

Prestar contas da esperança que há em vós (I Pedro 3, 15) - na realidade de hoje:

IDENTIDADE E ESPERANÇA

Joachim Fischer

Quando comecei a ocupar-me com o tema do Ciclo de Palestras deste semestre, parti da pergunta por nossa teologia da esperança: Qual a esperança que há na e para a IECLB? Tentei encontrar pelo menos uma resposta provisória. Mas não há subsídios suficientes para termos já uma imagem nítida do assunto. Na Confissão de Augsburgo, um dos credos pelos quais nossa Igreja confessa sua fé(1), nenhum artigo fala especificamente da esperança. O índice dos Escritos Confessionais da Igreja Evangélica Luterana registra a palavra "fé" (Glaube) 245 vezes(2), a palavra "amor" (Liebe) 45 vezes(3) e a palavra "esperança" (Hoffnung) apenas 9 vezes(4). Em seu famoso escrito programático sobre a liberdade cristã Martim Lutero interpreta a vida do cristão como uma vida em fé e amor, não mencionando a esperança: "O cristão não vive em si mesmo, mas em Cristo e o próximo. Em Cristo, pela fé, e no próximo, pelo amor... Eis aí a liberdade verdadeira, espiritual e cristã"(5). No Catecismo Menor, que nossas comunidades reconhecem "como confissão da Reforma"(6), Lutero fala, na explicação da sexta petição do Pai Nosso, apenas do desespero, ao qual nos podem seduzir o diabo, o mundo e nossa carne(7). Em "Nossa Fé - Nossa Vida", o "guia de vida comunitária em fé e ação" da nossa Igreja, encontrei somente, no capítulo sobre o sepultamento eclesiástico, a afirmação de que "Cristo, o Senhor ressurreto e vivo, ...nos dá a esperança da vida eterna"(8).

Não quero dizer com isso que os luteranos não valorizam devidamente a esperança como elemento essencial da existência cristã ou que na IECLB não há teologia da esperança. Também não pretendo analisar, à luz da afirmação de Paulo de que "agora permanecem a fé, a esperança e o amor" (1 Co 13, 13), a quase total ausência do termo "esperança" no quadro apresentado. Apenas constato que aparentemente nem em nossa tradição teológica nem em nossa vida comunitária na IECLB há uma teologia **explícita** da esperança. Não posso, pois, pressupor um conceito de

esperança já formado e refletido. É difícil verificar diretamente qual a esperança da IECLB. Também nessa questão, como em outras, se fazem sentir a "falta de definições" e a "insegurança quanto ao que cremos e confessamos", das quais fala a Declaração de Panambi(9), do início do ano passado. Como sairemos dessa situação angustiante?

Poderíamos buscar ajuda em outros lugares para termos um ponto de referência para nossas reflexões. Neimar de Barros, em "Deus Negro", define a esperança como "o coringa definitivo, que Cristo nos deu, para não termos desculpas de abandonar a luta pela metade"(10). Talvez a esperança tenha algo a ver com a travessia de que fala João Guimarães Rosa no final de "Grande Sertão: Verdades": "O diabo não há! ...Existe é homem humano. Travessia"(11). Mas como tais pensamentos estão relacionados com nossa vivência na IECLB ?

O tema deste Ciclo de Palestras fala da nossa esperança, da realidade em que vivemos, e do ato de prestarmos contas da nossa esperança. Tentarei definir provisoriamente os três elementos.

Nossa realidade pode ser descrita com as palavras de Mateus 9, 36: "As multidões" estão "aflitas e exaustas como ovelhas que não têm pastor." Leonardo Boff explica esse "drama da existência" da seguinte maneira: "O homem sente-se incapaz de identificação plena: sente-se perdido, deve sempre alguma coisa a si mesmo, não satisfaz às exigências que experimenta dentro de si, sente-se não satisfeito"(12). O sociólogo Hélio Jaguaribe vê a aflição das multidões no fato de "75% da população" se situar "na faixa da marginalidade relativa"(13).

Nossa esperança nasce do Evangelho. O conteúdo deste é o Sim irrestrito e incondicional com que Deus em Cristo aceita o homem: "Cristo Jesus... não foi sim e não, mas sempre nele houve o sim" (2 Co 1, 19). O Evangelho anuncia e possibilita a aceitação que tem três dimensões: Deus aceita o homem, o homem aceita-se a si mesmo, os homens aceitam-se mutuamente. A aceitação é de importância existencial para cada pessoa. Quem não se pode sentir aceito pelos outros, está gravemente prejudicado na raiz de sua existência. O Evangelho opõe o Sim de Deus ao mundo da não-aceitação humana. A partir dessa realidade evangélica esperamos pelo futuro humano de Deus.

Prestar contas da nossa esperança quer dizer enfrentar a realidade em que vivemos e da qual fazemos parte, com a esperança. Essa vê o mundo à luz do futuro de Deus e testemunha ao mundo o futuro de Deus. O próprio mundo desafia-nos a manifestar nossa esperança. Prestamos contas dela vivendo já agora, no presente, aqui, nesta terra, o futuro de Deus, encorajados e fortalecidos por ela.

A crise de identidade é geral. A IECLB encontra-se em boa companhia. Como manifesta-se a crise? Provavelmente em todas as igrejas há cristãos que são tão indiferