo*. Para ilustrar essa ideia, basta pensarmos nos conceitos “cultura” como mantenedora do ideal de “civilização” do século XIX, sendo que esta última carregava a tensão por vezes geradora de dúvida entre conduta polida e comportamento ético. Tanto “cultura” quanto “civilização” permanecem sinônimos no contexto do Iluminismo, enquanto este crê no “culto do autodesenvolvimento secular e progressivo” (EAGLETON, 2003, p. 20), percebendo-se diferenças nos conceitos entre franceses e alemães<sup>15</sup>, por exemplo, sendo que “civilização” poderia ser entendido de uma forma mais abrangente, reduzindo as diferenças nacionais, ao passo que “cultura” as destacam.

Conforme apontado anteriormente, religião e cultura podem ser consideradas duas faces da mesma moeda (TILLICH, 2009) e se correlacionam dentro de uma construção cultural e do ser. Entretanto, dentro da teologia e da filosofia protestante, muito além dessas disputas sociedade *versus* Igreja pela primazia sobre o ser, há o “o agir de Deus, que coloca-se contrário à Igreja e à sociedade, e cria a congregação invisível”<sup>16</sup>. O agir de Deus é o elemento criativo na história da Igreja e da cultura, pois este despedaça (shatter) as pretensões das instituições de serem hegemônicas. Por conta disso, para Tillich (1936), o protestante é livre, tanto em relação à sociedade quanto à Igreja: “E porque somos livres de ambas, somos livres para ambas”<sup>17</sup> (p. 236). Eis o grande diferencial do protestantismo em relação ao catolicismo: a liberdade em relação à Igreja institucionalizada. A Reforma vem para derrubar a instituição totalizante que era a Igreja medieval e legar ao ser a ligação direta com o transcendente, a despeito de qualquer institucionalização, seja ela da sociedade ou da Igreja.

---

<sup>15</sup> Enquanto a “civilização” para os franceses englobava o viés político, econômico e técnico, a “cultura” para os alemães incluía um referencial religioso, artístico e intelectual (EAGLETON, 2003).

<sup>16</sup> “Act of God, which turns alike church and society and creates the invisible congregation” (T. do A.).

<sup>17</sup> “And because we are free from both, we are therefore also free for both” (T. do A.).

Essa visão contestadora da absolutização de qualquer esfera humana, seja ela política ou religiosa, é presente em outros teólogos. Um deles, automeado anarcocristão, o teólogo estadunidense Vernard Eller, elabora a noção de “arquia”<sup>18</sup> [arky]<sup>19</sup>, que seria a premissa de qualquer instituição, discurso ou ideologia de querer assumir o papel de absoluto mediante o humano. Eller contesta radicalmente essas premissas, baseado principalmente nas obras do teólogo suíço Karl Barth e do filósofo e professor de direito francês Jacques Ellul (2010). Barth, contemporâneo de Paul Tillich, é ainda mais radical em suas perspectivas, chegando a negar qualquer possibilidade do ser humano poder entender ou compreender os desígnios do absoluto. Mesmo politicamente, os teólogos alemão e suíço discordam. Tillich é um dos fundadores do movimento do socialismo religioso no entre guerras na Alemanha, ao passo que Barth condena o envolvimento político partidário e mesmo o ideal socialista, ao afirmar que “o revolucionário [socialista] em seu titanismo, justamente por estar, em sua origem, tão mais próximo da verdade, é tanto mais perigoso e mais ateu que o reacionário” (BARTH, 2000, p. 736). É uma crítica profunda e que revela muito dos embates que a teologia viria a desempenhar dentro de si própria.

Ainda nessa discussão sobre a divinização (ou absolutização) da política, encontramos a obra do filósofo inglês Simon Critchley (2012), **The Faith of the Faithless**<sup>20</sup>, na qual o autor argumenta que política e religião parecem fazer parte de um triângulo fatal, cujo terceiro vértice é a violência, onde nos movemos precipitadamente, onde uma violência religiosamente justificada é o meio para um fim político. Para expor isso, Critchley (2012) remonta ao Contrato Social de Rousseau, de 1762, no qual o filósofo francês argumenta por meio de seu conceito de lei, no qual a única lei que pode ser seguida em um governo legítimo é a lei que acontece por meio da vontade geral. Ou seja, a lei deve ser autônoma, mas que autoridade ela teria? Aí entra Rousseau e sua questão sobre o legislador: para que uma lei tenha autoridade sobre uma comunidade, é necessária a existência de um legislador alheio à comunidade, um forasteiro que comece os arranjos constitucionais do governo. A autonomia da lei precisa de heteronomia em sua fonte para que seja garantida a lei do governo, buscando um conceito imanente de legitimidade em alguma instância transcendente.

---

<sup>18</sup> No original arky. Como conhecido, o termo grego *Arché* significa "autoridade" e "governante". É usada para indicar poderes humanos e espirituais. Este vocábulo pode significar também "esfera de influência" de vários poderes. Possivelmente, este termo refere-se a poderes espirituais que exercem domínio ou influência sobre vastas regiões celestes (Ef 3:10; 6:12). "Príncipe" ou "Soberano", também vêm do grego "Archon"- Jo 14:30. Para Eller, o termo vem das Epístolas de Paulo, e traduz-se basicamente por principados.

<sup>19</sup> Para mais informações, ver a obra *Christian Anarchy: Jesus' Primacy Over the Powers*, disponível no site <http://www.hccentral.com/eller12/> e traduzido e distribuído pelo autor da dissertação mediante as instruções de uso da obra por parte de Vernard Eller.

<sup>20</sup> A fé dos infiéis, sem tradução no Brasil.

Por conta disso, o autor afirma que a política é de fato concebida sem religião, mas a questão é se ela pode ser praticada sem algum tipo de dimensão religiosa. Para ele, a história das formas políticas pode ser melhor visualizada como uma série de metamorfoses da sacralização [metamorphoses of sacralization]. Na sua obra, Simon Critchley (2012) nos demonstra dois exemplos disso. No caso dos estados ditatoriais e/ou autoritários, dá-se a impressão de que se os seres humanos são oriundos de um pecado original, então a política é o modo de proteger as pessoas de si mesmas, enquanto políticas utópicas baseadas em um modelo otimista acerca da natureza humana estão historicamente conectadas com formas de milenarismos.

Nesse contexto de discussão, encontramos também a figura do sociólogo e teólogo luterano Peter Berger (1985), que afirma que a sociedade não resulta somente da cultura, mas é uma condição necessária desta. Para ele, a coercividade desta sociedade não está nos mecanismos que realizam o controle social, mas na capacidade que ela tem de se impor enquanto realidade, pois muitas vezes “os programas institucionais são dotados de um *status* ontológico a tal ponto que negá-los equivale a negar o próprio ser” (BERGER, 1985, p.37). Assim, estes programas podem ganhar um caráter sagrado, que pode ser entendido como algo que está alheio às rotinas diárias do ser humano, podendo até mesmo serem vistos como perigosos. “Assim, o cosmos postulado pela religião transcende, e ao mesmo tempo inclui, o homem” (BERGER, 1985, p. 39), e essa realidade dirige-se ao ser humano ao mesmo passo em que ordena e dota de significado a sua vida.

Voltamos aqui ao questionamento que vimos a pouco: se é possível a política ser praticada sem religião. A política pode ser efetiva enquanto modo de formar, motivar e mobilizar pessoas sem algum tipo de dimensão, se não fundamentação, que seja religiosa, que apele ao transcendente, a algo externo? Para Critchley (2012), Rousseau nos traz a expressão que define a política moderna: é a quebra com qualquer conceito de natureza e lei natural, e deve ser baseada em conceitos de soberania popular, livre associação, igualdade e autonomia coletiva sendo entendida na qualidade de autodeterminação de uma pessoa. Mesmo assim, para esse conceito moderno se tornar efetivo, deve ter uma dimensão religiosa.

E dentro desses debates, dessa capacidade desuniformizante que o protestantismo oferece como referencial de análise, “entendemos o protestantismo como a concretização histórica especial de um princípio universalmente significante” (TILLICH, 1992, p. 13), pois o princípio protestante não é uma ideia fechada, seja ela religiosa, política ou cultural, não se submetendo às variantes históricas. É sim “um critério absoluto de julgamento de todas as religiões e de todas as experiências espirituais; situa-se nas suas bases” (TILLICH, 1992, p.

14). O princípio protestante é inexorável, já que o princípio da justificação pela fé (*sola fide*) não compete somente à vida ético-religiosa, mas também à intelectual-religiosa. São justificados pela fé aqueles que pecam, mas também aqueles que duvidam. A dúvida, mesmo de Deus, não nos separa do absoluto transcendente, a dúvida reside em todas as dúvidas existenciais, levando assim à fé, encarada como única verdade possível, ainda que a única verdade possível seja falta de verdade. A presença do divino, do absoluto, dá-se quando essa experiência de dúvida e construção da verdade ou da não-verdade acontece nas profundezas do ser e torna-se a nossa “preocupação suprema” (TILLICH, 1992, p. 16), levando aqueles que duvidam a serem justificados no próprio pensamento. Por isso, é importante lembrar que:

Quando observamos o protestantismo apenas como forma especial de denominação cristã a que nos ligamos por laços de tradição e fé, talvez não percebamos que é também importante fator dentro do processo histórico mundial que influencia todos os outros fatores na mesma medida em que é também por eles influenciado. A “visão de dentro” funciona da mesma maneira. A visão interna do protestantismo baseada na experiência existencial de seu significado e poder, modifica fortemente a “visão de fora” (TILLICH, 1992, p. 13).

Assim, é necessário lembrar também que dentro desta visão teológico-transcendental o sagrado engloba tanto o sagrado quanto o secular, e ser religioso significa estar preocupado de maneira incondicional, sem se importar se a preocupação vai se expressar de forma secular ou religiosa, já que não existe dimensão alguma da vida que não se relacione ao incondicional, à preocupação suprema (TILLICH, 1992).

E quando afirmamos que a religião é um dos aspectos do ser, queremos afirmar que, de determinado ponto de vista, o espírito humano se apresenta religioso. E esse ponto de vista é o que parte das profundezas do espírito, legando à religiosidade não uma função específica, mas sim a profundidade que é presente em todas as funções. Agora, cabe a pergunta de por que a religião está relegada a uma mera função ou atividade, seja ela mitológica, de culto ou devoção nas instituições eclesiásticas. Para Paul Tillich (2009, p. 45), é por conta “da trágica alienação da vida espiritual em face de seu fundamento e profundidade”, pois tanto a religião quanto o mundo secular são fundamentados na religião, ou seja, na experiência da preocupação suprema, que toma o ser. Ao nos darmos conta disso, a religião retoma seu verdadeiro lugar na vida espiritual humana, na profundidade, naquilo que concede substância, significado último, recolocando o ser humano no conflito decisivo entre tempo e espaço, além da filosofia grega do eterno retorno, fundamentando que o ser e sua preocupação devem estar além de qualquer ídolo (FROMM, 1975), assim como foi com Abraão e a “sua parentela”, o romper com laços incestuosos (FROMM, 1975) de família ou terra, ou nação, ou os profetas do Antigo Testamento, que protestam contra o culto do estabelecimento da nação de Israel e de sua ética e sua política. O mesmo se dá na Idade Média frente à Igreja Católica e como os



profetas da Escola de Frankfurt, que Tillich (2009, p. 76) chama de “vozes para indicar que o mandamento dado a Abraão não foi esquecido” frente ao “vácuo onde penetram os antigos deuses pagãos do solo e do sangue, da raça e da nação”, referindo-se ao contexto nazista, que levou a Igreja alemã a aderir ao regime que era totalmente anticristão, especialmente por suas questões idólatras.

Esse vácuo podemos encontrar nas interpretações de Walter Altmann (1994) sobre as interpretações da doutrina dos reinos. Para ele, encontramos algumas diversas interpretações ou usos dos exemplos de separação Igreja e Estado. A primeira seria aquela que conhecemos na qualidade de “demonização do político” (ALTMANN, p. 163). O que ocorre no mundo político pertence ao mundo caído, sujo, humano, não competindo ao cristão, ser renascido, participar do mesmo. Essa é uma visão bastante presente no movimento pentecostal brasileiro nas décadas de ditadura militar e pós-regime, que mais tarde, paulatinamente, daria espaço ao jargão “irmão vota em irmão” dentro do fenômeno de surgimento da bancada evangélica no cenário da política brasileira recente (FREESTON, 1993).

Outra interpretação latente é a da “autonomia do político”. Esta enxerga a distinção total entre Estado e Igreja, mas não demoniza o político. Pelo contrário, tem uma visão otimista do Estado, enxergando a este enquanto criação de Deus, e que por isso é bom. Nesse contexto, não caberia à Igreja interferir no Estado, pois ele, a política e a economia se regem por leis próprias, com uma racionalidade que lhes é inerente. A presença da Igreja levantaria problemas principalmente se suscitasse questões de ordem espiritual nesse contexto específico-técnico. À Igreja deve caber o âmbito moral-privado, mas não questões que cabem à racionalidade técnica, tais quais a política, a social e a econômica. Há um otimismo em relação à técnica e aos técnicos (ELLUL, 1968), sendo legado a estes e seus conhecimentos a resolução dos problemas sociais. Essa interpretação é tentadora, principalmente para o protestantismo. Para entender essa tentação, basta recapitularmos exemplos como a Igreja Luterana no contexto do Terceiro Reich<sup>21</sup>, ou mesmo nos Estados Unidos, onde a Igreja dá seu aval à racionalidade própria dos Estados.

Existe ainda uma terceira interpretação, que Walter Altmann (1994) julga ser a mais aproximada da Doutrina dos Dois Reinos de Lutero. Essa é a que o autor chama de “Aliança

---

<sup>21</sup> O regime totalitário hitlerista força as Igrejas Protestantes a juntarem-se à Igreja Protestante do Reich, apoiando a ideologia nazista. Tal fato levou alguns teólogos e pastores a fundarem a Igreja Confessante ou Confessional, uma Igreja clandestina, que fez a Declaração Teológica de Barmen (1934), o qual reafirmava que a Igreja Protestante alemã não poderia ser um órgão do Estado para legitimar o nazismo, mas sim um grupo sujeito somente às ordens do Evangelho bíblico. Um dos nomes mais conhecidos da Igreja Confessante é o do teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer, que se opõe a Hitler desde a ascensão deste ao poder, sendo preso em 1943 e enforcado em 1945, sob ordens expressas de Hitler. Bonhoeffer é considerado um dos mártires da Igreja moderna.

entre Igreja e Estado” (ALTMANN, 1994, p.165). A separação entre as instâncias ainda existe, mas transforma-se em uma cooperação ativa, consciente e deliberada. Entretanto, em qualquer contexto de divisão de poderes, cabe um questionamento em relação à supremacia de qual esfera deverá predominar, e esse é um equilíbrio delicadíssimo.

Quando a supremacia cabe à Igreja, esta detém tanto a “palavra” quanto a “espada”, para usarmos termos do próprio Lutero. Os exemplos históricos mais contundentes que podemos encontrar para ilustrar a supremacia da Igreja é a própria Idade Média ou então, fora do âmbito cristão, os regimes islâmicos. Já na supremacia estatal, temos a Igreja circunscrita a um campo específico, limitado, no qual o Estado chega até mesmo a utilizar-se dela para sua legitimação ideológica. Para ilustrarmos esse contexto, podemos usar as próprias Igrejas Luteranas. Lutero protesta contra o domínio da Igreja sobre o Estado. O desenrolar do processo histórico mostra a divisão da cristandade em duas, o oposto da vontade de Lutero. Na Alemanha, contudo, os príncipes levam a tarefa organizacional adiante e são apoiados pelo reformador, que institui medidas provisórias, as quais acabam por se tornarem definitivas, tais como o estabelecimento de Igrejas territoriais, a afiliação religiosa do príncipe seria a dos súditos, confisco de propriedades eclesiásticas, designação de sacerdotes e bispos pelo Estado, entre outras.

Outro exemplo, mais próximo de nossa realidade, é a união “palavra+espada” na conquista e na submissão da América Latina. Essa união ocorre para o domínio das populações indígenas e para a manutenção da escravidão. Isso deixa claro que é o Estado que manda os missionários ou que permite a instalação de missões de cunho religioso. Além disso, os interesses econômicos atendidos nesse cenário de mercantilismo absolutista vêm para atender às demandas dos Estados europeus. Independente do caso, notamos o fortalecimento dos interesses dominantes. A pergunta que nos ronda é a seguinte: Quem são os grandes ausentes nesses processos e/ou modelos? Em um dos processos vemos, dentro do contexto cristão, Deus ausente. No outro, o povo não se encontra. A reflexão não parte do paradigma das necessidades do povo nem da vontade de Deus.

A história, o ser humano e as instituições são palco do conflito entre a justiça e a injustiça, a “velha” e a “nova” realidade. É importante frisar que ninguém, nem mesmo a Igreja, pode alegar ser o “novo”, ao mesmo passo em que ninguém precisa se conformar com o “velho”, pois a partir de Cristo, o reino (o “novo”) é vindo à Terra. Por conta disso, a relação Estado-Igreja deve ser colocada no paradigma maior da vontade de Deus e da realidade em conflito. Por isso, a discussão não cabe somente na relação desses dois âmbitos,

mas sim como estes refletem a “nova” ou a “velha” realidade, se buscam a justiça ou a injustiça.

Dentro desse conceito, podemos imaginar diferentes variantes. A primeira poderia ser uma situação tão opressora e deturpada que tanto o Estado quanto a Igreja encontram-se instalados na “velha” realidade, dentro de uma “santa” aliança para a dominação. Uma segunda variante seria uma realidade inversa, na qual a Igreja é um instrumento de comunhão e libertação, ao passo que o Estado se posiciona na defesa dos oprimidos, promovendo uma sociedade mais justa e igualitária. Como ainda não temos o reino consumado, essa possibilidade apenas acontecerá numa maneira relativa, demandando uma vigilância crítica sobre ambas as instituições. Serão difíceis casos puros, pois sempre haverá os mais diversos contextos perpassando as pessoas, a Igreja, o Estado e as demais instituições.

Voltando a Lutero, a imagem dele como subserviente às autoridades é muito difundida. Entretanto, temos o registro de diversas críticas que ele realizou. Em seu escrito “Da autoridade secular”, de 1523, é exposta a dignidade e o peso do ofício político, no contexto de apreensão de exemplares do Novo Testamento traduzidos por Lutero. O reformador argumenta que os líderes políticos não têm autoridade sobre a consciência das pessoas e não podem se utilizar da “espada” para impor uma fé. Ele chama de “ave rara” o político que segue princípios de justiça, e diante de abusos como esse, afirma que os cristãos devem obedecer antes a Deus do que as autoridades humanas, devendo fazer a crítica e resistir pacificamente, estando dispostos até mesmo a sofrer o martírio.

Cabe ressaltar ainda uma interpretação de Lutero do Salmo 82:

- 1 Deus está na congregação dos poderosos; julga no meio dos deuses.
- 2 Até quando julgareis injustamente, e aceitareis as pessoas dos ímpios? (Selá.)
- 3 Fazei justiça ao pobre e ao órfão; justificai o aflito e o necessitado.
- 4 Livrai o pobre e o necessitado; tirai-os das mãos dos ímpios.
- 5 Eles não conhecem, nem entendem; andam em trevas; todos os fundamentos da terra vacilam.
- 6 Eu disse: Vós sois deuses, e todos vós filhos do Altíssimo.
- 7 Todavia morrereis como homens, e caireis como qualquer dos príncipes.
- 8 Levanta-te, ó Deus, julga a terra, pois tu possuis todas as nações.

O reformador critica os príncipes que, vendo-se agora livres do papado, querem colocar-se acima até mesmo dos ensinamentos cristãos, desejando calar cada pregador que os criticava, acusando-os de serem “subversivo e rebelado contra a autoridade instituída por Deus” (LUTERO apud ALTMANN, p. 173, 1994). Ainda do Salmo 82, Lutero distingue três tarefas para as autoridades políticas: garantir a liberdade de pregação do Evangelho, a defesa do direito e da justiça dos fracos e desamparados e, por fim, garantir ordem, paz e proteção

dos necessitados. É importante notar que a ordem destas tarefas não é casual. Na interpretação luterana dos dois reinos, o Evangelho deve fluir livremente antes de qualquer ação para que a crítica feita por este limite o poder político. Além disso, a perspectiva da proteção, da ação do governo, parte sempre do necessitado.

Frente a isso, precisamos entender o contexto histórico e os desdobramentos da “Doutrina dos Dois Reinos”. Lutero, longe de separar evangelho e política, faz uma distinção de competências. A quebra do predomínio do poder eclesiástico sobre o político foi uma libertação histórica que Lutero lega. Entretanto, é preciso tomarmos cuidado com o predomínio do político. Basta lembrarmos dos contextos de abertura política das ditaduras militares da América Latina. Em muitos países, houve o apoio ou mesmo a omissão das Igrejas ao mesmo tempo em que estas, com determinadas alas, ofereceram resistência ao regime. E esta resistência não se deu apenas por meio da denúncia profética, mas também por meio da organização popular no âmbito religioso.

Claro, a instrumentalização das Igrejas pode ser um problema, e lhes cabe se salvaguardar deste, buscando vigiar sobre sua própria identidade. Porém, não deve existir também a ilusão de que a Igreja deva dominar o povo e utilizar-se do Estado em prol de seus interesses. Essa visão é fácil de ser detectada na chamada “bancada dos evangélicos” e afins, em que diversos projetos de interesse da sociedade encontram resistência por conta de interpretações diversas da Bíblia, deixando muitas vezes de atender demandas de grupos específicos da sociedade. A princípio, essa instrumentalização não é observada de forma concreta da cidade de Joinville, mas mesmo assim a religiosidade tem sua influência no contexto social do local, conforme veremos a seguir.

É fundamental o entendimento da Doutrina dos Dois Reinos de Lutero para a compreensão dos desdobramentos políticos da teologia luterana. Importante ainda é compreender as relações que acontecem dentro da cultura e da teologia, pois aí podemos entender que existe “uma relação intrínseca entre valores, religião e cultura, tanto na construção do patrimônio cultural como da ruptura da ética com a cultura” (WESTPHAL, 2013, p. 39). No próximo capítulo, faremos uma análise da historiografia produzida sobre a cidade de Joinville e de como a memória está permeada de elementos religiosos e escatológicos, além das implicações que essa memória tem na construção do protestantismo em Joinville.



## **2. O LUTERANO: MEMÓRIA, RELIGIOSIDADE E POLÍTICA**

Dentre essas relações da teologia com a política, desenvolvidas no capítulo anterior, há o destaque feito à teologia luterana e sua relação com a política. Na continuidade desta discussão, o presente capítulo busca a articulação dos conceitos de identificação e memória com vistas a compreender a religiosidade luterana em Joinville como um patrimônio cultural, a partir de suas práticas políticas que são marcantes no cotidiano da cidade, para em seguida identificar o luterano de Joinville e procurar as marcas que essa religiosidade deixa na história da cidade, principalmente pelo viés da política. Procedeu-se com o levantamento bibliográfico das obras produzidas sobre a cidade, buscando a presença dos luteranos em Joinville. Algumas referem-se à chamada historiografia tradicional e outras se inserem num contexto de produção acadêmica sobre a cidade, incidindo novos olhares, fontes e perspectivas. Diversos livros foram consultados, mas optou-se por apresentar na segunda parte deste capítulo a análise dos indícios historiográficos sobre a presença luterana em Joinville.

### **2.1 A memória, a escatologia e a secularização: as raízes de uma história**

O historiador francês Jacques Le Goff (1990) nos ensina que a memória é fundamental para o entendimento da história. Embora nas ciências humanas seja costume privilegiar o estudo da memória dos grupos, aquela conhecida como memória coletiva, cabe ainda uma descrição sobre a memória no campo científico global. Enquanto propriedade de guardar determinadas informações, a memória se remete a uma função psíquica, pela qual os seres humanos podem buscar informações passadas.

Fundamental ainda para o desempenho e uso da memória é a linguagem, a qual possibilita que o ser humano rompa seus limites e interponha-se no outro, e que também está instalada na memória, antes mesmo desta ser falada e/ou escrita. Neste ponto podemos encontrar Le Goff em concordância com Paul Tillich (2009), entendendo a linguagem na qualidade de expressão da cultura, dentro da correlação trabalhada no primeiro capítulo desta dissertação, e o teólogo alemão afirmando que todo tipo de linguagem, incluindo a Bíblia, resulta de incontáveis atos de criações culturais. Tillich ainda ressalta que todas as funções da vida espiritual têm suas bases na linguagem, principalmente a partir de situações que lhe são dadas mediante a concretude de suas exigências. A linguagem cria universos “em cujo poder

criam-se mundos acima do mundo da civilização técnica e de seu conteúdo espiritual” (TILLICH, 2009, p. 89).

Para Le Goff (1990), as perturbações da memória, tais como a amnésia e a afasia, devem ser esclarecidas também sob a égide das ciências sociais, já que a falta de memória coletiva dos povos e nações pode determinar distúrbios graves nas identidades coletivas. Cabe também as análises de psicólogos e psicanalistas sobre as manipulações da memória, conscientes ou não por parte do interesse, da afetividade do desejo, da inibição e da censura sobre a memória individual. Da mesma forma, a memória coletiva é posta em jogo, e os grupos e indivíduos dominantes da sociedade buscam se tornar senhores da memória e do esquecimento. Tais esquecimentos e silêncios revelam os mecanismos de manipulação da memória coletiva. Segundo Le Goff (1990, p. 426), “o estudo da memória social é um dos meios fundamentais de abordar os problemas do tempo e da história”.

O historiador francês ainda nos alerta para as diferenças entre as sociedades de memória essencialmente oral, as de memórias escrita e as de fases que transitam entre a oralidade e a escrita. A memória étnica, ou a memória dos povos sem escrita, é um ponto importante de discussão. O primeiro domínio no qual se forma a memória coletiva desses povos ágrafos é aquele em que há um fundamento, talvez histórico, ligado às etnias, famílias, isto é, os “mitos de origem”. Essa memória costuma confundir história e mito, além de interessar-se mais em conhecimentos práticos, tecnicidades. Nessas sociedades a memória coletiva ordena-se em torno de três elementos principais: a idade do grupo, que se fundamenta em certos mitos, mais especificamente aqueles de origem; o prestígio das famílias que se respaldam na tradição, por meio da genealogia; e o saber que se transmite pela magia religiosa.

O aparecimento da escrita marca uma transformação profunda na memória coletiva, possibilitando a esta um progresso em duas frentes. A primeira é a possibilidade de celebrar um acontecimento por meio de um monumento comemorativo. A segunda é o documento em um formato exclusivamente escrito. Todo documento carrega em si um caráter monumental. Esses fatores reforçam a questão do armazenamento de informações que possibilitam a comunicação através do tempo e do espaço, pelo registro, além de possibilitar que a memória, ao ficar registrada no campo visual além do auditivo, possibilita reexaminar e estudar frases e/ou palavras.

O processo da escrita não vem simplesmente para anotar a vida cotidiana, mas sim o que se constitui enquanto sociedade urbanizada: atos financeiros, religiosos, as genealogias, tudo o que a memória não consegue fixar e que carece de registro. Nesse ponto, o Estado tem um papel fundamental por conta do monopólio dos meios de registro e da necessidade do

governante ser o centro de um programa de memorização. Afinal, ao que está ligada a transformação da atividade intelectual pela memória escrita, que pode ser encarada até mesmo como memória artificial? Seriam por questões burocrático-organizacionais? Controles numéricos, de estoque, de comércio são importantes, mas é necessário ir além. Essas listas, essa organização, fazem parte de uma estrutura maior, geralmente ligada ao governo, à instalação e à manutenção de poderes.

Aqui a discussão nos remete novamente aos tipos de dominação weberianas (WEBER, 2003), principalmente à dominação legal que se dá em torno de um estatuto, tendo como “tipo mais puro a dominação burocrática” (WEBER, 2003, p. 128). Basicamente, segundo essa dominação, qualquer direito tem a possibilidade de ser criado e/ou modificado conforme um estatuto que seja sancionado de maneira correta. Uma pessoa é obedecida não por um direito próprio, mas por conta de uma regra estatutária que “estabelece ao mesmo tempo a quem e em que medida se deve obedecer” (WEBER, 2003, p. 129). Ela é caracterizada pelo fato de que aquele que ordena também obedece, por sua vez, a uma lei ou regra “formalmente abstrata” (WEBER, 2003, p. 129), levando ao cumprimento de ordens e/ou obrigações sem motivos pessoais ou sentimentais, dentro de uma racionalidade formal, ou mesmo de maneira objetiva, sendo que a obediência gradua-se numa hierarquia de cargos.

Além do Estado, a dominação legal é presente também nas empresas e em qualquer outra união que tenha um quadro administrativo que seja articulado dentro de uma hierarquia. Porém, são nas organizações políticas modernas que encontramos os melhores exemplos deste tipo de dominação, tendo inclusive o “quadro coercitivo heterocéfalo” (WEBER, 2003, p. 129): o aparato judicial e o policial cumprem essa função. As semelhanças entre as empresas e o Estado nesse contexto de dominação também transparecem no viés econômico: o “contrato” da empresa com o empregado caracteriza uma dominação “legal” (WEBER, 2003, p. 130). A burocracia é “o tipo tecnicamente mais puro da dominação legal” (WEBER, 2003, p. 130), embora nenhuma dominação seja somente burocrática, já que esta não pode ser exercida somente por funcionários.

Le Goff (1990) continua na discussão da memória e da sua transformação ao nos dizer que os gregos promoveram uma divinização da memória, ao menos no tocante à mitologia, criando uma memória cosmológica, colocada fora do tempo e, conseqüentemente, afastada da história. A filosofia grega também não altera essa percepção. Encontramos em Platão e em Aristóteles que a memória faz parte da alma, não se manifestando em uma parte intelectual, mas sim sensível. A memória até pode perder seu aspecto mítico com Platão, mas ele não defende o passado enquanto conhecimento, ignorando a experiência temporal. Já Aristóteles



inclui a memória no tempo, a laiciza, dessacraliza, mas não compete a memória à inteligibilidade. Como nos lembra Paul Tillich (2009, p. 73):

Não existe filosofia da história no pensamento grego, e quando ela é tratada, não passa da longa seção do movimento circular do cosmo do nascimento à morte, de um mundo substituindo o outro. O tempo é devorado pelo espaço nessa tragédia cosmológica.

Entretanto, essa visão de memória repousa em uma lógica cíclica, mitológica, que é rompida com o advento da cristianização da sociedade medieval, pois a “memória coletiva formada por diferentes estratos sociais sofre na Idade Média profundas transformações” (LE GOFF, 1990, p. 442), sendo que a mais essencial transformação “vem da difusão do cristianismo como religião e como ideologia dominante e do quase-monopólio que a Igreja conquista no domínio intelectual” (LE GOFF, 1990, p. 442). Essa cristianização insere nos meandros da memória a escatologia.

Mito e escatologia apresentam estruturas e discursos diferentes. O mito volta-se ao passado e busca expressão por meio da narrativa. Já a escatologia, por sua vez, olha para o futuro, revelando-se na profecia que "realiza a transgressão da narrativa: está eminente uma nova intervenção de Yayéh, que eclipsará a precedente" (RICOUER, apud LE GOFF, 1990). Por conta disso, o cristianismo se enquadra no que Le Goff (1990, p. 293) chama de “religiões do futuro”, nas quais se encontram ainda o judaísmo, o zoroastrismo e o islamismo. Nestas, a história é vista como uma ação pela qual Deus, por meio de profetas, dirige a realização de seu reino.

Dentro do judaísmo, notam-se duas características: de cunho teórico e também histórico. A primeira é a originalidade, por conta do rompimento com o tempo cíclico que toma forma por meio da crença em um tempo final, uma expectativa na promessa divina de cumprimento da história. A segunda é a questão ambígua da hesitação desta escatologia no momento do aparecimento de Cristo. Pela época do Cristo, a escatologia sujeitava-se a uma tensão entre a perspectiva histórica terrena e uma orientação para um mundo transcendental baseado na ideia celestial, chegando a criar um questionamento sobre o fim do mundo: se ocorreria na terra ou nos céus.

O aparecimento do Cristo marca a ruptura entre as escatologias judaica e cristã. O judaísmo ainda vive a espera do Messias e o cumprimento do fim do tempo. Já os cristãos alegam que por meio de Jesus a escatologia entrou e então se realiza na história. Escatologia refere-se à doutrina do fim dos tempos, àquela que admite a crença em um fim, às “coisas últimas”. Para os cristãos, em específico, ela refere-se ao “Dia do Juízo Final”, às revelações que estão contidas no Apocalipse.

Há que se diferenciar algumas concepções de escatologia, principalmente aquelas que versam sobre fins últimos coletivos e individuais. É necessário lembrar que a escatologia individual tem sua tônica centrada na salvação, julgamento após a morte, ressurreição, vida eterna e imortalidade. As mais diversas religiões apresentam diferentes conceituações para o escatológico, apesar de uma boa parte dos eventos escatológicos levarem em consideração o panorama judaico-cristão (LE GOFF, 1990).

A escatologia pressupõe um período existencial terreno, que se encontra entre o início e o fim dos tempos. Segundo o Apocalipse bíblico, a figura dos “mil anos”, um número simbólico, mas que dá vazão às mais variadas crenças que esperam por esse tempo passar: os milenarismos, ou mesmo messianismos, pois geralmente se baseiam na espera de um personagem que venha ativar esse início do fim, prestando-se ao papel do Messias, o salvador prometido na tradição judaica (LE GOFF, 1990). É importante lembrar que estes milenarismos se apoiam na concepção de fim do mundo, fim dos tempos, e possuem um caráter eminentemente político e religioso, sobrepondo, por vezes, os dois elementos. Assim, coadunam elementos apocalípticos e proféticos, entendendo que a profecia geralmente não se encontra no aquém da história, mas sim no desenrolar desta (LE GOFF, 1990).

Deve-se ainda atentar para a questão referente à escatologia e utopia. A utopia milenarista deve se realizar em um contexto temporal e espacial específico, sendo que a utopia não precisa ser obrigatoriamente milenarista, pois tem um ponto de partida histórico e busca substituir um contexto já existente, de maneira violenta ou não. Já a escatologia se relaciona de forma íntima com o mito, pois se constrói muitas vezes com base na referência às origens (LE GOFF, 1990). Exemplo é a escatologia cristã, que não busca inaugurar uma nova era, mas sim um retorno à origem pré-queda (MUELLER, 2005).

Existem basicamente duas cosmovisões religiosas em relação à criação e ao fim do mundo. O cristianismo, o judaísmo, o zoroastrismo e o islamismo entendem essa passagem enquanto uma “linha”, com um início e um fim determinados, com a história no meio (teleológicas). Já o hinduísmo, o budismo e as demais escolas chinesas ensinam uma visão cíclica, com início e destruição, recomeço e fim, de maneira indefinida (eterno retorno). Estas últimas mostram-se indiferentes em relação à criação do mundo, seja ela realizada por quem for. O importante são as fases de declínio, morte e ressurgimento. Dessa visão advém a importância do ano novo, tempo de renascimento, recriação, renovação (LE GOFF, 1990). As religiões da Antiguidade não se preocupam tanto com a escatologia, pois creem na solidez da criação do mundo e na ordem desta. O interesse maior delas é no destino individual de cada um após a morte, como no caso dos egípcios (LE GOFF, 1990).

A escatologia judaico-cristã encontra sua fundamentação na Bíblia. Tem como ponto inicial as promessas de Deus para com seu povo, em um primeiro momento sendo relacionadas à Terra Prometida (aquela que emana leite e mel), e também contém traços messiânicos, apoiada na crença da vinda de um líder – ou um Messias. Com o advento dos livros proféticos, têm-se algumas situações de mudança dentro desta estrutura. Os pecados de Israel – ou a desestruturação deste enquanto Estado deslocado de sua base cultural que era o monoteísmo, por conta de práticas idolátricas – inauguram a visão de que o Messias não é mais um chefe de origem real, mas sim o profeta perseguido, o salvador, o Messias que vem para redimir o povo de Israel. Já para a questão de futuro, a promessa não se restringe ao plano material, mas sim a uma nova criação, confirmada por meio de uma aliança. Segundo Terry Eagleton (2009), na visão preconizada pelo teólogo Tomás de Aquino, Deus é a fundamentação da liberdade do ser humano, dependendo dEle a autodeterminação destes enquanto agentes livres. E, “assim como Deus opera por meio da evolução e das leis da física, Ele age pela prática humana – o que significa dizer, entre outras coisas, pela política” (EAGLETON, 2009, p. 26). Aí a crucificação tem um papel central, já que a mensagem do Evangelho é uma mensagem de alento ao próximo, ao pobre, ao necessitado, ao marginalizado da sociedade (as prostitutas, os aleijados, os leprosos, os estrangeiros, a mulher samaritana de reputação duvidosa casada diversas vezes, o cego, o mentalmente desequilibrado), e Cristo apresenta “o Pai como amigo, camarada, amante e advogado de defesa, mais do que patriarca, juiz, superego e acusador” (EAGLETON, 2009, p. 30).

Le Goff (1990) nos diz que existem ainda algumas mudanças que são importantes mencionar. A salvação estende-se a todas as nações, por meio da Nova Jerusalém. Além disso, aparece a noção de ressurreição dos mortos, símbolo da justiça de Deus e não necessariamente esperança salvífica. Uma característica histórica muito específica da escatologia judaica é o rompimento com o tempo cíclico ao crer em um evento de tempo final, caracterizando-se enquanto uma escatologia de espera e/ou esperança, emprestando sentido à história, ligado à ideia de calendário. Com o advento do cristianismo e da escatologia neotestamentária, que trabalha com a questão do domínio de Cristo sobre o tempo antes do fim, e o cessar do privilégio de Israel. Argumenta-se que com o advento do Messias, a escatologia entra na história e começa a se realizar, o reino passa a se desenvolver neste mundo e tempo.

Portanto, há essa virada na memória da escatologia ao se unir às camadas sociais oprimidas. A ideia de um reino milenar na terra é revolucionária, “e a Igreja desenvolveu todos os esforços para paralisar esta ideia transcendente” (LE GOFF, 1990, p. 306), embora

ela tenha ressurgido frequentemente na história, como em Thomas Müntzer<sup>22</sup>, nos anabatistas e também na Teologia da Libertação. A escatologia encontra-se em boa parte dos movimentos protestantes que enxergavam na revolução social o cumprimento ou a instalação do Reino de Deus nesta realidade.

Na realidade luterana isso não é diferente, pois segundo Walter Altmann (1994), a teologia luterana desdobra-se em alguns elementos que merecem destaque. O primeiro é entender Deus ao lado dos que sofrem. Lutero localiza Deus naqueles que são fracos, que sofrem injustiças e passam por necessidades. Além disso, como dito acima, Deus também faz a contestação aos ídolos, especialmente daqueles que ideologicamente buscam acobertar sistemas causadores de sofrimento. Deus mostra-se como um juiz radical e que age, já que um Deus “futuro”, que legasse recompensas e justiça somente no além-vida não poderia ser um Deus justo. A doutrina da justificação, ao dizer que o ser humano é justificado apenas pela graça inexorável, absoluta e gratuita de Deus, critica ainda a Igreja institucional, principalmente quando esta se coloca entre o agir de Deus e o agir humano.

Essas particularidades do protestantismo e de sua visão escatológica podem levar-nos a uma reflexão acerca da vinda dos imigrantes alemães para o Brasil, que implantaram aqui o chamado “protestantismo de transplante” (ALTMANN, 1994, p. 121). Praticamente toda a imigração de origem germânica, a partir de 1824, era de camadas marginalizadas da população, e estas encontraram em solo brasileiro uma relativa possibilidade de autonomia, ao menos no campo confessional, a despeito do Brasil ser oficialmente católico. Essa facilidade para se organizarem de maneira autônoma formou comunidades religiosas livres de “organismos eclesiásticos atrelados, tais quais igrejas de Estado” (ALTMANN, 1994, p. 122). Por conta dessa sistematização, existiu até mesmo uma resistência à organização em sínodos. A IECLB só surge enquanto uma constituição sinodal em 1949, e adota sua estrutura atual apenas em 1968. Por conta desses fatores, “há um acentuado sentido de introversão” (ALTMANN, 1994, p. 121) que constitui um desafio à tarefa missionária e política da Igreja.

De acordo com Le Goff (1990), essa escatologia também pode ser encontrada na influência protestante na América do Norte, onde o povoamento desta pelos peregrinos puritanos constitui o retorno deles ao paraíso, e da necessidade de erguer a Nova Jerusalém, a cidade sagrada do povo salvo, fator que fundamenta a força do mito do desenvolvimento, do progresso, “da juventude no *American way of life* e da irreverência americana perante a

---

<sup>22</sup> Thomas Münzer, padre católico que seguiu a Reforma, distanciou-se de Lutero, em quem via a Besta do Apocalipse, e tornou-se um dos líderes do grande levantamento de camponeses alemães, em 1525. Münzer fundiu a pregação do “reino de Deus” e questões agrárias frente aos nobres. Foi vencido por uma aliança dos nobres católicos e protestantes, sendo condenado à morte.

tradição e a história” (LE GOFF, 1990, p. 359). Ainda no tardar do século XIX podemos observar no seio europeu a combinação, que depois se revelaria trágica na Primeira Grande Guerra, entre escatologia, nacionalismo e romantismo, que culminaria nos grandes movimentos nacionalistas pragmáticos que deram vazão ao modernismo de vanguarda no plano cultural, fundamentados em utopias milenaristas tradicionalistas ou até socialistas. Mesmo as ideologias que carregam a ideia da revolução, por mais pragmático-científicas que se fundamentem, trazem em si elementos escatológicos e os laicizam.

Exemplo disso é o materialismo histórico ateu, o marxismo, que apresenta uma teoria revolucionária e a perspectiva de uma sociedade sem classes, que é uma teoria escatológica. Dentro de uma luta social terrestre, espera-se o aparecimento de uma sociedade considerada ideal ao mesmo tempo em que se encarrega um grupo de exercer o papel escatológico – o operariado. Este aspecto, somado a alguns outros, faz o marxismo colocar-se na “tradição ocidental e judaico-cristã de um tempo linear, de um progresso irreversível da história” (LE GOFF, 1990, p. 312). Para o sociólogo húngaro Karl Mannheim (apud LE GOFF, 1990), a mentalidade de um grupo e sua estrutura interior pode ser apreendida de maneira mais clara quando compreendemos sua concepção de tempo sob a compreensão de suas esperanças, aspirações e desígnios.

Entretanto, não podemos pensar que essa construção de memória deva-se somente a períodos “religiosos” da história, por mais que vemos os cristãos provocando novas perspectivas, como Agostinho, que procura por Deus no fundo da memória e não o encontra. Porém, a memória penetra no fundamento do ser, legando o exame de consciência, na introspecção e, quem sabe, na psicanálise. Contudo, esse conceito de fundamento do ser já é recorrente dos estudos de Paul Tillich (1992), que chama a atenção sobre a incondicionalidade da preocupação suprema na vida do ser, sendo que “não existe dimensão alguma da vida que não se relacione a algo incondicional” (TILLICH, 1992, p. 17).

O historiador francês Marc Bloch nos lembra que a civilização ocidental, “diferentemente de outros tipos de cultura, ela sempre esperou muito de sua memória” (BLOCH, 2001, p. 42). E, concordando com Le Goff (1990), ele afirma que “o cristianismo é uma religião de historiador” (BLOCH, 2001, p. 42). Marc Bloch faz essa afirmação partindo da concepção de que outras crenças e sistemas de religião desenvolveram uma mitologia que se encontrava fora do tempo humano, e ressalta que os livros sagrados cristãos são livros de história e as liturgias comemoram os episódios da vida terrena de um Deus.

E ele ainda aprofunda a questão. Os destinos dos seres humanos são colocados com um início e um fim: a Queda do Éden e o Juízo Final, e para o historiador francês, isso “é uma

longa aventura, da qual cada vida individual, cada ‘peregrinação’ particular, apresenta por sua vez, o reflexo” (BLOCH, 2001, p. 42). Assim, todo o desenvolvimento do cristianismo se desenrola na tensão de Pecado e Redenção e “nossa arte, nossos monumentos literários estão carregados dos ecos do passado, nossos homens de ação trazem incessantemente na boca suas lições, reais ou supostas” (BLOCH, 2001, p. 42).

A partir dessas reflexões, Bloch afirma que a questão não é mais a veracidade da crucificação do Cristo, mas sim porque tantos acreditam nesta mensagem, na fidelidade a uma crença que “se situa no nó onde se misturam um punhado de traços convergentes, seja de estrutura social, seja de mentalidade. Ela coloca, em suma, todo um problema de clima humano” (BLOCH, 2001, p. 58).

Estando a memória cristã ligada à comemoração de Jesus, por meio das comemorações religiosas como Pentecostes, Páscoa, Natal, entre outras, no cotidiano essa memória toma forma nos santos, mortos e mártires, denotando uma necessidade de memória para a coesão de grupo. Podemos talvez entender essa necessidade se pensarmos em Franz Kafka, em alguns de seus escritos, e na esquizofrenia deste, proposta por alguns autores que analisaram suas obras por um viés psicológico<sup>23</sup> (CRUMB, MAIROWITZ, 2006). Erich Fromm (1968; 1975) também fala sobre a necessidade do ser de confrontar seus “laços incestuosos” e a pretensa segurança que estes trazem, emprestando estabilidade, ainda que esta possa ocupar um caráter demônico na vida do ser (TILLICH, 1992).

Já na Renascença, a imprensa vem para revolucionar a memória ocidental, pois passa a diferenciar a transmissão oral da escrita, uma “exteriorização progressiva da memória individual” (LE GOFF, 1990, p. 457). O período medieval cria um conceito de memória que se conceitua como burocrática para servir ao centralismo monárquico nascente. O século XV, por sua vez, vê a memória tradicionalista, a qual busca uma renovação da literatura antiga (LE GOFF, 1990). No século XVI, surgem os escritos de um personagem, a afirmação do indivíduo. Duzentos anos depois, desenvolvem-se as memórias jornalísticas e diplomáticas: a opinião pública nacional ou internacional, constituindo sua própria memória. Então, no século XIX, temos criações verbais, como a amnésia, memorização, “os progressos do ensino e da

---

<sup>23</sup> A obra de Kafka mostra um profundo desenraizamento do ser humano, segundo a análise do autor citado. Judeu, falando alemão, nascido checo em Praga, em 1883, quando esta ainda pertencia ao império dos Habsburgos na Boêmia, onde “coexistiam e se interligavam para o bem ou para o mal, várias nacionalidades, línguas e orientações políticas e sociais” (CRUMB, 2006, p. 6). Kafka, tímido, reservado, com uma fraca compleição física, encontrava em seus escritos sua válvula de escape para esse mundo sem raízes. Em suas obras, geralmente encontramos personagens confusos, desconexos de sua realidade, perdidos entre labirintos burocráticos e existenciais, como seres humanos que se transformam em animais, e mesmo a banalização da morte e da vida frente a seres que representam algum tipo de autoridade, que não apresenta justificativas para assim o ser.

pedagogia” (LE GOFF, 1990, p. 461), demonstrando a necessidade da memória da vida cotidiana.

A memória coletiva vai experimentar um alargamento, no século XVIII, com os dicionários, manuais e enciclopédias, sendo que esta é uma “memória alfabética parcelar, na qual cada engrenagem isolada contém uma parte animada da memória total” (LE GOFF, 1990, p. 461). E essa memória acumulada “vai explodir na Revolução de 1789: não terá sido ela o seu grande detonador?” (LE GOFF, 1990, p. 461). A Revolução Francesa usa a comemoração. Cria calendários de festas e feriados para conservar a lembrança da Revolução, assim como para manipular a memória. Busca-se esquecer os massacres após o fim do Terror e a queda de Robespierre, assim como as datas carregadas e manchadas de sangue do período.

Para Françoise Choay, dentro dessas construções de memória, o patrimônio cultural expressa as identidades e as memórias de determinada sociedade, contribuindo para mantê-las e preservá-las, daí a noção de que sejam referentes à nação, ao grupo e à comunidade, sendo o patrimônio a materialização do que deve ser transmitido às gerações futuras, expressão da história de um povo (CHOAY, 2006). Resultado de diversas relações sociais, o patrimônio é sempre fruto de escolhas daqueles que possuem o poder de optar por qual é a memória e a identidade a serem preservadas. Esse conceito é dinâmico, está em constante processo de elaboração e, segundo Le Goff (1990), o registro e a decisão pela preservação são tanto produto quanto testemunho de um determinado contexto e das situações de poder que envolveram as escolhas.

Aí podemos encontrar as disputas estatais de poder e, conseqüentemente, de memória. A partir do século XIX, encontram-se outras maneiras de comemorar: moedas, medalhas, selos, monumentos, placas. O turismo e os *souvenirs*, as “lembrancinhas”, atingem diretamente a construção da memória. Contemporâneo a esse fenômeno, temos o cientificismo, que vem erigir “monumentos de lembranças” (LE GOFF, 1990, p. 465) às nações: arquivos nacionais, disponibilização pública da memória nacional, os museus e suas coleções. Importante é notar como esses monumentos de memória nacionais vão influenciar nas construções dos discursos nacionalistas que marcarão de maneira tão profunda o século XX – e como estes são carregados de tradição e construção de ancestralidade.

Para a memória coletiva, outra manifestação importante são os monumentos aos mortos, depois da Primeira Guerra Mundial. A comemoração funerária ganha novo sentido. Os túmulos e monumentos aos Soldados Desconhecidos de diversos países, que buscam ultrapassar os limites da memória, já que são erigidos sobre o anonimato, almejam uma coesão nacional baseada na memória comum, mais um fenômeno fruto do nacionalismo.

Nessas análises, aparecem três fenômenos essenciais que por vezes possam estranhar as visões da ciência racionalista: “as atitudes face ao tempo e à história, os mecanismos profundos da evolução das sociedades, o papel das mentalidades e dos sentimentos coletivos na história” (LE GOFF, 1990, p. 313). A presença de uma intervenção transcendental na história, independente de qual, talvez demonstre a impotência dos seres humanos para pensarem uma história que se cumpriria sem rupturas ou revoluções. Neste contexto, os cristãos veem na Encarnação do Cristo um fenômeno revolucionário, e mesmo o marxismo, segundo Le Goff, é uma forma de cristianismo escatológico.

Ainda nessa discussão da escatologia frente à questão cultural das sociedades, ao ler Kant, Habermas (2007) argumenta que muito além da perspectiva da existência de Deus ou mesmo de mortalidade da alma, o que nos interessa aqui é a perspectiva da promessa do cumprimento do Reino de Deus *na* terra. Este pensamento escatológico do agir de Deus na história supera as dualidades platônicas e transpõe a “palidez transcendental do inteligível para uma utopia intramundana” (HABERMAS, 2007, p. 250). Assim, os seres humanos tornam-se confiantes ao pensar que com sua ação moral podem colaborar na construção de uma “comunidade ética” (HABERMAS, 2007, p. 250).

Ainda segundo Habermas (2007), o positivismo, ou a religião positiva, fornece uma gama de imagens que podem garantir uma antecipação histórica, que enchem a razão prática de estímulos, criando necessidades a esta razão, que já é encontrada em conceitos da religião. Caso seja ainda possível apropriar-se destes conceitos e racionalizá-los, pode-se até mesmo suprir uma determinada “carência da razão” (HABERMAS, 2007, p. 251), que já está estruturada e suprida nas tradições da religião.

Por conta disso, quando entendemos que o Reino de Deus na terra venha a se realizar e que haja a ideia de que os seres humanos devam fundar esse reino por meio de seus esforços cooperativos, as instituições que buscam a salvação ganham um papel organizacional no caminho que leva à constituição da “verdadeira igreja” (HABERMAS, 2007, p. 252). Essa ideia de uma comunidade que se vê como “povo de Deus reunido sob leis éticas” (HABERMAS, 2007, p. 252) leva Kant, de acordo com Habermas (2007), a formular o conceito de “comunidade ética”, que incorpora até mesmo a noção metafísica de um bem supremo. Argumenta-se ainda que a religião prática não extrai da tradição religiosa o que poderia emprestar sentido à razão, mas recebe ainda motivos para ampliar conceitos ontológicos. Aqui, Habermas (2007) fala sobre o interesse kantiano nas comunidades organizadas para o estabelecimento do Reino de Deus na terra. As doutrinas que permeiam essas comunidades dão vazão ao conceito da comunidade ética, que leva a razão prática



a ultrapassar o quesito de uma autolegislação moral ligada à ideia de uma simples escatologia, que torna-se inteligível aos não crentes naquele conjunto de fé.

Esse conceito se dirige aos que vivem sob a égide da lei, sendo que ele não precisa se realizar por práticas comuns. Somente de maneira abstrata a escatologia dá forma a uma organização onde dominem leis morais de maneira categórica. O aparecimento real deste conceito “encontra-se na comunidade de cidadãos republicanos organizados sob leis jurídicas” (HABERMAS, 2007, p. 254), sendo que as questões morais, tratadas como questões internas, só vêm a surgir passando pelo “direito coativo” (HABERMAS, 2007, p. 254), deixando assim suas marcas no comportamento legal. Porém, Habermas (2007) nos adverte que Kant desfaz-se dessa dualidade existente entre dentro/fora, moralidade/legalidade ao traduzir a ideia da Igreja geral e invisível no conceito da “comunidade ética”, e assim a escatologia perpassa a interioridade e toma um perfil de institucionalidade.

Tal ideia torna claro que para a formação de conceitos e teorias filosóficas depende-se “de uma fonte de inspiração que se alimenta da tradição religiosa” (HABERMAS, 2007, p. 254). Ao equiparar uma comunidade organizada pelas leis da virtude, com o estado jurídico burguês, Habermas (2007) esclarece que Kant fornece uma possibilidade interpretativa nova, intersubjetiva, em que ao invés de agirem de determinada maneira para ter uma recompensa pós-vida, as práticas da vida comunitária podem constituir “pontos de união” (HABERMAS, 2007, p. 255) para que se tentem aproximações maiores, pois assim se pode construir uma vitória do princípio “bom” contra o “mau”. A razão que constrói as leis morais, mesmo que individualmente, pode ser a portadora do estandarte da virtude, buscando reunir aqueles que querem o “bem”. Neste viés, o dever do indivíduo de buscar o bem supremo se transforma no objetivo de membros das mais diversas comunidades, que deverão buscar a união em um “Estado ético [...] um reino da virtude” (HABERMAS, 2007, p. 255).

Essa discussão de questão cultural ontológica é presente também na obra de Max Weber (2006), **A ética protestante e o espírito do capitalismo**, na qual o sociólogo alemão argumenta que dentro de um contexto universal da cultura, mesmo que estritamente de um ponto de vista econômico, não basta a análise da atividade capitalista por si própria. É fundamental uma análise da origem do “sóbrio capitalismo burguês com sua organização racional do trabalho” (WEBER, 2006, p. 8), que reside na origem histórica dos burgueses, e está intimamente ligada à Reforma Protestante. De acordo com Weber (2006), a Reforma não eliminou o controle da Igreja sobre o cotidiano das pessoas, mas trouxe um novo modo de controle, que penetrava em todos os aspectos do público e do privado, tornando-se muito mais opressor, já que o protestante encarava as boas obras enquanto um sinal de escolha, o que demonstrava a falta de medo frente à condenação

garantida pela justificação pela graça divina. Por conta disso, o protestante criava sua própria libertação ou se convenciam mais arduamente sobre isso, o que gerava um grande autocontrole sobre suas atividades do dia a dia (WEBER, 2006). Esse controle leva a uma interpretação mais racional do mundo, menos propensa à magia e ao misticismo. E aqui podemos encontrar Clifford Geertz (1978) dialogando com Weber, quando o antropólogo estadunidense afirma “que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” (GEERTZ, 1978, p. 15).

Weber (2006) trabalha mais especificamente com o calvinismo<sup>24</sup>, o qual o sociólogo alemão descreve como “a forma mais intolerável de controle eclesiástico do indivíduo que já pode existir” (WEBER, 2006, p. 13). O calvinismo se propagou pela aristocracia comercial de Genebra, Holanda e Inglaterra (ainda que sob diferentes nomenclaturas, como os huguenotes na França e os puritanos na Inglaterra), sendo que a crítica dos reformadores nestas localidades à época de Calvino era a falta de rigor da Igreja. Nesses casos, são latentes as especificidades mentais, espirituais e conseqüentemente culturais que se adquirem do meio, principalmente da educação recebida pela religiosidade familiar, que determinava a escolha da carreira do indivíduo. Weber (2006) argumenta que a diferença então entre os protestantes e os católicos deve ser procurada “no caráter intrínseco permanente de suas crenças religiosas, e não apenas em situações temporárias externas, históricas e políticas” (WEBER, 2006, p. 14).

Os protestantes utilizam como crítica o ascetismo do modo católico de vida, ao passo que estes criticam os protestantes por conta da secularização que os ideais protestantes promovem ao remover a simbologia e o misticismo dos cultos e ritos. O calvinismo, porém, mescla essa combinação, especialmente ao promover o espírito de intenso trabalho, ou mesmo de progresso, e que não deve ser confundido com um ideal iluminista de “alegria de viver” (WEBER, 2006, p. 16). Por isso, Weber (2006) nos adverte que para encontrarmos uma relação entre o protestantismo e o capitalismo moderno não podemos procurar na alegria materialista de viver, mas sim em características da religião, principalmente na questão da disciplina e da frugalidade, que foi o alvo das pregações dos reformadores calvinistas nas regiões dos ricos comerciantes europeus.

Esta ética de ganhar cada vez mais dinheiro, afastando o prazer espontâneo da alegria de viver, é totalmente isenta de hedonismo, pensado como um fim em si e encarado como algo transcendental e até mesmo irracional, dominando o ser para a geração de dinheiro, levando a “aquisição [a ser encarada] como propósito final da vida” (WEBER, 2006, p. 21). A aquisição econômica não é mais “apenas” para a satisfação de suas necessidades materialistas, mas sim um

---

<sup>24</sup> Ramo da Reforma Protestante ensinada pelo teólogo francês João Calvino. O calvinismo prega a austeridade e a disciplina, levando ainda a um ideal de salvação por meio da predestinação, por conta do caráter onipotente e onipresente da figura divina.

fim transcendente e também um dos princípios norteadores do capitalismo “intimamente ligado com certas ideias religiosas” (WEBER, 2006, p. 21). Aqui, Weber (2006) discorda fortemente dos superestruturalistas, pois demonstra que a origem do ideal capitalista é por demais complexa, na qual o espírito [geist] do capitalismo teve que batalhar contra todo um mundo de hostilidade para impor sua supremacia.

Uma das principais fontes de hostilidade a esse espírito é o que Weber (2006, p. 23) chama de “tradicionalismo”, definindo-o como uma atitude e/ou reação frente a novas situações. Ele destaca principalmente que ao indivíduo não é “natural” querer ganhar cada vez mais dinheiro, mas sim continuar vivendo de uma maneira a ganhar apenas o necessário, e a aristocracia comercial do início da modernidade não pode ser então categorizada enquanto empreendedores capitalistas. Estes, para Weber (2006), são os pequenos industriais emergentes, de classe média, porque o fundamental nessa relação não é o fluxo de dinheiro que é investido, mas a maneira que se investe, imbuído do “novo espírito, o espírito do moderno capitalismo” (WEBER, 2006, p. 28). Essa maneira se traduz por meio não dos grandes especuladores, daqueles que viam nos jogos econômicos uma grande aventura, mas sim os empresários “crescidos na dura escola da vida, calculando e arriscando ao mesmo tempo, acima de tudo sóbrios e confiáveis, perspicazes e completamente devotados a seu negócio, com princípios e opiniões estritamente burgueses” (WEBER, 2006, p. 29), destruindo aos poucos as formas de regulamentações econômicas medievais.

É necessário então discutir a origem deste elemento irracional da mudança econômica, que Weber (2006) credita ao conceito de “vocação” [no alemão, *Beruf*], de Lutero, no qual está implícita uma questão religiosa em que se valorizaram os cumprimentos dos deveres seculares como uma atividade extremamente ética e religiosa, emprestando um caráter religioso-ontológico a tais atividades. Para Lutero e os reformadores, a vida mundana não poderia ser superada por meio do monasticismo ascético, mas sim com o indivíduo cumprindo suas obrigações que lhe são impostas mediante sua posição no mundo, munido de uma ética cristã. A vida monástica era encarada como uma renúncia aos deveres do mundo, entendida como um egoísmo por meio da fuga das obrigações temporais, sendo que trabalhar nesse chamado, nessa vocação, seria a expressão máxima de amor fraterno.

Interessa-nos aqui a influência dessas questões teológicas, conforme nos falam Le Goff (1990) e Eagleton (2003), que trabalham essas construções sociais enquanto dignas de uma preocupação última, assim como o teólogo alemão Paul Tillich (2009). Tais questionamentos originam-se nas crenças e práticas da religiosidade, que orientavam e mantinham as condutas dos indivíduos. A Doutrina da Graça vem com o sentido de que esta é um poder objetivo, não podendo

ser creditado ao valor pessoal do ser. Assim, o indivíduo está descarregado da pressão do pecado<sup>25</sup>, legando a este um sentimento de segurança despreocupada, quebrando qualquer ideia de que a salvação poderia se dar por qualquer obra humana. Esse conceito também reforça a ideia de um Deus transcendental, muito além da razão, que por meio de Seus decretos decide os destinos de cada um, regulando o universo para a eternidade por meio da doutrina calvinista da predestinação. Sendo então esses decretos divinos tão imutáveis, a graça seria impossível de ser perdida, assim como de ser obtida. Em sua desumanidade, esta doutrina leva a “uma consequência para a geração que se rendeu à sua magnífica consistência: um sentimento de incrível solidão interior do indivíduo” (WEBER, 2006, p. 45). Sentindo-se só, o ser protestante repudia sinais externos de religiosidade ao se isolar internamente, repudiando qualquer elemento místico, até mesmo nos enterros, negando qualquer elemento sensorial e emocional na cultura religiosa, fiando-se somente na confiança da graça, “que foi de fato a mais exacerbada forma de confiança exclusiva em Deus” (WEBER, 2006, p. 46). Esses elementos formam um individualismo desiludido ao antagonizar com culturas sensualistas, ainda hoje percebidas no caráter nacional e institucional dos povos de origem puritana, muito divergente do contraste iluminista de outros.

Porém, cabe o questionamento de onde o calvinista retira a sua certeza de salvação, e a resposta que Weber (2006) nos traz é de que o seguidor de Calvino busca uma conduta que se preste a aumentar a glória divina, ou seja: Deus ajuda aquele que ajuda a si próprio. Num primeiro momento, isso pode nos levar a entender essa dinâmica mediante a lógica católica de acúmulo de boas ações, mas o calvinista encontra-se diante da questão inexorável de que a qualquer momento veria-se mediante a encruzilhada de ser escolhido ou condenado. Por conta disso, o calvinista não pode se apoiar no perdão místico de suas horas de fraqueza garantido pelos padres e sacerdotes católicos e até luteranos. “O Deus do calvinismo exigia de seus crentes não boas ações isoladas, mas uma vida de boas ações combinadas em um sistema unificado” (WEBER, 2006, p. 52), por isso deveria haver uma reafirmação constante de seus motivos, principalmente aqueles internos, contrários às emoções. Quer dizer, “o significado da Reforma [residia] no fato de que, agora, todo cristão teria de ser monge por toda sua vida” (WEBER, 2006, p. 54). E este elemento emocional leva a religião a buscar a salvação neste mundo ao invés de se voltar para a certeza sobre a vida futura. Isso demonstra um fenômeno de clericalização dos leigos, o ser religioso agora acontece ao se constituir uma família, ter um trabalho organizado, assim como na educação ou mesma na ideia

---

<sup>25</sup> Pecado, na compreensão luterana, é a total falta de possibilidade de tornar-se diante de Deus, sendo que as boas obras também condenam. Por isso, todos estão sob o juízo de Deus. Em virtude disso há uma igualdade entre todos os seres humanos, pois nenhum é tão bom que pudesse ser considerado melhor que o outro. Além disso, dentro da teologia luterana, o destino da existência humana é fazer o mal, mesmo ao fazer o bem ele é devedor para como próximo, consigo e com Deus. Por essa razão, a justiça é um fator externo, que vem por meio do Cristo para todos.

do progresso material e industrial. A partir desses entendimentos, fé não é mais o isolamento monástico do mundo, mas sim o entendimento do mundo enquanto uma boa criação (WESTPHAL, 2013). Por meio disto, a tradição luterana constrói o perfil sócio-econômico e cultural de diversos países e regiões, como a Alemanha, Suíça, Holanda, Países Escandinavos, Estados Unidos, entre outros (WESTPHAL, 2013), e mesmo de localidades que foram povoadas por imigrantes oriundos desses países, como Joinville. Cabe aqui ainda compreender que estas discussões levantadas, envolvendo os autores citados, junto aos conceitos de Reino de Deus, comunidade de fé e comunidade ética, assim como a escatologia e a memória são grandezas políticas. Isso as coloca dentro de uma mesma realidade, a concepção política protestante.

## 2.2 A presença luterana em Joinville: abordagens historiográficas

Neste subcapítulo, buscaremos uma compreensão mais ampla sobre a questão do protestantismo no Brasil, para dentro dela podermos observar as particularidades de Joinville. Para essa contextualização ampla, podemos encontrar no livro do professor Martin Dreher, **Igreja e Germanidade** (1984), e na obra do professor Wilhelm Wachholz, **Atravessem e ajudem-nos** (2003), questões muito pertinentes sobre a imigração protestante para o Brasil.

A partir dos anos de 1823 e 1824, imigram para o Brasil diversos grupos de alemães e suíços, dos quais pouco mais da metade eram protestantes. Esses grupos chegam a um país que até sua proclamação da república, em 1889, era oficialmente católico-romano. A maioria deles era composta por pequenos agricultores, e é assim que se organizam economicamente, e desenvolvem seu próprio sistema comunitário, reunindo-se em comunidades religiosas e, “mesmo que sob enormes sacrifícios” (DREHER, 1984, p. 15), construíram escolas, igrejas e casas pastorais.

A questão da imigração germânica para o Brasil tem suas raízes e suas problemáticas influenciadas pela história do país. É importante denotar, por exemplo, que com a vinda da família real para o Brasil, em 1808, mesmo frente aos regionalismos, toma força, ainda que timidamente, o ideal de fazer do país um único Estado, e os imigrantes participam desse processo de formação da nação brasileira desde o seu início. Esse processo de formação, inclusive, faz sobressair uma espécie de nativismo, “sob o qual os alemães bem como outros grupos étnicos têm que padecer” (DREHER, 1984, p. 23). Além disso, o Império brasileiro, após sua constituição por meio da independência, a partir de 1822, manteve as tradições religiosas do reino português, garantindo a liberdade religiosa dos “acatólicos, dizendo que

ninguém podia ser perseguido por motivos religiosos, enquanto respeitasse a religião do Estado e não ferisse a moral pública” (DREHER, 1984, p. 24). Essa manutenção do catolicismo enquanto religião oficial do Estado também tem suas reverberações políticas, pois a Constituição Imperial dizia que os deputados brasileiros não poderiam ter outra religião que não a do Estado. No campo dos direitos civis, somente a República, em 1889, ao trazer a separação entre Estado e Igreja, garantiu a igualdade de direitos entre os seguidores de diferentes religiosidades.

Entretanto, ao chegar no Brasil, os imigrantes alemães já se encontram em um contexto de marginalização, e isso deve-se a diversos fatores. Primeiramente, as comunidades de germânicos surgiam em regiões pouco povoadas e o contato com as populações locais era mínimo. A característica dos imigrantes brancos cultivarem eles mesmos suas terras, algo que só os escravos faziam em território brasileiro, causava estranheza à concepção brasileira de trabalho, na qual o trabalho braçal era indigno ao branco. Inclusive, as leis portuguesas que vigoravam no Brasil estabeleciam que o nobre que porventura realizasse trabalho braçal perderia seus direitos e privilégios (WACHHOLZ, 2003). Aqui podemos perceber algumas das dificuldades e do isolamento não apenas geográficos que estes imigrantes sofreram quando chegaram em terras brasileiras. A partir disso, fica “fácil de se deduzir que os imigrantes eram considerados pelos mais antigos habitantes do país como pessoas de segunda categoria” (DREHER, 1984, p. 39). Além disso, a própria religião era estranha. O Brasil, enquanto colônia, proibia e combatia a entrada de protestantes. Agora, esses hereges não só tinham livre entrada como também recebiam terras do Imperador católico. As primeiras levas de imigrantes eram em sua maioria agricultores, fato que muda a partir de 1850, por conta das revoluções liberais do fenômeno chamado pelo historiador inglês Eric Hobsbawn como a “primavera dos povos”. A partir de 1848, nos reinos que formariam a futura Alemanha, vemos que diversos habitantes que pertenciam às camadas mais abastadas da sociedade migram voluntariamente ou por força das circunstâncias e trazem com eles suas ideias liberais para o Brasil. Na província de Santa Catarina isso é visível ao percebermos que o primeiro parlamento da Colônia Dona Francisca, hoje Joinville, “foi constituído exclusivamente por teutos” (DREHER, 1984, p. 40).

E é nesse conceito de isolamento que podemos perceber a questão da discussão sobre a memória que é construída por Le Goff (1990). Vemos que os imigrantes vindos da Europa vêm imbuídos de uma constituição cultural diferenciada dos portugueses e brasileiros que aqui se encontravam (WEBER, 2006), e eles vêm para o Brasil buscando um lugar para construir suas vidas, carregados, por vezes, de expectativas messiânicas, como podem ser

encontradas em outros grupos migrantes da história (LE GOFF, 1990). Esse contexto muito próprio fomenta a criação de uma identidade de grupo, e a religiosidade pode ser um poderoso amálgama. A partir disso, podemos entender que existe “uma relação intrínseca entre valores, religião e cultura, tanto na construção do patrimônio cultural como da ruptura da ética com a cultura” (WESTPHAL, 2013, p. 39).

Assim, é interessante pensarmos que nas mais diversas abordagens historiográficas sobre os imigrantes que vieram para o Brasil, mais especificamente os protestantes, não levam em consideração sua imaterialidade, sua teologia e valores, e falar de cultura é referenciar-se à teologia, pois esta forma a base das expressões culturais e, conseqüentemente, políticas (WESTPHAL, 2013; TILLICH, 2009; HABERMAS, 2007; LE GOFF, 1990).

Com a proclamação da República, os descendentes dos imigrantes têm duas vantagens significativas: a “grande naturalização” (DREHER, 1984, p. 41), ou seja, a concessão da cidadania brasileira, e a separação definitiva entre Igreja e Estado. Apesar de essas serem reivindicações que os imigrantes faziam há tempos, esse fato não os ajudou de fato a saírem do processo de marginalização, pois a maioria dos descendentes de alemães eram simpatizantes do Partido Conservador e de monarquistas. Porém, “no fim das contas, chegara-se a um acordo tácito com os vencedores: deixou-se os descendentes de alemães serem alemães, recebendo, em contrapartida, seus votos” (DREHER, 1984, p. 42). O Rio Grande do Sul, nesse contexto, adota uma constituição de cunho positivista, influenciada pelo Sistema Político Positivista de Auguste Comte, segundo o qual o Estado não deveria intervir na esfera intelectual do povo. “As ciências, as artes e a religião devem desenvolver-se independentemente do Estado” (DREHER, 1984, p. 43). Entretanto, havia dificuldades de adaptação para os pastores que vinham para o Brasil, o que leva ao desejo desde cedo da construção de um seminário para pastores em terras brasileiras (WACHHOLZ, 2003). Contudo, essa mudança de paradigma filosófico e político, saudada de maneira efusiva pelos descendentes de alemães, transformaria-se em uma armadilha, pois os conduziu a uma marginalização total, exatamente por conta da concentração destes na identidade germânica.

Após a Primeira Guerra Mundial, que significou uma retração nessa concentração, os teutos voltam-se aos seus valores étnicos. Entretanto, essa “consciência de germanidade, enfaticamente proclamada, colidiria, em breve, com um novo movimento que surgia no Brasil” (DREHER, 1984, p. 48). Esse movimento, o modernismo, desenhava-se no Brasil desde 1917, com traços nacionalistas, negando ideias e ideais europeus, e buscava uma “independência intelectual” do Brasil. O governo Vargas, “nascido do modernismo” (DREHER, 1984, p. 49), veio a tentar consolidar essa independência, principalmente pela

campanha de nacionalização, que proibiu até mesmo o falar de línguas estrangeiras no Brasil, o que atinge diretamente os imigrantes europeus no país. Essa medida não era apenas de cunho cultural, mas também de estratégia de guerra, pois no período da Segunda Guerra perceberam-se movimentos pró-Alemanha nas localidades de imigrantes de origem teuta, levando à “destruição de bibliotecas alemãs, confisco de armas das sociedades de atiradores, prisões e confinamentos” (DREHER, 1984, p. 51). No pós-guerra, esses acontecimentos ainda têm desdobramentos. Os “teuto-brasileiros sentiram-se como cidadãos de segunda ou terceira categoria” (DREHER, 1984, p. 51), mesmo sendo permitido novamente o uso do alemão e a reativação da imprensa alemã.

Vale sempre lembrar que os emigrantes da Alemanha ao nosso país chegaram em um território onde predominava a Igreja católica-romana. Os emigrantes que vieram para cá não o fizeram por motivos essencialmente religiosos, como foi o caso daqueles que foram para os Estados Unidos ou para a Austrália, e por conta disso, seria de se esperar que desaparecessem em meio ao catolicismo do Brasil. Porém, não foi o que aconteceu. Eles permaneceram com sua religiosidade protestante não só por motivos de tradição. O desejo do batismo, da confirmação, do casamento e do sepultamento com acompanhamento eclesiástico não basta para explicar essa manutenção da fé, há mais um motivo: “havia também autêntica piedade de fé” (DREHER, 1984, p. 53), embora faltassem pastores. No Brasil, surgiu um fenômeno conhecido como o “pseudo-pastorado” (DREHER, 1984), em que se elegiam leigos, ou seja, sem a formação em teologia, para officiar os cultos e demais funções da Igreja. Esse fenômeno também é observado na Colônia Dona Francisca, futura Joinville, e Martin Dreher (1984, p. 70), esclarece que a preservação da germanidade na Colônia acontece sem a participação dos pastores, já que somente após a criação do reino alemão é que começa a aparecer uma consciência nacional de cunho germânico tanto em pastores quanto em comunidades.

Carlos Ficker, em seu livro **História de Joinville: Crônica da Colônia Dona Francisca** (2008), destaca a construção, em 1857, da Igreja Católica e da Casa de Oração protestante simultaneamente, embora não houvesse pároco católico na cidade ainda. Entretanto, não existem em sua obra mais indícios sobre a atuação política a partir da religiosidade.

Apolinário Ternes, no livro **História de Joinville: uma abordagem crítica** (1984), apresenta minúcias do contrato de cessão das terras para colonização por meio da Sociedade de Hamburgo. Na segunda metade do livro, o autor faz comparações entre os passageiros da barca Colon (1851) com os passageiros do Mayflower (1620), navio que levou os primeiros emigrantes para ocuparem a região da América do Norte, onde mais tarde seriam os Estados



Unidos da América. Para Ternes (1984, p. 99), “apesar de quase dois séculos e meio de diferença, os motivos que decidiram a emigração são quase os mesmos”. Em ambos os casos, os colonos vinham decididos a não mais retornar, “romper com todos os laços que os uniam às suas respectivas terras de origem [...] que fosse esta nova comuna, tudo aqui que imaginavam de melhor, de mais humano e de mais pacífico” (TERNES, 1984, p. 100). O autor credita ainda uma “firmeza psicológica” (p. 100) que influenciou na permanência dos alemães em terras joinvilenses, enquanto os noruegueses já retornavam ou iam para outras colônias com melhor estrutura. Com a chegada da segunda leva de emigrantes, a bordo do “Gloriosa”, em setembro de 1851, acontece a chegada de “uma seleção de homens cultos e inteligentes” (TERNES, 1984, p. 111), como engenheiros, médicos, professores, comerciantes, naturalistas, carpinteiros e candidatos a teólogo.

Em novembro de 1851, há o registro da criação de um “Conselho Comunal”, órgão administrativo formado por 11 representantes populares, escolhidos por meio de voto, que caracterizava uma instituição democrática que, para Ternes (1984, p. 113), era “uma das mais fortes e mais expressivas características da colonização germânica, verdadeiro fenômeno político, tradutor da formação cultural dos imigrantes”. Em 1854, temos a chegada do advogado Ottokar Doerffel, que exerceria grande influência nos rumos administrativos da colônia e, em 1855, nascem as primeiras sociedades culturais que, para Apolinário Ternes (1984, p. 115), demonstram que os primeiros obstáculos já haviam sido ultrapassados “e a comunidade gozava de uma vida disciplinada, organizada” e por isso seus moradores necessitavam de ocupações no campo cultural. Além disso, em 1857, temos a chegada do padre Carlos Boegernhausen e as implantações das pedras fundamentais da “igreja católica e da casa de oração protestante” (TERNES, 1984, p. 115). O autor, ao analisar as nuances do “alemão” e sua relação para com o Estado e a sociedade, ignora por completo a questão da Reforma Protestante. É interessante notarmos como Ternes credita essas questões culturais à uma espécie de “espírito” ou mesmo “força inata” da suposta cultura germânica, ignorando as relações culturais e teológicas existentes na formação destas comunidades. O historiador joinvilense ainda chega a separar esse “espírito” em duas vertentes, como veremos adiante.

No livro **História Econômica de Joinville** (1986), Apolinário Ternes, ao falar sobre o perfil do imigrante alemão que veio para a região de Joinville, separa-o em dois “tipos”: o alemão “guerreiro”, que pilhava e saqueava, e o alemão de “alma musical” (TERNES, 1986, p. 29), amante da paz, voltado às atividades intelectuais. Na acepção de Ternes, é esse segundo tipo de alemão que veio para colonizar Joinville. E esse segundo tipo, por ser “representante de uma vertente da raça alemã mais sofisticada em termo sócio educacional”,

vai ser decisivo para “enfeudar a comunidade em torno de alguns princípios essencialmente germânicos” (TERNES, 1986, p. 78), que o autor aponta serem “superiores”. Essa pretensa superioridade “é mais cultural do que propriamente econômica” (TERNES, 1986, p. 79), e o padrão europeu de cultura se impunha nas décadas consequentes à chegada dos colonizadores, principalmente por meio “das escolas, da igreja, da disciplina para o trabalho” (TERNES, 1986, p. 79), obrigando os luso-brasileiros a exercerem sistemas de autopreservação.

Ainda de autoria de Apolinário Ternes, o livro **Joinville: a construção da cidade** (1993), o autor aponta que um conjunto de fatores determinou o forte movimento migratório da Europa para o Brasil na virada da metade do século XIX, uma “soma de interesses geopolíticos, econômicos, sociais e religiosos” (TERNES, 1993, p. 29) aliado ao êxodo rural movido pelo espalhar da Revolução Industrial na Europa, que trouxe transformações radicais a este continente. No Brasil, o período da Regência não era convidativo aos estrangeiros, por conta das agitações sociais, porém desde 1835 a província de Santa Catarina destacava-se pelas leis de incentivo à imigração, principalmente por meio de empresas ou particulares (TERNES, 1993).

No centro de toda a motivação para a imigração dos alemães estava o mesmo motivo que movimentou irlandeses, italianos, austríacos e suíços: a Revolução Industrial. Com a concentração de terra na mão de uma elite econômica, as condições sub-humanas de trabalho nas fábricas e as dificuldades encontradas pelas lavras que deixavam os campos rumo às cidades, “extensas camadas da população alemã não vislumbrava melhores dias” (TERNES, 1993, p. 33).

Havia ainda o fator da “renascença cultural” (TERNES, 1993, p. 34), que buscava o estabelecimento de um Estado Nacional democrático moderno, inspirado pelos idealizadores do liberalismo burguês, assim como de intelectuais e pensadores alemães como Goethe (1749-1832), Schiller (1759-1805), Kant (1724-1804), Leibniz (1646-1716) e Schopenhauer (1788-1860), além do próprio romantismo musical alemão, com nomes do porte de Beethoven, Mozart, Schubert, Brahms, entre outros. Para Ternes (1993, p. 34), “essa Alemanha espiritualizada, constitui [...] o reverso da Alemanha guerreira, e revela uma raça dividida em militares e poetas”.

Por conta disso, é necessário compreender “esse traço que divide o povo alemão” (TERNES, 1993, p. 34), que lhe empresta um caráter “místico e espiritual” (TERNES, 1993, p. 35) e que fundamenta os movimentos migratórios mesmo pós-unificação do Estado alemão, em 1871. A partir deste acontecimento, outras motivações cercavam essas emigrações, “fundadas em objetivos pragmáticos de ordem nacionalista e imperialista” (TERNES, 1993,

p. 35), sendo que se considerava de interesse nacional que os emigrantes não perdessem seus traços culturais, como língua e nacionalidade, mas que “formassem poderosos quistos étnicos alemães no além-mar” (TERNES, 1993, p. 35).

É marcante que o perfil do emigrante alemão para a região de Joinville, de acordo com Ternes, é de um colonizador “bravo”, que teve de enfrentar “desde as condições inóspitas da terra, às condições psicológicas decorrentes do isolamento na mata” (TERNES, 1993, p. 36), enfrentando frio, fome, clima, umidade, em que “a bravura do imigrante certamente induz à compreensão da rápida evolução a médio prazo que o empreendimento colonizador acabou obtendo. Ternes ainda destaca que as correntes migratórias vinham com um “grande número de intelectuais, oficiais, advogados, jornalistas, médicos, químicos, farmacêuticos, arquitetos e até teólogos” (TERNES, 1993, p. 37). E esses “homens de cultura” vieram decididos a ficar, ainda que tenham havido muitas desistências por conta de que “a realidade da Colônia Dona Francisca não fazia jus ao que esperavam e principalmente às informações que chegavam na Alemanha” (TERNES, 1993, p. 38).

Já na primeira metade da década de 1860, chegam “homens ilustres e letrados [...] dotados de vocação política, [...] identificados com a vida urbana” (TERNES, 1993, p. 88). Nesse tempo, a comunidade já contava com “a casa de oração protestante, na Rua do Cachoeira, no mesmo local que desde 1864 se realizam os cultos e as cerimônias dos que professam a Igreja de Lutero” (TERNES, 1993, p. 88). O censo de 1926 destaca que havia 21.608 católicos e 24.615 protestantes, o que, para Ternes, indica um equilíbrio não só religioso nesses números, mas também étnico, creditando a religiosidade protestante aos alemães e seus descendentes e a católica aos luso-brasileiros (TERNES, 1993, p. 150).

Dilney Cunha, ao abordar a presença dos suíços em Joinville, fornece importantes referências a respeito do protestantismo na região. No livro **Suíços em Joinville: O duplo desterro** (2003), o autor destaca que é fácil perceber os elementos culturais da política que os imigrantes da Colônia Dona Francisca trouxeram consigo. O seu isolamento quase total, a falta de conhecimento da língua e da legislação brasileira e a necessidade de se organizarem politicamente levam os colonos a transferirem o padrão organizacional político da Europa. Exemplos disso é a criação de uma Comuna autônoma e uma constituição, no ano de 1852. Ocorriam muitas tensões e conflitos entre os habitantes da Colônia, principalmente por conta do descontentamento destes, da situação precária em que vivem e “do consumo exagerado de bebidas alcoólicas” (CUNHA, 2003, p. 158), e não existia nenhum poder coercitivo, nem mesmo algum conjunto de leis que estabelecesse regras de convivência. As leis brasileiras exigiam um mínimo de habitantes para o estabelecimento de um juiz de paz ou um

subdelegado. Para tentar sanar esses problemas de ordem administrativa, foi convocada uma assembleia popular, na qual foram eleitos 11 colonos para elaborar um projeto de constituição que passaria por aprovação da assembleia em uma próxima reunião, fato que não se concretizou por desentendimentos internos da Colônia.

Entretanto, diante da omissão da direção da Colônia, podemos observar uma nova tentativa de organização administrativa, em forma de Comuna, e que se diferenciava do primeiro grupo ao opor-se à direção da Colônia, querendo criar um poder autônomo, com ampla participação da população. Após longas discussões e entraves, a Comuna foi dissolvida, pois “o choque de dois grupos com concepções políticas divergentes: de um lado, os defensores de formas democráticas de governo, e de outro, os adeptos de formas autoritárias e aristocráticas” (CUNHA, 2003, p. 165). Quem vai impor o domínio político vai ser uma elite germânica, dotada de uma consciência étnica muito forte, e que buscava “impor seu ‘ethos’, seus valores, sua cultura” (CUNHA, 2003, p. 166).

No campo religioso, a Colônia também passava por suas particularidades. Os protestantes ou “acatólicos” não podiam construir torres com sinos<sup>26</sup>, somente as chamadas “casas de oração”, sem sinais externos de templo, e os casamentos eram considerados ilegítimos mediante a inexistência do casamento civil. Além disso, o Concílio Vaticano I, de 1870, vem radicalizar algumas posturas da Igreja Católica em solo brasileiro, como o combate do liberalismo do protestantismo, considerado “herege”. Apesar disso, os protestantes eram protegidos pelos liberais e pelo imperador D. Pedro II, que chegou a financiar o pagamento do salário de pastores e a construção de templos. Em 1861, vigorava a lei que autorizava o casamento protestante e legitimava seus descendentes, e 20 anos depois entrava em vigor a lei eleitoral que garantia aos protestantes plenos direitos políticos.

É importante ressaltar que os imigrantes da Colônia Dona Francisca que vieram da Europa não diferenciavam em seus registros as diferentes correntes do protestantismo. Os suíços, por exemplo, eram em sua maioria calvinistas e tinham divergências teológicas com os alemães, luteranos (CUNHA, 2003). Entretanto, “nas primitivas e precárias condições da Colônia, o trabalho diligente, metódico era associado à conquista de uma vida próspera, estável” (CUNHA, 2003, p. 180), o que deixa transparecer uma ideia influenciada pelos valores ascéticos do protestantismo, que levavam a uma racionalização das práticas do trabalho. Com a aparição das tensões na Colônia, devido às insatisfações e do consumo excessivo de álcool, a direção da mesma contratou um pastor, que além de proporcionar certo conforto espiritual, também tinha a intenção de atender aos anseios dos autores do pedido pelo

---

<sup>26</sup> Conforme a Constituição de 1824.

pastor, que foram alguns colonos alemães. Eles tinham por objetivo “manter a ligação com a terra natal, através das práticas religiosas” (CUNHA, 2003, p. 182), além de buscar o estabelecimento de uma homogeneidade de cunho religioso por meio dos ritos luteranos e do catecismo, sem levar em conta as demais correntes confessionais existentes na Colônia.

Dilney Cunha (2003) argumenta que a elite da Colônia Dona Francisca, em conjunto com a Sociedade Colonizadora, buscou a manutenção de elementos da religiosidade suíça calvinista que fossem considerados positivos, como a ética do trabalho, uma conduta ascética e a tolerância com as demais correntes protestantes. Porém, da mesma forma, elementos considerados negativos foram combatidos, como o pietismo e sua emocionalidade, que era vista com desconfiança pela elite da Colônia, que possuía um caráter liberal, e não via com bons olhos elementos que pudessem levar ao aparecimento de seitas e de propagação do fanatismo e da superstição. Isso pode ser percebido na contratação somente de pastores que possuíam formação acadêmica, “quase todos, adeptos do racionalismo iluminista e dos ideais liberais” (CUNHA, 2003, p. 183).

Entretanto, além da confessionalidade, eram os ritos que ocupavam um lugar central nas diversas correntes protestantes da Colônia. A necessidade dos batismos, confirmações, casamentos e óbitos necessitavam da presença de um ministro luterano – e um local consagrado parecia ser o mais importante, levando a participação dos protestantes como um todo nas práticas religiosas dirigidas pelos pastores, não restritas somente aos cultos, os quais, inclusive, contavam com pouca participação se comparados às missas católicas (CUNHA, 2003), devido à prática dos cultos caseiros. Esse fato levou a diretoria da Colônia a convocar representantes dos 12 distritos para formarem um presbitério<sup>27</sup> com o intuito de representar a comunidade junto à diretoria. Esse presbitério foi formado “pelos mesmos indivíduos que controlavam as demais instituições comunitárias (a escola, a direção da Colônia, as associações culturais, maçonaria, etc)” (CUNHA, 2003, p. 186), sendo imposta a hegemonia da elite germânica também nesse espaço. Esse acontecimento vai levar a conflitos internos, advindos dos mais diversos motivos, que vão desde a organização comunitária, a conduta do pastor e cobranças de taxas. Começam a surgir também comunidades na área rural, principalmente em Annaburg, por iniciativa dos suíços. Essa comunidade, por conflitos por conta da escolha de um pastor, rompe com a paróquia de Joinville e filia-se à Comunidade Evangélica da Estrada da Ilha, principalmente por conta da presença de um missionário suíço

---

<sup>27</sup> O presbitério é uma das instâncias administrativas das paróquias luteranas. De forma geral, o presbitério é eleito pela assembleia de membros da paróquia, e desse presbitério se elege a diretoria, de uma forma muito parecida com o parlamentarismo clássico (SKINNER, 1999).

pietista. Essa comunidade apresentava um caráter mais democrático, baseado principalmente na doutrina do “sacerdócio universal de todos os crentes”, na qual até mesmo fiéis leigos exerciam funções pastorais, como o batismo (CUNHA, 2003). Mesmo as decisões administrativas eram pautadas por uma assembleia comunal, que era o órgão deliberativo que decidia todos os pormenores da vida da comunidade.

A partir disso, percebe-se que a Sociedade Colonizadora, por meio do sustento de pastores “acadêmicos” (pastores que possuíam uma formação universitária), tinha como característica uma fé mais liberal e racional, buscando uma preservação da germanidade com uma organização autoritária e patriarcal, praticada principalmente pelas classes urbanas da Colônia. Na parte rural, predominou uma religiosidade mais pietista e democrática, “centrada em preceitos bíblicos e ideais ascéticos” (CUNHA, 2003, p. 191).

Em seu outro livro, intitulado **História do Trabalho em Joinville** (2008), Dilney Cunha destaca o cinquentenário de Joinville, em que aparecem algumas reportagens de jornal falando sobre o desenvolvimento da Colônia Dona Francisca, que destacavam a ordem da localidade, alcançada principalmente por conta do trabalho da figura do imigrante alemão, e esse era um discurso aceito pela comunidade local de maneira ampla. Esse discurso surge desde o início da implantação da Colônia, propagado por uma elite de imigrantes e seus descendentes, que possuíam “ampla bagagem cultural e experiência política” (CUNHA, 2008, p. 55). Esse discurso utilizou imagens, símbolos e representações para compor “uma ideologia e uma identidade de cunho acentuadamente étnico, definidas pelo conceito de *Deutschtum* (germanidade ou germanismo)” (CUNHA, 2008, p.55), usado por essa elite para dar forma às características físicas, morais e espirituais que eles acreditavam ser herdadas pelo sangue dos “alemães”, que lhes empresta uma ancestralidade e herança cultural. Essa “ideologia étnica” estabelece uma diferenciação entre “os alemães e os outros” ou, na visão dos descendentes, “nós e eles”, opondo o grupo aos demais que estão em contato. Sua diferença para com outras identidades de grupo, como a religião e a política, é orientada com o passado, baseada na crença da origem comum. Embasado no nacionalismo alemão nascente do século XIX, esse *Deutschtum* é difundido nas colônias pelas mais diversas associações comunitárias, inclusive a Igreja, e sendo expressa nos mais diversos meios, seja a família, os modos de vida e de moradia ou mesmo “as práticas e formas de religiosidade (que encontram no luteranismo sua expressão máxima)” (CUNHA, 2008, p. 56).

Na formação do discurso sobre este sentimento, encontramos a sempre presente mítica do trabalho, ato ao qual o imigrante estava destinado desde que pisou em terras brasileiras para, por meio deste, colocar-se em seu espaço e construir sua vida, além de trazer

o ideal civilizatório para a região. Isso ficou visível nas comemorações da “Primeira Exposição Agro-Industrial de Joinville”, em 1874, quando panfletos traziam a seguinte inscrição: “Lembrança da Primeira Exposição Agro-Industrial da Colônia Dona Francisca, de 16 a 23 de agosto de 1874. Avante! Através da Luta, à Vitória! Através da Treva, à Luz! A Inteligência e a Força unidas levam ao Progresso!” (CUNHA, 2008, p. 63). Esse elemento do *Deutschtum* é inerentemente ligado ao ideal de progresso por meio do trabalho, o que vai legar à Joinville uma vocação para a indústria, como um “chamado divino” (CUNHA, 2008, p. 64), no qual essa predestinação movida por uma força considerada ontológica confundia-se com o ideal do *Beruf* advindo do protestantismo, enraizado por diversos elementos culturais na construção da identidade joinvilense luterana. Esses elementos são constitutivos da própria construção da teologia protestante, conforme já observamos nos capítulos anteriores com Quentin Skinner (1999) e Max Weber (2006).

Para a professora e historiadora Sandra Paschoal Leite de Camargo Guedes, organizadora do livro **Histórias de (I)migrantes: o cotidiano de uma cidade** (2005), e autora do capítulo **A Colônia Dona Francisca: A Vida... O Medo... A Morte...**, a religiosidade em Joinville se manifesta desde os primeiros tempos de ocupação do local pelo imigrante europeu, e isso pode ser percebido pela preocupação com a presença de um pastor para os protestantes e de um padre para os seguidores da fé católica. “A presença da morte evidenciava a importância da religiosidade” (GUEDES, 2005, p. 32). Alguns dados: “em 1867 havia na colônia um total de 4467 pessoas, sendo 629 católicos e 4038 não católicos, população que passou para 6671 em 1871, sendo 1065 católicos e 5606 não católicos” (GUEDES, 2005, p. 33). A autora denota que nos registros e nos cemitérios da cidade, protestantes e católicos eram enterrados lado a lado, fato difícil de se encontrar à época, mas que é remetido à influência do *Deutschtum*, ou do sentimento de germanidade, que sobrepuja-se às questões denominacionais, prevalecendo “a união e o espírito cristão” (GUEDES, 2005, p. 34)

Nesse mesmo livro, a professora e historiadora Iara Andrade Costa, no capítulo **A cidade da ordem: Joinville – 1917-1943**, ressalta que a religiosidade em Joinville era disputada de maneira pacífica por católicos e protestantes, em que o ecumenismo era algo comum do cotidiano. Em relação à ordem e ao trabalho no meio protestante, no qual o trabalho era sempre presente enquanto meta de vida, exigia-se um controle ainda maior sobre ele, entendendo a necessidade da “ética da ordem e harmonia do capital e do trabalho para o progresso” (COSTA, 2005, p. 148). A maioria dos empresários era protestante e soube aproveitar-se disso para o controle do seu operariado, dentro da ideia de que “era uma forma

de glorificar a justiça de Deus, não subverter a ordem existente e garantir os lucros” (COSTA, 2005, p. 148).

Diante do exposto, a partir da revisão bibliográfica realizada para identificar a presença luterana na historiografia joinvilense, foram identificadas produções que apresentam o imigrante protestante. Contudo, confirma-se a existência de um hiato sobre a presença e a atuação dos luteranos em Joinville. Nesse sentido, a presente dissertação pretende contribuir para a discussão sobre o tema a partir de um enfoque interdisciplinar, considerando também outros aspectos da religiosidade luterana e sua prática política na cidade na contemporaneidade. No próximo item busca-se a articulação conceitual para sustentar essa análise interdisciplinar a partir da teologia e da história, principalmente por meio da memória.

Podemos perceber no desenvolvimento desse capítulo as intrínsecas relações entre a história, a memória, a cultura e como a ideia da escatologia permanece rondando esses elementos. A Reforma Protestante e sua tradição teve desdobramentos na modernidade. A partir dela criaram-se escolas, temos a formação da economia moderna e encontramos a dignificação do casamento e do trabalho (WESTPHAL, 2013). Esses elementos foram importantes para a construção de diversas sociedades influenciadas e baseadas na cultura protestante. Podemos perceber, pelo levantamento historiográfico, que os historiadores de Joinville utilizam outros pontos de análise, não levando em consideração a imaterialidade desta cultura que fundamentou o desenvolvimento de certas expressões culturais na cidade (WESTPHAL, 2013), ficando “a memória da cultura [...] restrita às materialidades, sem considerar suficientemente a memória em sentido mais amplo” (WESTPHAL, 2013, p. 42).



### 3. OS LUTERANOS DE JOINVILLE E “SUA” POLÍTICA: CARTAS, JORNAIS E ENTREVISTAS

Esse capítulo será dedicado à análise dos dados coletados e construídos sobre os luteranos de Joinville, bem como a discussão da relação destes com a política na cidade. Serão analisadas as fontes, que se constituem de publicações oficiais da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, desde as manifestações da presidência, por meio de suas cartas oficiais, até mesmo os jornais da Igreja que circulam na cidade de Joinville (de abrangência nacional, regional e municipal), além das entrevistas realizadas dentro da metodologia da História Oral.

Os luteranos chegam ao Brasil cercados de contradições. As comunidades luteranas espalham-se por diversos estados durante o período imperial e pelo republicano cercadas de especificidades. Elas eram minoria no cenário religioso brasileiro e, espalhadas pelo país, buscaram maneiras de se aproximar e fortalecer de forma mútua. Em diferentes momentos houve iniciativas para buscar uma união. Num segundo momento, formaram-se sínodos<sup>28</sup>, a partir do ano de 1868, cuja estrutura não deu certo *a priori*, pois representava uma Igreja de pastores entrando em conflito com a experiência essencialmente comunitária que as comunidades experimentavam há 40 anos em solo brasileiro.<sup>29</sup> A partir de 1886, a estrutura de sínodos retorna, dessa vez de maneira mais bem-sucedida, formando a Federação Sinodal, ainda que se respeitasse a autonomia jurídico-administrativa de cada unidade.

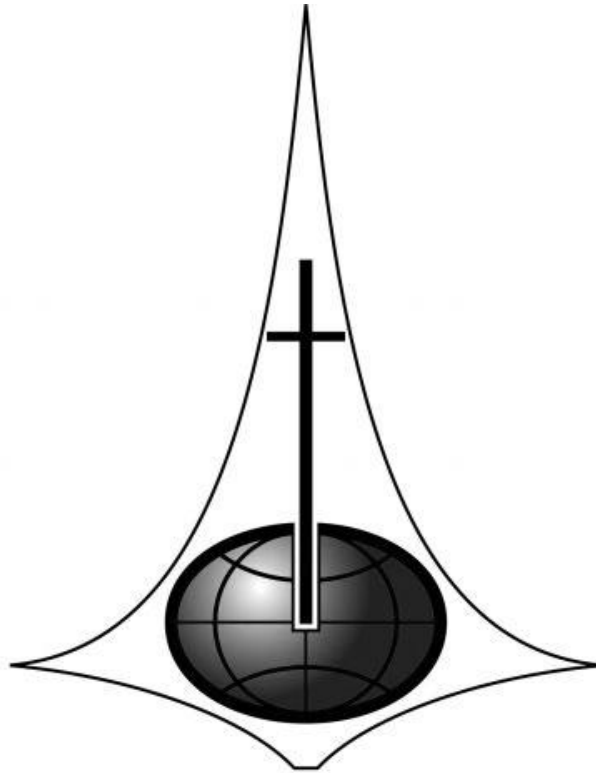
Após a Segunda Guerra Mundial e as dificuldades por conta da prisão de pastores, proibição de cultos em língua alemã, apreensão de hinários e Bíblias, entre outras, fizeram com que a Federação Sinodal buscasse novas formas de gestão, inclusive com a implementação de uma instituição de formação teológica no Brasil. Movimento posterior ainda foi a discussão, dentro dos mais diversos âmbitos, da necessidade de ruptura com a “teologia da etnicidade”<sup>30</sup>, que estreitava os vínculos entre a Igreja e a germanidade de seus membros. Esses movimentos já surgem no primeiro Concílio Eclesiástico da Federação Sinodal, em São Leopoldo, Rio Grande do Sul, de 14 a 16 de maio de 1950, sendo acolhida como Igreja-membro no Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em 1950, e na Federação

<sup>28</sup> Sínodo vem do grego “sýnodos” e significa literalmente “caminhar juntos”. No caso da estrutura da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, ela também corresponde a subdivisões organizacionais e administrativas desta. Os sínodos e suas lideranças participam dos Concílios, instâncias deliberativas máximas da IECLB.

<sup>29</sup> <http://luteranos.com.br/conteudo/formacao-de-sinodos-no-brasil> acesso em 17/06/2014

<sup>30</sup> <http://luteranos.com.br/conteudo/federacao-sinodal> acesso em 17/06/2014

Luterana Mundial (FLM), em 1952. Em seu segundo Concílio Eclesiástico, em 1954, a Federação Sinodal adota o segundo nome de Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), assumindo este nome em definitivo em seu quarto Concílio, em 1962, buscando uma integração definitiva também com a realidade nacional, conforme mostra o símbolo da IECLB, criado em 1969.



## Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil

Fig. 01 – Símbolo da IECLB – Fonte: luteranos.com.br

Conforme pode ser observado na Figura 01, o símbolo demonstra a intenção da IECLB de se integrar no cenário nacional. Criado em 1969 para a 5ª Assembléia da Federação Luterana Mundial, passou a ser em 1972 o símbolo oficial da IECLB. Nele, percebemos a cruz colocada sobre o globo, com a intenção de declarar o domínio de Cristo sobre o mundo. A cruz vazia busca rememorar a mensagem da ressurreição – e essa mensagem deve ser global. O contorno que imita as colunas do Palácio da Alvorada, em Brasília (DF), aponta a necessidade da mensagem cristã no Brasil e relembra a missão da IECLB no país<sup>31</sup> (LUTERANOS, 2014). Atualmente, a IECLB divide-se em 18 sínodos, conforme figura

<sup>31</sup> <http://luteranos.com.br/conteudo/simbolo-da-ieclb> acesso em 17/06/2014.

abaixo:



Fig. 02 – Sínodos da IECLB – Fonte: [http://4.bp.blogspot.com/-](http://4.bp.blogspot.com/-NfNiwCXogoY/URS1tvBY_UI/AAAAAAAAAALs/IOfl4VQNNW0/s1600/S%C3%ADnodos)

NfNiwCXogoY/URS1tvBY\_UI/AAAAAAAAAALs/IOfl4VQNNW0/s1600/S%C3%ADnodos  
 +IECLB.gif

A partir de 1968, as antigas Regiões Eclesiásticas e Distritos Eclesiásticos respondem pela articulação e pela estruturação nacional da Igreja. Três décadas depois, em 1998, acontece uma reestruturação, em vigor atualmente e que pode ser observada na Figura 02.

### 3.1 – A IECLB e sua participação política na sociedade brasileira

A despeito da sua organização jurídico-administrativa, podemos perceber ainda que a participação enquanto grupo demonstra-se muito relevante no caso dos luteranos, que têm sua história no Brasil, principalmente no pós-ditadura, marcada por participações efetivas em seu posicionamento político. Do ponto de vista da participação política na sociedade, temos um exemplo mais específico da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB), que

em 1970 deveria acontecer o Concílio Mundial desta na cidade de Porto Alegre. Por conta das notícias acerca das torturas e cerceamentos das liberdades civis que ocorriam no Brasil e por receio de mostrar-se conivente com tais fatos, a Igreja Luterana Mundial transferiu o Concílio para Evian, na França. Mediante o ocorrido, a IECLB tomou para si a tarefa de rever a sua postura perante a situação política no país, reflexão essa que culminou no “Manifesto de Curitiba” (WEINGÄRTNER, 2001). Esse documento, “um dos mais corajosos documentos já publicados pela IECLB” (LINDNER, 2010), foi entregue ao então presidente da República, o general Médici, pelo presidente da Igreja no Brasil, e segundo uma análise da própria Igreja Luterana, o manifesto a colocava no “seleto grupo das instituições não coniventes com a ditadura instalada no Brasil em 1964 e com a tortura e o desprezo aos direitos humanos” (LINDNER, 2010).

Por meio deste e de mais alguns documentos oficiais da Igreja<sup>32</sup>, percebe-se uma mudança gradativa em seu posicionamento junto ao governo brasileiro no período dos Governos Militares e mesmo em questões mais atuais, como a questão agrária, situações de gênero, aborto, homoafetividade, questão indígena, entre outros. Pelas manifestações oficiais da IECLB, denotamos a preocupação da instituição em posicionar-se politicamente (SINNER, 2005), lançando bases para a discussão dos mais variados assuntos em todos os âmbitos de vivência dos luteranos, já que a religião é aquilo que toma o ser em sua preocupação última (TILLICH, 2005). E sendo Joinville “o maior pólo luterano do continente” (A NOTÍCIA, 2001), é de se esperar que os posicionamentos de tais documentos se sobressaíam ou que gerem diferentes reações.

No âmbito nacional, notamos a existência de “um grupo de vanguarda, uma ‘esquerda’ da igreja, que exigia uma participação ativa da IECLB” (SINNER, 2005, p. 58) em questões ligadas à articulação entre fé e política, assim como percebemos também que há uma tendência mais “conservadora” (SINNER, 2005). Entretanto, não há um levantamento histórico acerca dos posicionamentos dos luteranos em Joinville e suas lideranças frente às demais manifestações de cunho político-social. Joinville, por conta de sua força econômica em franca expansão no período da Ditadura, pensada como “anos de prosperidade, em grande parte garantidos pela ‘ordem interna’ do regime militar” (TERNES, 2002, p. 53), mostrou-se importante para o governo federal, como fica implícito mediante visitas presidenciais, sendo a

---

<sup>32</sup> Como por exemplo, o documento chamado “Nossa Responsabilidade Social”, aprovado no XI Concílio Geral da IECLB, ocorrido em Joinville, de 19 a 22/10/1978. Nesse documento, não é trabalhada tão especificamente a questão política em relação ao governo, mas mesmo assim chama a atenção dos luteranos para problemas referentes à economia, educação e saúde do Brasil no período, pontuando a posição que os membros da Igreja deveriam adotar mediante às desigualdades que assolavam a sociedade brasileira. Ainda que não seja altamente politizado (no sentido de questionamento ao governo ditatorial), é um documento altamente crítico.

de maior destaque a do presidente Geisel, em 1º de maio de 1974, na qual conheceu a Fundação Tupy, um destaque nacional – quiçá mundial – na produção metalúrgica, e ainda hoje notória dentro e fora do Brasil por conta da sua industrialização, atraindo investimentos de multinacionais consolidadas no mercado mundial. Atualmente, percebem-se ecos da questão da formação da identificação luterana presente nas comemorações dos 190 anos da presença de luteranos no Brasil. Essa comemoração é suscitada nas redes sociais e no site oficial<sup>33</sup> da IECLB, inclusive com uma sugestão específica de liturgia e procedimentos de culto.

Nesse panorama, como deve a IECLB se colocar dentro da sociedade brasileira? Algumas das respostas para essa questão podem ser encontradas na obra **As Igrejas e a democracia no Brasil: para uma teologia pública focada na cidadania**<sup>34</sup>, do professor e teólogo luterano Rudolf von Sinner (2012), na qual ele vem nos dizer que foi a Teologia da Libertação que deu voz àqueles que não podiam falar na transformação da sociedade brasileira. Embora esta teologia ainda esteja viva, ela não passa tempo refletindo os fatores de erradicação da pobreza ou mesmo se engajando na reconstrução do Estado brasileiro pós-1985. A mudança de contexto social não teria trazido mudanças na teologia? Para o professor Rudolf von Sinner (2012) sim, mas a utopia de mudança do sistema continua prevalecendo sobre mudanças efetivas. Infelizmente, a visão dualista (ricos e pobres, estrangeiro e nacional, “nós” e “eles”, poderosos e fracos) ainda prevalece nesta teologia, e pode mais atrapalhar do que ajudar na construção de um “novo contrato social”<sup>35</sup> (SINNER, 2012, p. 4).

Contudo, surgem sinais de incluir a noção de cidadania em uma teologia libertadora. A cidadania começa com “o direito de ter direitos” (SINNER, 2012, p. 4) e compreende os direitos e deveres sociais previstos por lei. Num sentido mais amplo, “ela inclui a possibilidade real de um acesso efetivo a esses direitos e a consciência dos deveres, assim como a extensão da participação na vida social e política do país”<sup>36</sup> (SINNER, 2012, p. 5). Cidadania tem sido o termo-chave para descrever a democracia brasileira desde a abertura política de 1985.

---

<sup>33</sup> <http://www.luteranos.com.br/>

<sup>34</sup> No original: “The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship”, sem tradução para o português. Esta e todas as demais traduções de trechos da referida obra são de responsabilidade do autor da presente dissertação (T. do A.).

<sup>35</sup> “New social contract” (T. do A.).

<sup>36</sup> “It includes the real possibility of effective access to those rights and consciousness of one’s duties, as well as the extension of citizens participation in the social and political life of the country” (T. do A.).

Von Sinner nos lança uma pergunta fundamental: “Qual o papel que a religião desempenha na sociedade; que influência as igrejas possuem (ou não) na política?”<sup>37</sup> (SINNER, 2012, p. 5). Ele esclarece que o termo “teologia política” não é novo, tendo sido registrado pela primeira vez no século I a. C., no Império Romano, onde os sacerdotes deveriam legitimar o Estado por meio do culto público. Além disso, a relação entre Igreja e Estado tem sido um assunto constante na teologia ocidental, e as relações entre as duas esferas têm mudado ao longo do tempo. Von Sinner nos apresenta quatro fases diferenciadas (SINNER, 2012, p. 5-6). A primeira é a partir de Constantino, quando o Império Romano adota o cristianismo como sua religião oficial, há “*symphonia* (ou cesaropapismo)” (SINNER, 2012, p. 5) entre os poderes espirituais e políticos, com predomínio do segundo. A segunda fase ocorre no ocidente, o poder espiritual passa a predominar com a Reforma Gregoriana, em 1075, quando a Igreja Católica Romana se estabelece enquanto uma corporação autônoma legal e política. A terceira pode ser caracterizada por meio da Reforma do século XVI estabeleceu o predomínio do poder político sobre a lei e a propriedade. E por fim, a quarta, que é a secularização definitiva da política e da lei, promovido por pensadores cristãos dentro do movimento iluminista.

No início do século XX, surgiram algumas correntes teológicas que buscavam uma analogia entre a soberania do Estado e a onipotência de Deus. Entretanto, essas foram rejeitadas pela “Nova Teologia Política” (SINNER, 2012, p. 6), que clama por um novo papel das Igrejas, não para legitimar o status quo da sociedade, nem para questionar o Estado em si, mas sim para legitimar determinadas decisões políticas. Um questionamento parecido, porém mais poderoso, vem da Teologia da Libertação, que surge na América Latina nas décadas de 1960 e 1970, mesmo período de surgimento da Teologia Pública.

Para von Sinner (2012, p. 17), a Teologia Pública

É um conceito agregador apropriado para uma teologia libertadora no Brasil, que objetiva alcançar justiça e transformação social por meio do incentivo à cidadania. O foco na cidadania é necessário, pois a teologia pública não é, por si própria, uma definição suficiente para uma ação concreta. Ela reúne princípios éticos sob o horizonte da dimensão pública da teologia e, de fato, as igrejas.<sup>38</sup>

Já no Brasil, as Igrejas podem ter um papel importante para fomentar a cidadania, de acordo com alguns fatores. Primeiro, dentro de uma perspectiva teológica, as Igrejas têm uma

<sup>37</sup> “What role, then, does religion play in society; what influence do, or should churches have (or not have) on politics?” (T. do A.).

<sup>38</sup> “Is an appropriate aggregating concept for a liberative theology in Brazil which aims at achieving social justice and transformation through fostering citizenship. The focus on citizenship is necessary, because public theology is, in itself, not sufficiently defined for concrete action. It unites a number of ethical principles under the horizon of the public dimension of theology and, indeed, the churches” (T. do A.).

longa tradição de distinguir entre esse mundo e o vindouro, esse mundo pecaminoso e aquele que será redimido por Cristo, que trará o Reino de Deus. Embora essa visão possa levar a uma dicotomia perigosa que culmina na distinção problemática entre o respeito às autoridades políticas e a Deus, uma reserva escatológica pode e deve manter uma tensão necessária entre o agora e o que há por vir, o que é e o que deveria ser. Para muitos, mesmo não cristãos, há “algo” nas Igrejas que demonstra as patologias sociais, assim como a falência dos planos individuais de vida. A Igreja traz uma demonstração do mundo que está por vir ao mundo atual. A missão da Igreja, de proclamar o Evangelho, adorar a Deus, servir aos pobres e testemunhar a salvação de Deus, a impele a espaços públicos, não podendo ficar fechada em si. “O cristianismo é público por definição”<sup>39</sup> (SINNER, 2012, p. 7). Mesmo que tenha uma presença local e contextual, o cristianismo é também mundial e ecumênico, criando, dessa forma, uma tensão entre a Igreja e o Estado. Por conta disso, a Igreja deve participar dos debates públicos, contribuindo para a melhoria da sociedade mediante atitudes construtivas, cooperando com o Estado e com a sociedade civil.

Um segundo fator, de cunho sociológico, é que as Igrejas no Brasil, especialmente a Católica Romana e as Pentecostais, atingem, de uma maneira ou de outra, grande parcela da sociedade. Em muitas partes do país, a Igreja é a única instituição que alcança populações miseráveis, realizando seu trabalho com pessoas em situação de cárcere ou mesmo dependentes químicos. Obviamente esse trabalho tem suas ambiguidades e merece seus questionamentos. Entretanto, como nos aponta von Sinner, “afinal, ele não é mais eficiente do que a retórica política, que exclui a maioria da população?”<sup>40</sup> (SINNER, 2012, p. 8).

Em terceiro lugar, aparece o espaço nas Igrejas para a educação e o surgimento de lideranças, algo como “escolas da democracia”<sup>41</sup> (SINNER, 2012, p. 8). Muitas lideranças brasileiras da sociedade civil e de instituições políticas vieram das Comunidades Eclesiais de Base – CEB’s – e também de Igrejas Pentecostais, mesmo que conservadoras.

Embora a importância da Igreja Católica enquanto oposição ao governo militar no Brasil tem sido reconhecida, a continuidade de seu trabalho no âmbito social não tem tanto destaque. Já as Igrejas Pentecostais têm ganhado destaque na sociedade brasileira por conta do crescimento vertiginoso de seu número de membros, mas há pouca reflexão teológica em sua contribuição, deixando sua participação sujeita a controvérsias. Já as Igrejas históricas,

---

<sup>39</sup> “Christianity is by definition public” (T. do A.).

<sup>40</sup> “It is not, after all, more efficient than political rethoric that puts off most of the population” (T. do A.).

<sup>41</sup> “Schools of democracy” (T. do A.).

entre as quais figura a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, têm recebido pouca atenção nessas relações, apesar de seu tamanho, tempo e influência consideráveis.

No campo da cidadania, von Sinner traz a discussão sobre o que é essa noção e como ela se desenvolve no Brasil. O autor realça a importância da consciência de que a cidadania, ou a busca desta, deve partir “de uma população consciente de seus direitos e deveres, que seja envolvida de maneira ativa, ainda que em nível local”<sup>42</sup> (SINNER, 2012, p. 43). Sendo assim, não se pode esperar que somente o Estado, a Organização Mundial do Comércio, o Fundo Monetário Internacional ou qualquer outra instituição possa promovê-la. Entretanto, para essa construção da cidadania é necessário o envolvimento popular e, para este, uma confiança mútua entre os membros da sociedade, já que “se eu não posso confiar nos meus conterrâneos, porque deveria me comportar como um ‘cidadão correto’, obedecendo a lei e pedindo aos outros que façam o mesmo?”<sup>43</sup> (SINNER, 2012, p. 44). E essa é uma questão cultural pertinente ao contexto brasileiro, com seu famoso “jeitinho”, o que dificulta em alguns aspectos essas relações interpessoais para a construção de elementos sociais, uma vez que no Brasil predomina a dualidade entre “pessoa” e “indivíduo” (SINNER, 2012, p. 44).

Outro ponto importante para entender a sociedade brasileira e sua relação com a cidadania é a questão do respeito ou a falta dele (*lack of respect*) (SINNER, 2012, p. 46), que para as populações mais pobres é mais grave do que as dificuldades econômicas. Nesse ponto, segundo von Sinner, sociólogos e teólogos podem trabalhar em conjunto, já que a Igreja pode fazer um trabalho eficiente no tocante ao respeito – “o qual pressupõe uma igualdade fundamental entre seres humanos que passam a ter o direito a um tratamento respeitoso independente de suas diferenças sociais, de cor, gênero, religião ou outras categorias”<sup>44</sup> (SINNER, 2012, p. 46) - e à dignidade, ou mesmo o entendimento de que todos merecem um tratamento digno em todas as esferas da sociedade. Contudo, chama a atenção o fato de que o requerimento de respeito por alguns inclui um não comprometimento com determinadas regras morais, como por exemplo, a isenção dos direitos humanos para “criminosos” e a noção da justiça com as próprias mãos.

Nessa discussão sobre cidadania, respeito e afins, a sociedade civil definitivamente tem um papel fundamental. Porém, esse termo merece uma definição pormenorizada. Podemos começar com cinco funções democráticas que são essenciais à sociedade civil (SINNER,

---

<sup>42</sup> “Population conscious of their rights and duties and actively involved, at least on the micro-level” (T. do A.).

<sup>43</sup> “If I cannot trust my fellow citizens, why should I possibly behave as a ‘good citizen’, complying with the law and asking others to do the same?” (T. do A.).

<sup>44</sup> “Which presupposes a fundamental equality among human beings who, then, are entitled to a respectful treatment regardless of social difference, color, gender, religion, or other categories” (T. do A.).



2012, p. 50): proteção (da tradição liberal), mediação (Montesquieu), socialização (Toqueville), de comunidade (comunitarismo) e de comunicação (Habermas). A sociedade civil transformou-se em um espaço autônomo dentro do sistema e, ao conquistar a hegemonia, poderia conquistar também o poder. No panorama brasileiro a partir da década de 1960, vemos que a sociedade civil influencia o pensamento religioso progressivo tanto no meio particular, no caso protestante, quanto na intervenção direta junto às autoridades estatais, no caso dos católicos.

Entretanto, o conceito de sociedade civil ainda permanece passível de interpretações. No Brasil o conceito é muitas vezes confundido e abrange desde “o povo” se organizando, em meio a esperanças messiânicas, e chega à Organizações Não Governamentais, ou o chamado “terceiro setor”, que se difere do estado (público) e de empresas (privadas), pois não possui fins lucrativos. Poderíamos então qualificar a sociedade civil como “um conglomerado diversificado de organizações não-governamentais e sem fins lucrativos, além de movimentos de voluntários e da iniciativa privada, engajados em fomentar a cidadania na esfera pública para promover o bem comum para toda a sociedade”<sup>45</sup> (SINNER, 2012, p. 54).

Estas perspectivas do professor von Sinner ajudam a elucidar a postura da IECLB ao longo da sua história, principalmente a partir de 1970, com o lançamento do Manifesto de Curitiba. Basta uma observação nos títulos das demais comunicações oficiais da Igreja para percebermos os assuntos concernentes à instituição:

24/10/1970	Manifesto de Curitiba
22/10/1978	Nossa Responsabilidade Social
19/10/1987	Povo Luterano
22/10/1988	Defesa da Amazônia
03/05/1988	Discriminação
16/08/1988	Igreja e Política
24/08/1989	Eleições 1989
09/01/1991	Crise interna
15/08/1991	A pena de morte
02/12/1991	Reforma agrária
04/09/1992	Eleições 1992
09/12/1992	Deus não é racista
18/03/1993	Plebiscito 1993
23/11/1993	Direito e poder
15/07/1994	Eleições 1994
13/02/1995	Oração a favor das metas do Programa de Governo
15/09/1997	Aborto

---

<sup>45</sup> “A diverse conglomerate of non-governmental and non-profit organizations and movements of voluntary, private initiative engaged in fostering citizenship in public sphere to promote the common good for the whole of the society” (T. do A.).

14/03/1999	IECLB às portas do novo milênio
19/05/1999	Homossexualidade
15/03/2000	500 anos de Brasil
17/08/2000	Eleições 2000
22/10/2000	Manifesto Chapada dos Guimarães - Desigualdade Financeira
11/08/2001	Ministério e Homossexualidade
23/09/2001	Contra a corrupção
22/03/2002	Violência no país
26/08/2002	Eleições 2002
11/08/2004	Eleições 2004
16/10/2004	180 anos das comunidades
07/07/2006	Eleições 2006
30/04/2007	Sobre áreas indígenas
30/04/2008	Bioética
18/07/2008	Eleições 2008
06/02/2009	Referente ao acordo Brasil - Vaticano
11/03/2009	Discernimento ético
19/08/2010	Eleições 2010
14/10/2010	Guerra santa nas eleições
24/06/2011	Homoafetividade
28/06/2013	Protestos nas ruas

O teor das manifestações traduz a expressão da Teologia Pública discutida pelo professor von Sinner. Estas buscam combinar um posicionamento social frente à interpretação da Bíblia e uma coerência com a própria Doutrina dos Dois Reinos, de Martinho Lutero. Esse posicionamento teológico está bem explicitado, por exemplo, no Manifesto de Curitiba (GOTTSCHALD, 1970):

Em princípio, Estado e Igreja são grandezas separadas, como o define também a Constituição do nosso País. Mas em virtude das consequências da pregação cristã que se manifestam na esfera secular, e pelo próprio fato de os cristãos serem discípulos de Cristo e simultaneamente cidadãos de seu país, não será possível separar totalmente os campos de responsabilidade do Estado daqueles da Igreja, embora seja necessário distinguí-los. Na esfera onde os respectivos campos se fundem, a Igreja, por sua vez necessitando da crítica do mundo, desempenhará uma função crítica - não de fiscal, mas antes de vigia (Ezequiel 33,7), e de consciência da Nação. Ela alertará e lembrará as autoridades de sua responsabilidade em situações definidas, sem espírito faccioso, e sempre com a intenção de encontrar uma solução justa e objetiva.

O manifesto lembra ainda que a mensagem da Igreja “não tenderá apenas a regular as relações entre cristãos, mas visará igualmente ao diálogo com outros cidadãos ou agrupamentos, sobre todas as questões relacionadas com o bem-comum” (GOTTSCHALD, 1970), levando a entender que tal mensagem deve extrapolar o âmbito da instituição, mas por meio da construção do diálogo. E, com o Estado, essa conversa deverá ter um teor “franco e

objetivo [...] em atmosfera de abertura, de liberdade e de autêntica parceria - diálogo que tem por finalidade encontrar soluções para os problemas que afligem a sociedade” (GOTTSCHALD, 1970). O manifesto chama a Igreja a participar em diversas ações de apoio ao Estado, cooperando no suporte a ações sociais governamentais, como “o combate a doenças, à pobreza, à marginalização do homem, e em outras atividades que não sejam de caráter puramente técnico” (GOTTSCHALD, 1970).

Porém, o Manifesto de Curitiba adverte que podem surgir tensões mediante a pregação pública da Igreja junto às autoridades. O documento é claro ao afirmar que a Igreja “não procurará contestar o poder do Estado, como se ela fosse um partido político, mas proclamará o poder de Cristo” (GOTTSCHALD, 1970), e que antes de tomar alguma atitude pública, buscará o diálogo com as autoridades. Ainda reflete no texto a função radical da Igreja em relação ao Estado. Transparece que a Igreja respeitará a figura da pátria, sendo que esta será “honrada e amada; seus símbolos serão respeitados e usados com orgulho cívico [...], mas o cristão não poderá falar da pátria em categorias divinizadoras” (GOTTSCHALD, 1970), ou seja, pátria e Deus, cada um em sua esfera na vida humana, mas lembrando aos luteranos qual sua prioridade, tal qual Lutero (1996, p. 86), quando diz que “Deus instituiu os dois domínios: o espiritual que cria cristãos e pessoas justas através do Espírito Santo, e o temporal que combate os acristãos e maus, para que mantenham paz externa e tenham que ser cordatos contra sua vontade”.

Podemos continuar observando ainda a ideia da Igreja e sua responsabilidade junto à sociedade em outros documentos. No documento **Nossa Responsabilidade Social**, resultado do Concílio de 1978, realizado em Joinville, vemos já no início a Igreja colocando-se “preocupada em despertar a responsabilidade e a ação social de seus membros” (IECLB, 1978). O documento segue afirmando que a “fé em Cristo leva necessariamente à ação em favor do próximo. Sempre que essa ação faltar, na verdade há falta de fé e desobediência à vontade de Deus” (IECLB, 1978), e apontando a omissão social enquanto pecado. Essa omissão pode tanto ter âmbito local quanto nacional, além do sofrimento dos povos ao redor do mundo, e é necessário ao cristão reconhecer sua culpa frente ao sofrimento alheio.

Cabe aqui a compreensão diante deste documento de que “boa criação compreende para todos trabalho e saúde, moradia e sustento, cultura e lazer, convivência e liberdade” (IECLB, 1978), e que a falta desses elementos ou a injustiça frente ao acesso destes à população possibilita visarmos “o mundo caído e rebelde a Deus” (IECLB, 1978). Baseando-se na Epístola de Paulo aos Romanos (Rm 12:9-21), o documento deixa claro que é imprescindível ao cristão tomar partido, não podendo servir-se da neutralidade na sociedade e suas

diferenças. O manifesto ainda fala sobre a questão das dificuldades de acesso à cultura e à educação, a má distribuição da riqueza, desemprego, fome e outras mazelas sociais. O documento torna-se ainda mais emblemático se pensarmos o contexto histórico no qual foi escrito, que é o da Ditadura Militar no Brasil.

Sobre a desigualdade, nos chama atenção também a Carta Pastoral do ano de 1987, intitulada **Povo Luterano** (BRAKEMEIER, 1987), na qual se trabalha a questão da desigualdade econômica entre os próprios membros da IECLB. Atenta-se nela para “os pequenos agricultores, os operários, mas também o pequeno empresário, comerciante e outros” (BRAKEMEIER, 1987). O autor da carta, o pastor Gottfried Brakemeier, busca algumas explicações para tal panorama, lembra que “vivemos em tempos em que o trabalho vale pouco. Somente quem tem é que progride, ou seja, quem possui dinheiro, bens ou conhecimentos. A grande maioria dos pobres é vítima deste sistema” (BRAKEMEIER, 1987), e chama a comunidade cristã para se empenhar pela justiça.

Em 1988, temos também uma Carta Pastoral da Presidência, que fala sobre a relação entre Igreja e política (BRAKEMEIER, 1988), em que o pastor Gottfried começa afirmando que “um dos assuntos mais candentes em nossas comunidades continua sendo a pergunta pela relação entre Igreja e política” e que houve na IECLB um despertar em relação à participação política dos cristãos, originando uma tensão. É interessante levarmos em consideração o contexto histórico de reabertura democrática pelo qual passava o país, após 20 anos de Ditadura Militar.

O pastor Brakemeier continua sua carta (1988) afirmando que se engajar politicamente, empenhando-se pelo bem comum e pela justiça, é uma forma de servir a Deus e às pessoas, sendo que se eximir dessa responsabilidade é ser “culpado no mandamento do amor, que na ação política possui um de seus mais eficazes instrumentos” (BRAKEMEIER, 1988), e que essa linha de pensamento deveria ser comum a todo luterano. Ele ainda salienta que “como luteranos estamos impedidos de separar a fé e a política. Não são coisas estanques” (BRAKEMEIER, 1988). Entretanto, o autor adverte para que não haja confusão, salientando que enquanto Igreja e comunidade, a instituição não pode se identificar com determinado partido, pois dentro do compromisso com a justiça deve haver espaço para os mais variados partidos dentro de uma comunidade. Além de religioso, esse compromisso é democrático, pois compreende a pluralidade de pensamentos dentro da Igreja.

A carta ainda adverte que por maior apoio que uma causa possa merecer, ela jamais pode se igualar à Igreja, e nem esta pode se vincular a alguma ideologia (BRAKEMEIER, 1988). O que constitui a Igreja não são ideologias, já que estas são relativas, imperfeitas por

serem produção humana. O elemento constitutivo da Igreja é a “misericórdia de Deus” (BRAKEMEIER, 1988), e a Igreja deve cobrar ética de todos os sistemas e ideologias. O pastor Brakemeier (1988) ressalta que a “postura luterana, de nem separar a fé e a política nem confundi-las, é difícil de praticar. Mas é a única forma de impedir abusos”. Essa postura da qual o pastor fala é o cerne da Doutrina dos Dois Reinos, de Martinho Lutero, já exposta nos capítulos anteriores da presente dissertação. Inclusive, o pastor faz um breve comentário sobre o reformador na carta:

Deveríamos aprender do próprio Lutero: não hesitou de levantar a voz, apontando males de sua época, chamando a atenção das autoridades e exigindo mudanças estruturais. Lutero de modo algum foi pessoa apolítica, mas permaneceu livre diante dos partidos de então, resistindo à transformação do Evangelho em projeto político-social. Soube distinguir entre Igreja e Estado. Certamente cometeu erros. Ainda assim, permanece exemplar seu propósito de evitar tanto a mistura de fé e política quanto o divórcio de ambas (BRAKEMEIER, 1988).

Na carta, ainda a título de propostas para a IECLB, figura a ideia da Igreja promover debates entre “candidatos e candidatas aos cargos de prefeito e vereador (sobretudo evangélicos), a fim de ouvir suas propostas bem como seu diálogo mútuo, e de fazê-los sentir as expectativas da comunidade e as exigências do próprio Deus” (BRAKEMEIER, 1988), pois segundo o pastor, os candidatos pouco conhecem da linha de sua própria Igreja, e isso é omissão, uma vez que os políticos precisam do assessoramento de suas comunidades.

Sobre a IECLB e sua relação com as eleições, além desta carta acima, podemos ver que a cada eleição a Igreja lança uma comunicação oficial na intenção de aconselhar seus membros mediante o pleito. A primeira nesse sentido é lançada em 1989, na primeira eleição presidencial pós-ditadura, uma Carta Pastoral de autoria do pastor Gottfried Brakemeier (1989). Nela, adverte-se que a consciência cristã deve alertar governantes, candidatos e eleitores, principalmente em relação ao crescimento da miséria e à necessidade de uma política social que pense nos “segmentos desprivilegiados. É o que deverá determinar o comportamento eleitoral do cristão e de toda pessoa de boa vontade” (BRAKEMEIER, 1989). Além disso, ele (1989) recorda que o cristão luterano deve lembrar de alguns princípios básicos, como a política estar sob a exigência divina, pois não é um campo neutro em relação à fé. E mesmo a Igreja não devendo constituir um partido, ela deve “publicamente lembrar a vontade de Deus, válida para cristãos e não cristãos” (BRAKEMEIER, 1989). Essa questão levantada na Carta também é inspirada nos posicionamentos de Lutero frente ao poder estatal. Lutero tinha uma concepção muito forte da igualdade e da liberdade cristãs, e tais elementos eram incompatíveis com o uso de coerção estatal (HÖPFL, 2005). No conceito luterano, os

governantes estão no mundo para evitar o caos, pois o mundo tem uma esmagadora maioria de não cristãos e, inspirado em Romanos 13, ele relembra que o poder é ordenado por Deus, mas para regulamentar a vida de todos (HÖPFL, 2005).

Consciente do papel da democracia no Brasil, o pastor Brakemeier (1989) rememora que o regime democrático merece um comprometimento por parte dos cristãos, porque oferece as chances de corrigir as diferenças sociais e a injustiça, valorizando e responsabilizando o cidadão. Assim, a democracia cumpre o que a Bíblia diz sobre a dignidade do ser humano em sua qualidade de criatura amada por Deus” (BRAKEMEIER, 1989). Por conta desta importância da democracia, à Igreja não é permitido “privilegiar candidatos ou partidos de sua simpatia. Aposta na maturidade e responsabilidade dos eleitores. Não os sujeita a tutela eclesiástica” (BRAKEMEIER, 1989).

Falas parecidas com estas são vistas em outras manifestações em relação a eleições. Em 1992, a Carta Pastoral pede que o evangélico-luterano lembre que deve “assumir responsabilidade pela causa pública é exigência do próprio Deus e uma maneira de render-lhe culto” (BRAKEMEIER, 1992). Na Carta referente às eleições de 1994, encontramos alguns pontos que vão ao encontro dos demais e que merecem destaque. Além de chamar os luteranos brasileiros ao voto, à participação nas eleições, a Carta esclarece que “assuntos políticos têm relevância religiosa, e a Igreja e seus fiéis possuem um mandato político” (BRAKEMEIER, 1994). Porém, não se pode misturar a política e o partidarismo, pois empenhar-se pela paz e justiça social deve ser um comprometimento comum a todos os partidos, sendo que nenhum “programa político [é] capaz de ser qualificado como cristão” (BRAKEMEIER, 1994), devendo todos estarem sujeitos a um exame crítico baseado na ética.

A Carta Pastoral (BRAKEMEIER, 1994) ainda reafirma que a

A Igreja não deve prescrever a seus membros a opção partidária a tomar. Seria extremo paternalismo. A Igreja encoraja os/as eleitores/as a avaliarem as plataformas dos/as candidatos/as e os programas partidários, para então tomarem sua decisão. [...] A Igreja não pode consagrar determinado programa partidário nem certos/as candidatos/as. Em consonância com sua tradição, a comunidade evangélico-luterana se opõe a todo tipo de messianismo político, que no fundo é anti-democrático. Existem, isto sim, propostas partidárias melhores e outras piores. Descobri-lo é tarefa do/a eleitor/a. Mas não existem programas absolutos ou sagrados, isentos de exame e responsabilização humana.

Além disso, a Carta Pastoral incentiva um “intenso debate pré-eleitoral no país, [conclamando] as comunidades evangélico-luteranas a tomarem, também elas, iniciativas correspondentes” (BRAKEMEIER, 1994). A Manifestação de 2002 (IECLB, 2002) também assume um tom parecido, lembrando que

Deus nos criou como seres sociais. [...] Sua vontade é que vivamos em comunhão, em comunidade solidária e acolhedora. [...] No desafio permanente de criar e recriar tal comunidade e, por extensão, uma sociedade com bem-estar, é necessário relacionar evangelicamente a fé com a política. Precisamos distinguir entre política partidária e política não-partidária, se é que pode ser usado esse termo; pois qualquer postura tem implicação política [...].

Na carta de 2004, é interessante o histórico traçado em relação às posturas das comunidades luteranas frente aos processos de poder. De acordo o professor e pastor Walter Altmann (2004), é histórica a colaboração das comunidades luteranas no direito da sociedade em escolher aqueles que as dirigem. Ele ressalta ainda que as eleições estão implícitas na compreensão das comunidades luteranas dentro do contexto da doutrina de Lutero do Sacerdócio Universal de Todos os Crentes<sup>46</sup> (LUTERO, 1996). Segundo Altmann, tanto na vivência luterana quanto na da IECLB existem eleições para a escolha dos obreiros, do presbitério e da diretoria da Igreja. Essa estrutura advém do fato de Lutero ter defendido “o direito das comunidades tomarem suas próprias decisões, enquanto os países e territórios ainda eram governados por reis e príncipes, que não eram escolhidos pelo povo. Eleições são, portanto, preciosos espaços para a comunidade luterana” (ALTMANN, 2004). É interessante recordarmos aqui as questões sobre a memória que é implícita nas discussões religiosas promovidas no primeiro capítulo, principalmente as relacionadas a Le Goff (1990) e Habermas (2007).

O professor Altmann (2004) ainda discorre sobre a questão do chamado “voto evangélico” e lembra que a responsabilidade cristã não termina apenas com o voto, destacando ainda que

Cabe-nos vigiar e contestar as autoridades, sempre que descumpram os seus compromissos e deveres para com o povo e a sociedade, como ainda dizia Lutero: “Não é subversivo criticar a autoridade quando ocorre livre, pública e honestamente no ministério ordenado da palavra de Deus. Ao contrário, é uma rara virtude louvável e nobre, até mesmo um serviço a Deus especialmente grande” (ALTMANN, 2004).

O pastor Altmann mantém uma linha parecida de pensamento nas cartas sobre as eleições de 2006, 2008 e 2010 (ALTMANN, 2006; 2008; 2010), exortando sempre os luteranos a participarem da vida política de seu país, estado e cidade. Essa participação deve acontecer por meio do voto, mas também pela fiscalização e cobrança dos políticos eleitos. Essas sugestões, ainda que de âmbito civil, encontram respaldo na interpretação da diretoria do IECLB na Bíblia e nos escritos de Martinho Lutero. É importante ressaltar que em diversas

---

<sup>46</sup> *À nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão*, de 1520.

cartas se destaca a questão de que a Igreja não pode assumir um partido ou um candidato, devendo respeitar sua pluralidade.

### **3.2 Os luteranos de Joinville: cartas de apoio político e manifestações da Igreja**

Nas eleições municipais de 2012, encontramos a Comunidade Evangélica de Joinville – CEJ – posicionando-se de maneira explícita em relação ao então candidato a prefeito Udo Döhler. Conforme pode ser observado na figura 03, a CEJ envia aos seus membros de Joinville uma carta apoiando nominalmente o então candidato à prefeitura municipal, o advogado e empresário Udo Döhler, que concorria pelo PMDB. Esse apoio é manifestado no segundo turno do pleito, sendo então concorrente o deputado estadual por Santa Catarina e comunicador Kennedy Nunes (PSD), cuja plataforma eleitoral apoiava-se, entre outros, na Assembleia de Deus. A eleição foi extremamente disputada e terminou com vitória do candidato Udo Döhler, com 54,65% dos votos válidos<sup>47</sup>.

Essa postura da CEJ suscitou diversas polêmicas no meio luterano, como fica evidenciado por meio das entrevistas realizadas. Para Remy Hofstaetter, pastor por mais de 45 anos, sendo 15 deles na Paróquia da Paz, paróquia central de Joinville, “a CEJ tem esse direito, mas eu não acho positivo. Ela deveria indicar quando não é luterano também” (HOFSTAETTER, 2014). O pastor Remy ressalta que o presidente da CEJ à época era candidato a vereador<sup>48</sup> pelo mesmo partido que Udo Döhler: “o presidente da CEJ na época era candidato a vereador pelo PMDB e ele que decidiu isso, ele era meio autoritário. O pessoal não pensou muito no que fez” (HOFSTAETTER, 2014). Outros entrevistados também falam sobre esse posicionamento do presidente da CEJ. Osmar Lange, membro e participante da diretoria da Paróquia São Mateus há mais de 35 anos nas mais diversas funções, ex-tesoureiro e ex-secretário-executivo da CEJ em outras gestões e atual delegado da paróquia junto ao Sínodo Norte Catarinense, é claro ao dizer que:

Essa carta trouxe mais prejuízo do que qualquer outra coisa. Uma carta dessa recebeu muitas críticas. Tiveram doações específicas para esse fim. A carta não foi discutida em paróquia, isso foi comunicado. Saiu da secretaria, pois afinal de contas o Renato Ganske era secretário [da CEJ] e trabalhava na Dohler, e o Gilberto [presidente da CEJ] era candidato a vereador. Ali uniu-se o útil ao agradável, talvez pelo próprio partido. Mas isso veio da diretoria da CEJ, não foi a nível de paróquia (LANGE, 2014).

<sup>47</sup> <http://www.tre-sc.jus.br/site/eleicoes/eleicoes-municipais-2012/resultado-2o-turno-28-de-outubro/joinville/index.html>

<sup>48</sup> <http://www.eleicoes2012.info/gilberto-raul-15030/>



Para Harry Tilp Junior, presidente da Paróquia São Mateus, “é interessante que se elejam pessoas da comunidade, porém entendo que o desejo tem que partir da pessoa” (TILP, 2014). Além disso, ele compreende que “seria mais interessante se o Udo Döhler viesse até a comunidade e pedisse esse apoio. Mas isso foi por meio de candidatos a vereador, então não foi legal porque foi colocado” (TILP, 2014).

Já o pastor Alexandre Francisco, também da Paróquia São Mateus, acha a carta de apoio um erro, pois dentro da Igreja “não teremos apenas um pensamento ou corrente política, e não podemos impor nada” (FRANCISCO, 2015). Ele explicita essas diferenças exemplificando: “tem luterano que diz: ‘eu não voto no Udo, eu conheço o Udo lá da firma’, e como você vai dizer pro luterano que não quer votar no Udo que ele tem que votar no Udo” (FRANCISCO, 2015). O pastor Francisco ainda fala em termos teológicos, ao dizer que “teologicamente também não concordo, pois você está impondo as coisas às pessoas, e se eu vivo uma liberdade a partir da fé eu também não posso botar um cabresto nas pessoas” (FRANCISCO, 2015). Ele também argumenta que a carta pode ter sido “mais a questão de fazer o que os assembleianos fazem, do tipo ‘vamos mostrar nossa força como luteranos’” (FRANCISCO, 2015).

O pastor Manfredo Siegle, que ocupou o posto de Pastor Sinodal do Sínodo Norte Catarinense de 2002 a 2011, pensa parecido. Para ele, essa carta, “esse apoio aberto das lideranças não é a maneira mais democrática de promover consciências democráticas” (SIEGLE, 2014), e com o documento “praticamente coloca-se um cabresto ao dizer ‘esse candidato é luterano, vamos apoiá-lo por ser luterano’. Vejo que a responsabilidade pública do ser Igreja luterana não é apoiar prioritariamente quem é luterano” (SIEGLE, 2014).



**COMUNIDADE EVANGÉLICA DE JOINVILLE**  
 Filiada à  
**IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL**  
 Rua Princesa Isabel, 508 - Fone (47) 3903-1800 - Fax (47) 3903-1801  
 e-mail: cej@ielusc.br - http://www.cej.org.br  
 Inscrição Estadual Isenta - CNPJ 84.696.434/0001-68  
 Reconhecida de Utilidade Pública: Municipal, Lei nº 975 de 09/10/1968  
 Estadual, Lei nº 4369 de 22/09/1969 - Federal, Decreto Lei nº 91108 de 12/03/1985  
 CEP 89201-970 - JOINVILLE - SANTA CATARINA



Aos  
 Membros da Comunidade Evangélica de Joinville – CEJ/UP

### CARTA DE APOIO

Prezados irmãos e irmãs na fé,

No próximo dia 28 de Outubro teremos o segundo turno do pleito eleitoral na cidade de Joinville. A eleição para prefeito e vice-prefeito, se configura como um dos momentos mais importantes para todos que fazem parte da vida desta cidade, sobretudo pela importância que Joinville tem, sendo o maior polo industrial e a maior população do Estado.

Acreditamos que o caminho para uma cidade melhor para toda a sua população só pode ser traçado se tivermos um gestor livre e que não tenha medo de exercer suas prerrogativas.

Joinville necessita de uma gestão planejada, que promova crescimento organizado, sem que o crescimento econômico vire as costas para o social. É preciso fortalecer a autoestima cidadã, atrair novos empreendimentos para a cidade, possibilitando geração de mais empregos, ampliando e consolidando a cidade como potência econômica.

Por tudo isso, ressaltamos que UDO DOHLER é o candidato que reúne todas as condições para administrar Joinville, a maior e melhor cidade de Santa Catarina.

Concluimos, reiterando nosso apreço e apoio a UDO DOHLER, por sua trajetória profissional, por seu espírito democrático, na responsabilidade com os deveres públicos e manifestando confiança em sua serenidade e inteligência, desejando que use esses atributos em benefício desta comunidade imensa que é a Joinvilense.

Joinville, Outubro de 2012.

  
 Gilberto Raul Zwetsch  
 Presidente CEJ/UP

  
 Renato Ganske  
 1º Secretário

Já Renato Ganske, membro da Paróquia São Mateus e secretário da CEJ à época da publicação da carta, tendo assinado a mesma em conjunto com o presidente da Comunidade, alega que “o posicionamento da carta do Udo foi tomado na diretoria de sugerir junto às paróquias” (GANSKE, 2014), em que o “membro deve saber que é uma das primeiras vezes que temos um candidato luterano, e nós vamos apoiá-lo, a Igreja vai se colocar nessa condição. Se a pessoa quer ou não votar nele, é outra situação” (GANSKE, 2014)<sup>49</sup>. Para justificar a decisão, Ganske salienta que “a postura do Udo já é conhecida na CEJ há muitos anos por conta do Dona Helena. Ele tem mantido o hospital crescendo, e desde o começo ele é uma obra evangélica” (GANSKE, 2014). E aí ele ressalta um elemento que foi muito explorado durante a campanha de Udo Döhler para prefeito: o perfil de administrador.

O hospital [Dona Helena] era um trabalho da Alemanha no Brasil, e o “doutor” Udo tem encampado isso há mais de 30 anos. E conhecendo a pessoa como administrador, sabendo que ele administra um “monstro” daquele, é óbvio que uma prefeitura mesmo sendo um pouco mais difícil, mas com uma equipe, ele vai conseguir (GANSKE, 2014).

Ainda, para ele, a questão de o prefeito ter ou não uma religiosidade influencia em algumas questões, pois o gestor municipal tomará decisões segundo a linha que aprendeu. “Fico imaginando se fosse um ateu. A decisão seria totalmente diferente, então existe uma diferença na cultura da pessoa que toma determinadas decisões” (GANSKE, 2014), mas que isso não significa que o prefeito abra concessões para a Igreja.

Talvez o prefeito leve a coisa mais pesada [pra Igreja] do que se não fosse, pois ele conhece melhor a Igreja, e se é lei, é pra ser seguida. Conhecendo a cultura luterana, a gente sabe que é assim, vale pra tudo. Ele não vai deixar de aplicar uma lei por ser luterano, pelo contrário, vai aplicar com mais ênfase (GANSKE, 2014).

Já em relação às manifestações oficiais da IECLB, também encontramos opiniões diferenciadas. Os entrevistados foram unânimes ao dizer que as conhecem, mas os motivos que levam a não discussão destas dentro das paróquias, junto aos membros, diferem um pouco. O pastor Alexandre Francisco informou que as cartas e manifestos chegam aos pastores por e-mail, mas “alguns assuntos são mais tranquilos, outros nem tanto. Lembro que marcante foi a questão do aborto (IECLB, 1997), que foi a concordância que havia na época a nível nacional” (FRANCISCO, 2015). Mas ele lembra que “é difícil você ter algum pensamento a nível de IECLB, [...] porque na raiz nossa Igreja é crítica [...]. Existem

---

<sup>49</sup> É importante salientar que Joinville já teve diversos outros prefeitos que se declaravam luteranos, tais como Nilson Bender (1966-1970), Wittich Freitag (1983-1988 e 1993-1996) e Luiz Henrique da Silveira (1977-1982 e 1997-2002), entre outros.

orientações que não têm a intenção de ser uma única voz” (FRANCISCO, 2015). Entretanto, em sua visão, por mais que haja uma pluralidade, ainda faltam discussões dentro das comunidades. Para ele, “alguns membros eles não querem ouvir certas coisas. Já cheguei a pregar sobre determinados assuntos e ter reações negativas, mas que são temas que deveriam ser conversados” (FRANCISCO, 2015).

Nesse contexto, encontramos também a pastora Vera Weissheimer, responsável pelo setor de Diaconia<sup>50</sup> do Sínodo Norte Catarinense, que afirma que muitas vezes a discussão destes manifestos e cartas falha por conta dos ministros e ministras, não necessariamente pelo viés político destes, mas pela própria questão do conservadorismo das comunidades (WEISSHEIMER, 2014). Os posicionamentos por vezes levantados nas correspondências poderiam levar ao atrito entre o ministro e sua comunidade, “podendo até mesmo chegar ao ponto de atingir o emprego daquele pastor. Afinal, na Igreja Luterana, pastores e pastoras podem ser demitidos, o que leva a esse medo” (WEISSHEIMER, 2014). Essa conclusão da pastora a leva a uma pergunta crucial: “E aí [o pastor] coloca o papel profético na gaveta?” (WEISSHEIMER, 2014). Segundo a pastora, as manifestações da IECLB remetem à reflexão para uma sociedade mais justa, baseada na equidade, e para ela, a Escola Superior de Teologia – EST – de São Leopoldo (RS) (onde se encontra o núcleo de direção da IECLB) tem um posicionamento de vanguarda nas discussões políticas, “mas isso é difícil, pois a opinião das comunidades, na verdade, de alguns líderes que formam opinião nas comunidades, é de que lá se formam homossexuais, entre outras de cunho conservador” (WEISSHEIMER, 2014).

Para o ex pastor sinodal Manfredo Siegle, faz parte do compromisso da Igreja buscar uma vivência forte junto à sociedade, e conceitos como Direitos Humanos, luta pela paz, pela justiça, são muitas vezes trabalhados de maneira incipiente. De acordo com ele, os manifestos da IECLB poderiam ser um suporte nessa questão, mas “falta informação e formação. As pessoas sentem-se inseguras de como levar adiante a questão da homossexualidade<sup>51</sup>, por exemplo” (SIEGLE, 2014). Segundo o pastor, há insegurança por parte das lideranças nas comunidades e do próprio sínodo, sendo que as “lideranças luteranas são muito avessas a questões onde a Igreja deveria se posicionar claramente, desde o mundo partidário até questões de ordem social” (SIEGLE, 2014). O pastor Manfredo (2014) ainda entra na área teológica, ao afirmar que o luterano de

<sup>50</sup> A Diaconia é um dos principais meios da Igreja se inserir em meio à sociedade. Originalmente nascida com o conceito de “serviço”, ela é hoje responsável pelo setor da ação social da Igreja, mas que pode ter uma abrangência significativa dentro desse conceito. Um dos maiores perigos para a Diaconia é quando ela se confunde com o assistencialismo (SIEGLE, 2014; WEISSHEIMER, 2014). A intenção da Diaconia não é somente suprir as carências sociais, mas também transformar o mundo, tornando-o mais justo (IECLB, 1988).

<sup>51</sup> A IECLB tem três manifestações acerca da homoafetividade (IECLB, 1999; 2001; 2011).

Joinville tem uma piedade muito voltada para si e pouco para fora. Existem iniciativas e preocupações, principalmente na diaconia, que é uma das portas abertas do envolvimento da CEJ dentro da sociedade fora dos muros da Igreja. Mas mesmo algumas pessoas que coordenam a diaconia são muito conservadoras, e temos que cuidar para que a diaconia não vire um assistencialismo, pois existe um carinho, um amor pelo pobre, mas não se discute a pobreza.

Ele ainda ressalta que a “atuação da CEJ em Joinville é marcada por um tradicionalismo conservador. Os luteranos de Joinville são muito conservadores” (SIEGLE, 2014).

Agora, para entendermos um pouco da ação dos manifestos dentro das paróquias, é interessante analisarmos a fala de Harry Tilp Junior, que alega que “mesmo como presidente [de paróquia], tive pouco acesso às manifestações oficiais da IECLB, pois não são divulgadas” (TILP, 2014). Segundo ele, não há uma preocupação em achar o que Porto Alegre (no caso, a EST e a diretoria da IECLB) publica e trazer para a realidade das comunidades, e acredita que

Isso ocorre por haver um desgaste, até político entre as partes. Como a Igreja é dividida em sínodos, às vezes um pastor sinodal consegue peneirar o que vem de cima para suas comunidades, e ainda tem mais um filtro, que é o próprio pastor dentro das igrejas, o que é um ponto delicado, principalmente porque tem muita igreja “pastorcentrista”, onde o pastor é o centro, e ele filtra muita coisa, deixa muita coisa escondida de seus membros (TILP, 2014).

Na opinião de Tilp, a IECLB está até mesmo atrasada em relação a outras Igrejas, pois existem diversos meios para divulgar essas informações, como redes sociais, por exemplo. Ele levanta ainda a questão de que os jornais luteranos poderiam ser um meio de divulgar tais manifestações da Igreja. Em sua opinião, “talvez o [jornal] **Joinville Luterano** não publique as manifestações por falta de conhecimento, pois sabe que às vezes falta conteúdo para a publicação do jornal” (TILP, 2014).

Já para Renato Ganske, que na época da entrevista fazia parte do departamento de Comunicação da CEJ e um dos responsáveis pela edição do jornal Joinville Luterano, este “não apresenta as manifestações por conta da formação de opinião. A informação vai formar sua opinião, esse é o foco do jornal até o momento” (GANSKE, 2014). Além disso, ele ressalta que a linha editorial do jornal Joinville Luterano se baseia em instrução e acontecimentos: estudos, temas referentes a cada edição (Natal, Páscoa etc.) e a parte social da Igreja, o que acontece nas paróquias, as novidades, a programação.

Nesse ponto, podemos ver que realmente há poucas publicações no Joinville Luterano que remetam às manifestações oficiais da IECLB, ainda que estas publicações versem sobre os mais variados assuntos. Em um artigo da edição de novembro/dezembro de 2001,

observamos a preocupação com a manutenção da memória luterana, que remete à Reforma e aos fundamentos de Lutero: “somente Cristo, somente a graça, somente a fé, somente a escritura” (SCHWALM, 2001) fala aos luteranos que “somos a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, herdeira e continuadora desta história” (SCHWALM, 2001). Sobre a manutenção da memória, o pastor Schwalm (2001) afirma que

Rememorar, celebrar e preservar nossa história é uma dimensão crucial para nosso próprio autoconhecimento. Conhecer e valorizar as nossas raízes e origens é um ato de sobrevivência. Quem desmerece e desconsidera o passado perde a identidade e passa a vagar como mera sombra titubeante.

Entretanto, vemos no editorial de inauguração do jornal a proposta da interação com a IECLB. “Entende-se a necessidade da criação de um veículo de comunicação que contemple espaço maior na divulgação do que se faz e se pensa como Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) nesta cidade” (KIEFER, 2000).

No campo da política, encontramos alguns artigos, como o do pastor Rolf Rieck, falando sobre o papel dos cristãos e da Igreja nas eleições (RIECK, 2006). Neste, apesar das manifestações da IECLB não serem citadas diretamente, percebemos um tom muito parecido quando falam dos processos eleitorais. O pastor Rieck chama os luteranos a participarem ativamente das eleições e lembra as epístolas do apóstolo Paulo e relação que este instruíra os cristãos a terem com o Império Romano. A partir disso, o pastor afirma que “o povo cristão também precisa ter posição política. A não participação e falta de interesse com base em princípio está fora de questão” (RIECK, 2006). E ainda para arrematar seu artigo, ele chama os luteranos a não se calarem: “Denúncia – isso faz parte da urgência profética que vivemos em relação à ética política em todos os níveis do Brasil” (RIECK, 2006).

Além deste, temos também o artigo do pastor Ari Knebelkamp (2007), que diz que religião e política devem sim ser discutidas, e “não apenas para fazer apologia e defesa de convicções pessoais, mas para praticar o dom do discernimento e poder apoiar a religião e a política que estão a serviço da vida plena e boa que Deus deseja para todas as pessoas” (KNEBELKAMP, 2007).

Temos também um artigo que fala sobre a participação política (DECKMANN, 2012), que concorda com diversas das manifestações da IECLB ao dizer que não participar da vida política já é fazer política: “a política da omissão” (DECKMANN, 2012). Ainda no campo da discussão social, que chame a atenção, encontramos um artigo sobre a discussão da maioria penal (BENDER, 2013), mas que não se posiciona claramente sobre o assunto, apenas deixa aberto à discussão, e outro de cunho conservador sobre a “liberação da

maconha” (VIEIRA, 2009), o qual centra seu debate acerca das questões de saúde e não sociais sobre o assunto, não aprofundando o tema. E por fim, um artigo de 2011, que não fala especificamente sobre política, mas rapidamente toca no assunto do perfil de um partido político. O artigo (WELL, 2011) fala sobre a visita de Vanessa, uma menina portadora de Síndrome de Down ao gabinete do então prefeito Carlito Merss. Conta-nos o autor que a menina, em determinado momento da visita, perguntou ao prefeito se ela poderia cantar um hino, e o “representante de um Estado Laico e filiado a um partido que passa perto da máxima do filósofo Hegel de que [...] ‘a religião é o ópio do povo’, o hino que Vanessa cantou em pleno gabinete, falava do incondicional amor de Deus para com todas as criaturas” (WELL, 2011). Interessante aqui notar a sutileza do discurso que posiciona a ideologia do partido do prefeito frente a religiosidade da menina. Cabe lembrar que parte da origem do Partido dos Trabalhadores está ligada às Comunidades Eclesiais de Base, as CEB’s, organizações populares e inclusivistas da Igreja Católica, onde participavam também protestantes de diversas denominações, ligados à Teologia da Libertação.

Já na publicação do Sínodo Norte Catarinense, o jornal **O Caminho**, temos algumas publicações de cunho político partidário, apesar de também não encontrarmos publicações diretamente ligadas às manifestações da IECLB, a não ser por pequenas alusões ao Manifesto de Curitiba, de 1970, conforme percebemos na fala do pastor regional Meinrad Piske (1997), quando este relembra que a Igreja não tem partido, e “entende-se como sendo ‘vigia e consciência da nação’” (PISKE, 1997). Além disso, o pastor Meinrad ressalta a participação de alguns membros de comunidades que participaram da eleição – e até mesmo foram eleitos para alguns cargos, e afirma que

[Nós luteranos] temos muito terreno a recuperar. Como Igreja de imigrantes, que por algumas gerações não tinham, em sua nova pátria, direitos políticos e que durante as duas grandes guerras neste século sofreram perseguições, nós ainda não vencemos o trauma causado por estas situações (PISKE, 1997).

E o pastor termina seu texto pedindo aos candidatos empossados que “nada façais por partidarismo...” (PISKE, 1997). Em outra edição, temos um infográfico que esclarece questões sobre o voto (GIESE, 1998), e entre algumas considerações, diz que “vender o voto é vender a alma ao diabo. Cuidado!” (GIESE, 1998), além de tentar trabalhar a questão da não generalização dos políticos, pedindo aos luteranos que conheçam seus candidatos e exerçam uma avaliação crítica sobre eles. Em um quadrinho no meio do infográfico, vemos a listagem de candidatos que pertencem às comunidades da IECLB, conforme figura 04. Entretanto, o infográfico é claro ao dizer “nós não estamos indicando estes candidatos! Estamos apenas

dizendo que esses são membros da IECLB! Também estes devem ser analisados com atenção!” (GIESE, 1998).

Ainda no que parece ser um reflexo de algumas manifestações da IECLB, temos colunas com temas referentes ao aborto (SOUZA, 1998) e à homoafetividade (GREUEL, 1999), que são publicadas como “Opinião” e “Do leitor”, que demonstram reações às manifestações sobre o mesmo tema, já que são divulgadas em datas posteriores à publicização das mesmas.

Temos ainda n’**O Caminho** uma entrevista com o então vice-governador de Santa Catarina na época, Paulo Bauer (BECKER, 2000). A entrevista ressalta que Paulo Bauer é luterano e que “a família de Paulo Bauer está enraizada na história e na atuação da Comunidade Evangélica Luterana de Jaraguá do Sul” (BECKER, 2000).



# O que é mentira e o que é verdade no ato de votar

No livro de Juizes (9.7-21), há uma história muito interessante sobre política. Trata-se da história das árvores que queriam escolher um rei que governasse sobre elas. A oliveira, a figueira e a videira calram fora. Não queriam saber de governar ninguém. Quem acabou sendo escolhido? Um espinheiro. Este texto exorta no sentido de que tenhamos cuidado com o nosso voto. Deus quer usar o nosso voto para colocar pessoas honestas e boas na política. Por isso, antes de votar, leia o que segue com muito cuidado.

**Mentira**

Não adianta votar. Vai ficar tudo igual. Eleição não resolve nada!



**Verdade:** Você tem razão. Não vote mais nos que foram eleitos e só cuidaram dos seus interesses pessoais. Mude. Vote diferente. É preciso votar e depois fiscalizar os eleitos. Quem prometeu e não cumpriu, não merece mais o seu voto.

**Mentira**

O que vale é a pessoa, não o partido! Ou não?



**Verdade:** Tem um ditado que diz: "Diz-me com quem andas, e te direi quem és". Os jornais, rádios, a TV dão muito apoio a determinado candidato? Por que será? Com quem ele faz alianças? Escolha candidatos de partidos que não se envolveram em esquemas PC ou CPI de corrupção. Ainda existem partidos honestos. Além do mais, se você preferir votar num partido, você estará votando numa proposta de grupo. A pessoa, pode estar defendendo apenas seus interesses. O partido tem um ideal coletivo, pelo qual se empenha.

**Mentira**

Todos os políticos são corruptos. É só chegar lá em cima, que qualquer um se corrompe!



**Verdade:**

Será que isso é assim mesmo? Tem alguns candidatos que você conhece bem. Sempre estiveram ao lado dos mais pobres. Tem candidato que no passado trabalhou muito pela comunidade que você conhece. Se você não conhece, não vote. Procure antes saber o que o seu candidato já fez e não tanto o que ele promete fazer.

**Mentira**

Vou votar no candidato que está em primeiro nas pesquisas! Não vou jogar meu voto fora!



**Verdade:** Quem vota pelas tendências do lobo, abdica de sua capacidade de pensar. Como distinguir? Não dando ouvidos a qualquer um. Crie sua própria opinião. Pois, mesmo que seu voto não tenha decidido as eleições, ele valeu ouro. Cumpriu com o seu dever. Você foi autônomo, consciente e sincero. Parabéns, você é um cidadão! (S. Heilmann)

**Mentira**

Vou votar em branco ou anular o meu voto, porque nenhum candidato presta.



**Verdade:** Pôncio Pilatos disse: "Eu lavo as minhas mãos" e, com isso, condenou Jesus. Quem anula o seu voto, está jogando fora a oportunidade de votar nos bons.

Nós não estamos indicando estes candidatos! Estamos apenas dizendo que eles são membros da IECLB! Também estes devem ser analisados com atenção!



## Candidatos ligados à IECLB

Para o conhecimento das nossas comunidades, registramos os nomes dos candidatos às Eleições 98 em nossa região que são membros da IECLB.

Paulo Bauer (candidato a vice-governador em SC), Vicente Caropreso, Sérgio Silva, Hugo Biehl e Dércio Knop (candidatos a deputado federal em SC), Werner Wanderer e Reinhold Stephanes (candidatos a deputado federal no PR), Heinz Stoltenberg, Roberto Zimmermann, Simone Schramm, Gilmar Knaesel, Udo Wagner, Heinz Edgar Raeder e Didlgero Woller (candidatos a deputado estadual em SC).

**Mentira**

Vou vender o meu voto para quem pagar mais por ele!



**Verdade:** Vender o voto é vender a alma ao diabo. Cuidado! Tem candidato oferecendo telhas, tábuas, emprego, documentos, óculos, dentaduras e até festa de comunidade. O candidato que compra o seu voto, é corrupto. O eleitor que vende o seu voto, também se corrompe. Voto é um direito, e não uma mercadoria.

**Verdade:**

Você já observou a prática dos candidatos e dos partidos? Todos aparecem na CPI? Todos são amigos dos corruptos e exploradores? todos estão esbanjando dinheiro na campanha? Observe e verá.

**Mentira**

Todos os partidos e candidatos são iguais. Ninguém presta!



A história de Juizes terminou com a eleição do espinheiro. Era um rei mau, que perseguia e oprimia as pessoas ao invés de ajudá-las. Política existe para trabalhar pelo bem para todas as pessoas, especialmente dos mais pobres que não têm como defender-se (leia também Deuteronômio 17.14-20). Por isso, peça a Deus que lhe ajude para que você possa escolher os melhores candidatos. Vote de acordo com o que Deus espera de ti.

P. Nilton Giese

ESPERAMOS QUE VOCÊ NÃO PRECISE de tomografia computadorizada, cateterismo, ressonância magnética, UTI coronariana, UTI neonatal.

**HOSPITAL DOÑA HELENA**  
TECNOLOGIA A SERVIÇO DA VIDA  
Endereço: rua Blumenau, 123  
(047) 451-3333 - Joinville - SC

Figura 04 – O que é mentira e o que é verdade no ato de votar - GIESE, Nilton. O que é mentira e o que é verdade no ato de votar. O Caminho, Joinville, Outubro de 1998. Fonte: Arquivo da CEJ.

Por fim, temos o **Jornal Evangélico – Jorev** –, editado em Porto Alegre (RS) pelo núcleo central da IECLB. Nele, o posicionamento político é claramente alinhado com as manifestações e cartas da mesma. Boa parte das publicações, inclusive, é feita no Jorev como “Cartas do Pastor Presidente” e afins. O jornal ainda publica diversas colunas e artigos referentes aos temas das cartas, como fé e política (MUSSKOPF, 1996), eleições (JOREV, 1998), discussões de gênero (KOCH, 1996) e a questão agrária, explicitada na edição de maio de 1996, com diversas reportagens sobre o Massacre de Eldorado dos Carajás<sup>52</sup>, conforme figuras 05 e 06.

Podemos encontrar também discussões sobre drogas (SCHUBERT, 1996) e racismo (AMARAL, 1996), em que um leitor, por meio de uma carta, relembra a dificuldade que encontrou dentro de algumas instâncias da Igreja, mas que quando a está escrevendo, lembra que “como Igreja, nós temos a Palavra que gera esperança e vida, [...] que derruba todas as fronteiras sociais e étnicas e que nos torna uma só família” (AMARAL, 1996). Ele termina sua carta pedindo para que “possamos fazer das nossas comunidades os quilombos de hoje. Comunidades onde os negros possam ouvir a mensagem que quebra as correntes do pecado e desse modo possam ser libertos” (AMARAL, 1996).

Temos ainda outros assuntos, mas um que ainda merece uma atenção especial, é a questão da homoafetividade, por conta das reações que existiram. Na edição de junho de 1999, temos uma reportagem sobre os diálogos acerca da homoafetividade na Igreja (NASCIMENTO, 1999), motivados pela manifestação da IECLB sobre o tema (IECLB, 1999), na qual ocorreu um seminário do Conselho da Igreja, em que a reportagem nos conta que “ficou claro que existem duas posições distintas e opostas. Viu-se a necessidade de desarmar espíritos em vistas de um diálogo produtivo” (NASCIMENTO, 1999). Entretanto, nas cartas dos leitores o assunto também gerou diversas reações (SCHÜTZ, 1999; MELO, 1999; BOUWAN, 1999), o que leva o corpo editorial do jornal a declarar que “quer encerrar a publicação de cartas de leitores sobre este assunto nesta seção” (JOREV, 1999), conforme figura 07.

Com os entrevistados, o assunto também gerou certa discussão e mesmo demonstrações de discordância em relação às manifestações da IECLB. Renato Ganske (2014) afirma que nas manifestações “o que incomoda, principalmente, é a parte do ‘casamento gay’, aí eu encontro uma barreira”. Já para Harry Tilp Junior, a IECLB “fica em cima do muro, não se

---

<sup>52</sup> O Massacre de Eldorado dos Carajás ocorreu em 17/04/1996, quando 19 integrantes do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) foram mortos em uma ação da Polícia Militar do Pará.

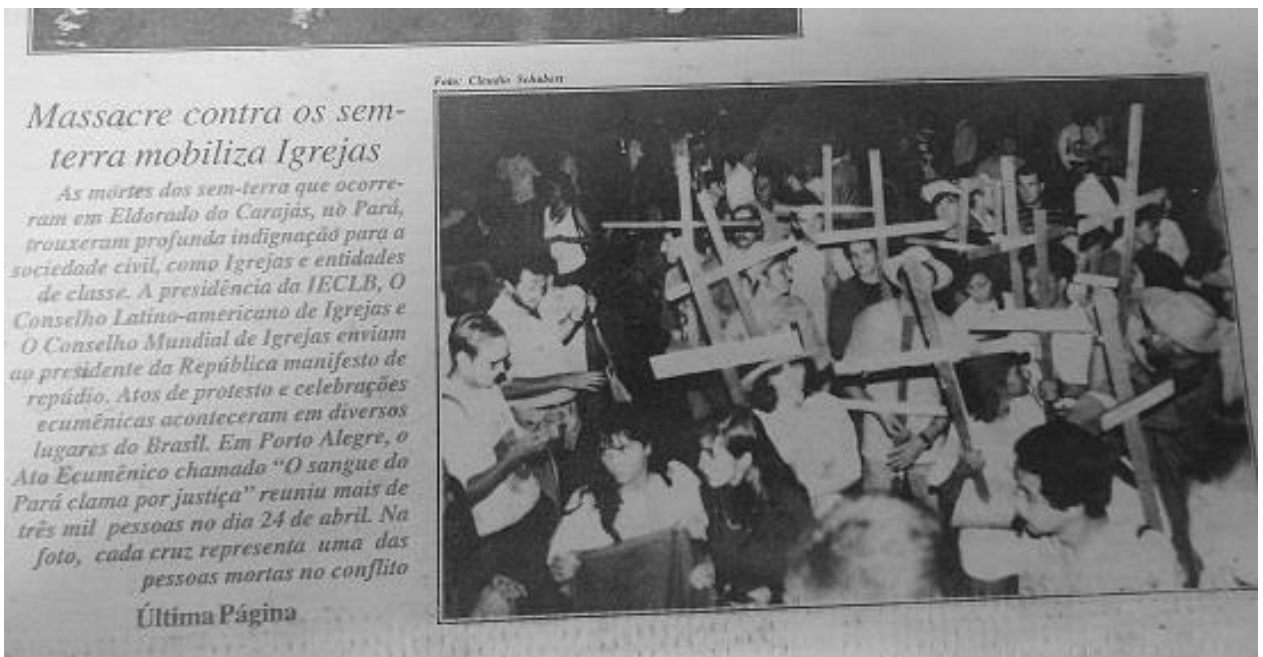


Figura 05 – Capa do Jorev de maio de 1996 - JOREV. **Jornal Evangélico**, São Leopoldo, Maio de 1996. Fonte: Arquivo da CEJ.



Figura 06 – Última página do Jorev de maio de 1996 - JOREV. **Jornal Evangélico**, São Leopoldo, Maio de 1996. Fonte: Arquivo da CEJ.

posiciona, e isso é ruim, porque não se esclarece para as pessoas a opinião do seu concílio maior para que as pessoas possam ou não se identificar com isso” (TILP, 2014).

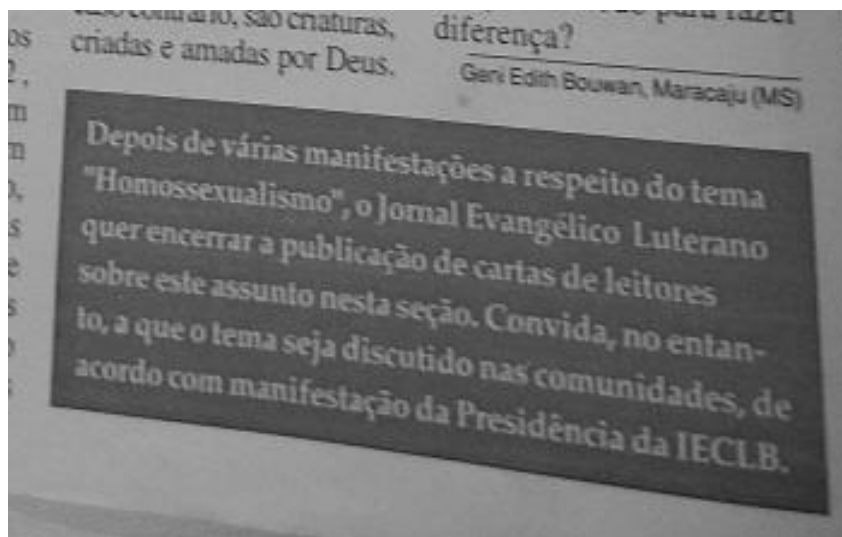


Figura 07 – Trecho da sessão de cartas do leitor - JOREV. **Jornal Evangélico**, São Leopoldo, Agosto de 1999. Fonte: Arquivo da CEJ.

Por meio destes exemplos, podemos perceber algumas das pluralidades dentro da IECLB, sobre os mais diversos assuntos. É importante notar que existem diversas outras discussões sobre os mais variados temas pertinentes à Igreja e à sociedade, que aqui não foram trabalhados.

Fica latente, neste último capítulo, uma diferença de entendimento das manifestações da Igreja Luterana dentro de suas diversas esferas. A direção da Igreja se posicionou por várias vezes com um caráter de “vanguarda” em alguns manifestos políticos, o que aparentemente não vai de acordo ao pensamento de alguns de seus membros. Podemos perceber que a Comunidade Evangélica de Joinville, a CEJ, não busca publicar as manifestações da IECLB em seu jornal, apesar de que algumas transpareçam nas matérias de maneira indireta. Ficou evidente ainda no capítulo, por meio do episódio da carta de apoio ao então candidato Udo Döhler, o quanto esta atitude foi destoante de alguns princípios políticos elaborados pelo próprio Lutero e apoiados pelas manifestações da IECLB.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesses entendimentos, podemos vislumbrar um pouco mais da trajetória dos luteranos em Joinville. A sua religiosidade, além de um importante fator de identidade, é também o que permeia as suas vivências e lhes dá significado de vida. Isso ficou claro ao longo das entrevistas e mesmo das análises dos documentos da Igreja.

No início desta dissertação, vimos a Doutrina dos Dois Reinos, de Lutero, e entendemos sua importância na compreensão dos desdobramentos políticos da teologia luterana. Importante ainda é entender as relações que acontecem dentro da política e da teologia, em um espectro mais amplo, e aí percebermos a correlação existente entre ambas, mas que às vezes, infelizmente, leva a uma divinização da política, direcionando-a ao campo do sagrado, dificultando seu questionamento. Além disso, vemos que há um peso teológico na manifestação da cultura, já que esta pode ser vista como mantenedora da sociedade e da civilização. Elementos como a arte elevada ou mesmo a tradição de um grupo tornam-se por vezes verdades sagradas, dignas de proteção e reverência, legando à cultura a imponente autoridade religiosa, e torna-se um conceito raro ao passo que é essencial para diferentes polos políticos, da esquerda à direita. Para Eagleton (2003, p. 16), “se existe uma história e uma política ocultas na palavra ‘cultura’, há também uma teologia”.

Essas conclusões nos levam a pensar então sobre a questão da história frente a esses desdobramentos. A partir dos estudos de historiadores como Le Goff e Marc Bloch, podemos entender que há uma dimensão teológica na história. O cristianismo é uma religião da memória, pois coloca a contagem do tempo em uma linha, com um início, um meio e um fim. Esse “meio” é a interferência do Cristo, em que então o fim da história passa a se realizar e o cristão vive o tempo da espera e busca maneiras de trazer esses elementos à memória, ou seja, comemorá-los, transformá-los em marcas que o remetam à força da divindade e que criam as bases para a escatologia que virá, o fim da história – ou seu cumprimento. Nestas forças de memória, vemos a cultura e também as tradições criando espaços, firmando-se. E aí encontramos a Reforma Protestante nesta construção histórico-cultural. A Reforma Protestante e sua tradição teve desdobramentos na modernidade. A partir dela criam-se escolas, temos a formação da economia moderna e encontramos a dignificação do casamento e do trabalho (WESTPHAL, 2013). Esses elementos foram importantes para a construção de diversas sociedades influenciadas e baseadas na cultura protestante.

Entre estas sociedades, temos a cidade de Joinville, com sua colonização de diversos europeus de origem alemã e protestantes. Como consequência desta sua forte colonização de

origem europeia, com predominância de alemães, suíços e noruegueses, a presença protestante/luterana em Joinville é marcante, e podemos encontrar influências destes imigrantes nos mais diversos campos da cidade. Contudo, não é fácil encontrarmos análises históricas que levem em conta a subjetividade da teologia luterana nas construções históricas da cidade de Joinville. Existem diversas análises historiográficas, mas fica “a memória da cultura [...] restrita às materialidades, sem considerar suficientemente a memória em sentido mais amplo” (WESTPHAL, 2013, p. 42), quem sabe até mesmo no sentido teológico.

Nesse contexto, o atual trabalho buscou entender um pouco mais sobre a construção da política na cidade. Mas antes procurou compreender a política dentro do entendimento da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, passando, então, à análise das manifestações da IECLB. Entre os mais diversos documentos, a questão das eleições se sobressai, além de como a Igreja incentiva os seus membros a participar ativamente destes processos democráticos de forma crítica e ativa. Porém, os documentos da Igreja alertam que a mesma deve ser apartidária e não assumir nenhum matiz político-partidário, pois deve obediência apenas a Deus. Essa postura leva a IECLB a não apoiar nenhum programa político, e a aconselhar as paróquias e comunidades a agirem da mesma forma, respeitando as escolhas políticas de cada membro dentro de uma interpretação sagrada do direito de escolha e livre-arbítrio no viés político da vida em sociedade. Aqui podemos perceber a influência da Doutrina dos Dois Reinos, na qual Lutero exorta os cristãos a não misturarem Estado com Igreja, entendendo que cada uma dessas instâncias tem seu lugar específico na sociedade e que elas jamais podem se misturar.

Essa postura apartidária é muito aparente nos meios de comunicação (principalmente jornais) da IECLB, do Sínodo Norte Catarinense e da Comunidade Evangélica de Joinville, a CEJ. Em suas reportagens, podemos observar uma mesma postura, de neutralidade partidária, mas de engajamento político, ainda que em diferentes proporções. Entretanto, esta não foi a prática da CEJ no ano de 2012, quando lançou uma carta de apoio explícita e nominal ao então candidato a prefeito de Joinville, Udo Döhler. É explícito nas entrevistas que essa ação da CEJ desagradou muitos membros das comunidades joinvilenses, e mesmo os pastores colocam-se veementemente contrários à carta. Fica claro nesse episódio que as lideranças da CEJ à época ignoraram as diretrizes de fé luteranas, já que a não indicação de pessoas específicas para cargos em nome da Igreja não só é não recomendada pelas cartas da IECLB, mas também pelo próprio Lutero em seus escritos, como podemos observar ao longo da dissertação. Além disso, alguns membros mostraram uma postura crítica mesmo em relação a outras manifestações sobre assuntos variados, demonstrando que a Igreja não é o absoluto,

mas sim suas interpretações acerca dos temas, dentro da liberdade que a Reforma proporciona ao ser humano frente às instituições e à sociedade.

Porém, por que os luteranos desejam tanto que sua Igreja se manifeste? Alguns entrevistados, inclusive, queixam-se da demora da IECLB ao se posicionar (GANSKE, 2014; TILP, 2014). A própria essência da Reforma sobressai por vezes, quando os membros da Igreja são chamados a participar ativamente da vida política de sua cidade, estado e país. Eles demonstram essa vontade e as manifestações da Igreja pedem por isso, assim como os três jornais analisados, ainda que em situações diferentes.

Cabe o registro da visualização de permanências históricas nas falas e reportagens, das disputas de poderes, da memória que age e trabalha em torno de diversos ideais (do imigrante que sofre, do imigrante que veio trabalhar, da exclusão política destes no início da vinda dos luteranos para cá, entre outros) e de como esses elementos também constituem memória. E essa memória mostra-se religiosa não somente por estar ligada à Igreja e à vivência nesta. Ela revela-se assim por mostrar que o luterano escreveu e escreve sua história em Joinville dentro da memória que carrega consigo, entendendo-se enquanto luterano sim, o que o engloba em um grupo bastante diversificado e populoso, mas que além de tudo, ainda que de maneira por vezes discreta, marca seu espaço na sociedade joinvilense, ajudando a moldá-la.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTMANN, Walter. **Lutero e Libertação**. São Paulo: Ática, 1994.
- BARTH, Karl. **Carta aos Romanos**. São Paulo: Novo Século, 2000.
- BERGER, Peter. **O Dossel sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1995.
- BLOCH, Ernst. **Thomas Müntzer: Teólogo da revolução**. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo universitário, 1973.
- BLOCH, March. **Apologia da História: ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BOBBIO, N. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- CHÂTELET, François. **História das ideias políticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.
- CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. 3. ed. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.
- CHRISTOYANNOPOULOS, Alexandre. **Christian anarchism: a political commentary on the gospels**. Exeter: Imprint Academic, 2011.
- COSTA, Iara de Andrade. A cidade da ordem: Joinville – 1917-1943. In: GUEDES, Sandra P. L. C. (Org.) **Histórias de (I)migrantes: o cotidiano de uma cidade**. Joinville: Editora Univille, 2005.
- CRITCHLEY, Simon. **The faith of the faithless: experiments in political theology**. London/New York: Verso, 2012.
- CRUMB, R., MAIROWITZ, D. Z. **Kafka de Crumb**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- CUNHA, Dilney. **História do Trabalho em Joinville**. Joinville: Toda letra, 2008.



- \_\_\_\_\_. **Suíços em Joinville: O duplo desterro.** Joinville: Letradágua, 2003.
- DREHER, Martin N. **Igreja e Germanidade.** São Leopoldo: Editora Sinodal, 1984.
- EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura.** São Paulo, SP: Editora da UNESP, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Jesus Cristo e os Evangelhos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- ELLUL, Jacques. **A técnica e o desafio do século.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- \_\_\_\_\_. **Anarquia e cristianismo.** São Paulo, Garimpo, 2010.
- FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero, um destino.** São Paulo: Três Estrelas, 2012.
- FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (Org). **Usos & Abusos da História Oral.** 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- FICKER, Carlos. **História de Joinville: Crônica da Colônia Dona Francisca.** Joinville: Letradágua, 2008.
- FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment.** 1993. Tese (doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Estadual de Campinas. Campinas: UNICAMP, 1993.
- FROMM, Erich. **O Espírito de Liberdade.** 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- \_\_\_\_\_. **O medo à liberdade.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- GONÇALVES, José R. S. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos.** 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.
- GUEDES, Sandra P. L. C. A Colônia Dona Francisca: A vida... O medo... A morte... In: GUEDES, Sandra P. L. C. (Org.). **Histórias de (I)migrantes: o cotidiano de uma cidade.** Joinville: Editora Univille, 2005.
- HABERMAS, Jurgen. **Natureza e Religião.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HAMILTON, Paula; FRISCH, Michael; THOMPSON, Alistair. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (Orgs.). **Usos & Abusos da história oral.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. Capítulo VI.
- HÖPFL Harro. **Lutero e Calvino: sobre a autoridade secular.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KING JR, Martin Luther. **Strength to Love.** New York: Harper & Row, 1963.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. vol. 6. São Leopoldo: Sinodal / Porto Alegre: Concórdia, 1996.

MARQUES, Viriato S. A Reforma Luterana no horizonte da filosofia política. **Martinho Lutero: Diálogo e Modernidade**. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 1999.

MARX, Karl. **O rendimento e suas fontes: a economia vulgar**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. São Paulo: Loyola, 1996.

MUELLER, Enio. Contatos e afinidades de Paul Tillich com a Escola de Frankfurt. **Revista Correlatio**, São Paulo, n. 4, Dezembro 2003. Disponível em <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/index>>, acessado em 25/04/2015.

\_\_\_\_\_. **Teologia Cristã em poucas palavras**. São Leopoldo, RS: Escola Superior de Teologia, 2005.

ROCHA, Isa de Oliveira. **Industrialização de Joinville, SC: da gênese às exportações**. Florianópolis: UFSC, 1997.

SINNER, R. von; MAJEWSKI, R. G. **A contribuição da IECLB para a cidadania no Brasil**. Estudos Teológicos 1/2005. Faculdades EST: São Leopoldo/RS.

\_\_\_\_\_. **The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship**. Eugene/OR: Wipf & Stock, 2012.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Editora Schwarcz, 1999.

STAHLHOEFER, Alexander De Bona. **“Política” em Lutero: uma análise a partir da doutrina dos dois regimentos**. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano II, n. 5, Set. 2009. p. 241-258.

TERNES, Apolinário. **A economia de Joinville no século 20**. Joinville: Letradágua, 2002.

\_\_\_\_\_. **Joinville: a construção da cidade**. Do autor. Joinville: 1993.

\_\_\_\_\_. **História de Joinville: uma abordagem crítica**. Joinville: Meyer, 1984.

\_\_\_\_\_. **História Econômica de Joinville**. Joinville: Meyer, 1986.

TILLICH, Paul. **A Era Protestante**. São Paulo: Traço a Traço, 1992.

\_\_\_\_\_. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte, 2009.

\_\_\_\_\_. **Teologia Sistemática**. Caxias do Sul, RS: Sinodal, 2005.

\_\_\_\_\_. **The Interpretation of History**. New York: Charles Scribner's sons, 1936.

TOLSTÓI, Liev. **O reino de Deus está em vós**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2011.

WACHHOLZ, Wilhelm. **Atravessem e ajudem-nos**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

\_\_\_\_\_. Os três tipos puros de dominação legítima. In: COHN, Gabriel; FERNANDES, Florestan (Orgs.). **Weber**. São Paulo: Ática, 2003.

WEINGÄRTNER, Lindolfo. **A responsabilidade pública dos cristãos**: exemplificada no Manifesto de Curitiba. Blumenau: Otto Kuhr, 2001.

WESTPHAL, Euler R. A educação em Lutero e a formação da consciência autônoma na Modernidade. In: SCHWAMBACH, Claus (Org.). **Reforma e educação**: Anais do 1º Simpósio Internacional de Lutero: Igreja sempre em reforma - 2017: 500 anos da Reforma. São Bento do Sul, SC: União Cristã, 2013.

### **Cartas e Documentos**

ALTMANN, Walter. **Eleições 2004**. Manifestação oficial, de 11 de agosto de 2004. Disponível em < <http://www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=12579> >, acessado em 24/07/2013.

ALTMANN, Walter. **Eleições 2006**. Manifestação oficial, de 11 de agosto de 2004. Disponível em < <http://www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=12579> >, acessado em 24/07/2013.

ALTMANN, Walter. **Eleições 2008**. Manifestação oficial, de 11 de agosto de 2004. Disponível em < <http://www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=12579> >, acessado em 24/07/2013.

ALTMANN, Walter. **Eleições 2010**. Manifestação oficial, de 11 de agosto de 2004. Disponível em < <http://www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=12579> >, acessado em 24/07/2013.

BRAKEMEIER, Gottfried. **Eleições 1989**. Carta Pastoral da Presidência, de 24 de agosto de 1989. Disponível em <<http://www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=12573>>, acessado em 24/07/2013.

BRAKEMEIER, Gottfried. **Eleições 1992**. Carta Pastoral da Presidência, de 04 de setembro de 1992. Disponível em <<http://www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=12575>>, acessado em 24/07/2013.

BRAKEMEIER, Gottfried. **Eleições 1994**. Carta Pastoral da Presidência, de 15 de julho de 1994. Disponível em <<http://www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=12577>>, acessado em 24/07/2013.

BRAKEMEIER, Gottfried. **Igreja e Política**. Carta Pastoral da Presidência, de 16 de agosto de 1988. Disponível em <<http://www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=12561>>, acessado em 24/07/2013.

BRAKEMEIER, Gottfried. **Povo Luterano**. Carta Pastoral da Presidência, de 19 de outubro de 1987. Disponível em <<http://www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=12566>>, acessado em 29/06/2013.

CEJ - Comunidade Evangélica de Joinville. **Carta de Apoio**. Joinville, outubro de 2012.

GOTTSCHALD, Karl. **Manifesto de Curitiba**. Manifestação oficial da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, de 24 de outubro de 1970. Disponível em <<http://www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=12607>>, acessado em 29/06/2013.

IECLB. **Aborto**. Manifestação oficial, de 15 de setembro de 1997. Disponível em <<http://www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=12609>>, acessado em 29/06/2013.

IECLB. **Diaconia**. Posicionamento do Conselho da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, 1988. Disponível em <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/diaconia-evangelica>>, acessado em 29/06/2013.

IECLB. **Eleições 2002**. Manifestação oficial, de 26 de agosto de 2002. Disponível em <<http://www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=13957>>, acessado em 29/06/2013.

IECLB. **Homossexualidade**. Manifestação oficial, de 19 de maio de 1999. Disponível em <<http://www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=12560>>, acessado em 29/06/2013.

IECLB. **Ministério Eclesiástico e Homossexualidade**. Manifestação oficial, de 11 de agosto de 2001. Disponível em <<http://www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=12617>>, acessado em 29/06/2013.

IECLB - Igreja Evangélica De Confissão Luterana No Brasil. **Nossa Responsabilidade Social**. Documento do Concílio de Joinville, de 22 de outubro de 1978. Disponível em <<http://www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=12608>>, acessado em 29/06/2013.

IECLB. **Sexualidade humana - homoafetividade**. Manifestação oficial, de 24 de junho de 2011. Disponível em <[http://www.luteranos.com.br/conteudo\\_organizacao.php?idConteudo=12546&idOrg=2275](http://www.luteranos.com.br/conteudo_organizacao.php?idConteudo=12546&idOrg=2275)>, acessado em 29/06/2013.

LINDNER, Clovis H. **Manifesto de Curitiba completa 40 anos**. Blumenau, 2010. Disponível em <<http://www.jornalocaminho.com.br/noticia.php?edicaoId=89&cadernoId=7&noticiaId=3990>>, acessado em 15/06/2012.

## Entrevistas Orais

FRANCISCO, A. F. **Alexandre Fernandes Francisco**: depoimento [fevereiro 2015]. Entrevistador: Filipe Ferrari. Joinville, 2015. Gravação digital. Entrevista concedida para o projeto Luteranismo e Política em Joinville.

GANSKE, R. **Renato Ganske**: depoimento [julho 2014]. Entrevistador: Filipe Ferrari. Joinville, 2014. Gravação digital. Entrevista concedida para o projeto Luteranismo e Política em Joinville.

HOFSTAETTER, R. **Remy Hofstaetter**: depoimento [julho 2014]. Entrevistador: Filipe Ferrari. Joinville, 2014. Gravação digital. Entrevista concedida para o projeto Luteranismo e Política em Joinville.

LANGE, O. **Osmar Lange**: depoimento [julho 2014]. Entrevistador: Filipe Ferrari. Joinville, 2014. Gravação digital. Entrevista concedida para o projeto Luteranismo e Política em Joinville.

SIEGLE, M. **Manfredo Siegle**: depoimento [julho 2014]. Entrevistador: Filipe Ferrari. Joinville, 2014. Gravação digital. Entrevista concedida para o projeto Luteranismo e Política em Joinville.

TILP, H. **Harry Tilp Junior**: depoimento [julho 2014]. Entrevistador: Filipe Ferrari. Joinville, 2014. Gravação digital. Entrevista concedida para o projeto Luteranismo e Política em Joinville.

WEISSHEIMER, V. **Vera Weissheimer**: depoimento [julho 2014]. Entrevistador: Filipe Ferrari. Joinville, 2014. Gravação digital. Entrevista concedida para o projeto Luteranismo e Política em Joinville.

### **Artigos de Jornais e Periódicos.**

A NOTÍCIA. **Cidade é o maior polo luterano do continente**. Joinville, 2001. Disponível em: < <http://www1.an.com.br/jville2001/pg03.htm>>, acessado em 30/06/2012.

AMARAL, Luiz Carlos de O. Negro sim. Luterano também. **Jornal Evangélico**, São Leopoldo, Fevereiro de 1996. Carta do leitor.

BECKER, Renato. O vice-governador abre o jogo. **O Caminho**, Joinville, Maio de 2000.

BENDER, Germanio. Redução da maioria penal?!. **Joinville Luterano**, Joinville, Julho/Agosto de 2013.

BOUWAN, Geni E. Homossexualismo. **Jornal Evangélico**, São Leopoldo, Agosto de 1999. Carta do leitor.

DECKMANN, Henrique. “Ah! Cristãos não se envolvem em política”. **Joinville Luterano**, Joinville, Maio/Junho de 2012.

GIESE, Nilton. O que é mentira e o que é verdade no ato de votar. **O Caminho**, Joinville, Outubro de 1998.

GREUEL, Sigolf. Homossexualidade na palavra de Deus. **O Caminho**, Joinville, Setembro de 1999. Opinião.

JOREV. É ano eleitoral no Brasil. **Jornal Evangélico**, São Leopoldo, Junho de 1998. Editorial.

JOREV. **Jornal Evangélico**, São Leopoldo, Maio de 1996.

JOREV. **Jornal Evangélico**, São Leopoldo, Agosto de 1999.

KIEFER, Werner. Um novo caminho. **Joinville Luterano**, Joinville, Outubro de 2000. Editorial.

KOCH, Ingelore S. Persiste a desigualdade entre homens e mulheres. **Jornal Evangélico**, São Leopoldo, Maio de 1996.

KNEBELKAMP, Ari. Religião e política são vitais para o Ser Humano. **Joinville Luterano**, Joinville, Novembro/Dezembro de 2007.

MELO, Alexandre F. A Bíblia e a questão do homossexualismo. **Jornal Evangélico**, São Leopoldo, Junho de 1999. Carta do leitor.

MUSSKOPF, Carlos. Fé e política. **Jornal Evangélico**, São Leopoldo, Junho de 1996.

NASCIMENTO, Anete P. Igreja dá início ao diálogo sobre o homossexualismo. **Jornal Evangélico**, São Leopoldo, Junho de 1999.

PISKE, Meinrad. Aos políticos eleitos nas últimas eleições. **O Caminho**, Joinville, Janeiro/Fevereiro de 1997.

RIECK, Rolf. Cristãos e Igreja nas eleições – Deus, em tua graça, transforma. **Joinville Luterano**, Joinville, Setembro/Outubro de 2006.

SCHUBERT, Claudio. Entre o lícito e o ilícito das drogas. **Jornal Evangélico**, São Leopoldo, Junho de 1996. Editorial.

SCHÜTZ, Daniel B. A Bíblia e a questão do homossexualismo. **Jornal Evangélico**, São Leopoldo, Junho de 1999. Carta do leitor.

SCHWALM, Mauro Alberto. Tradição é o terreno onde se semeia o futuro. **Joinville Luterano**, Joinville, Novembro/Dezembro de 2001. Editorial.

SOUZA, Wagno O. Aborto, um choque de valores. **O Caminho**, Joinville, Abril de 1998. Do leitor.

VIEIRA, Mozart Luiz. Liberação da maconha... **Joinville Luterano**, Joinville, Maio/Junho de 2009.

WELL, Norberto. O dia em que o prefeito balançou. **Joinville Luterano**, Joinville, Maio/Junho de 2011. Editorial.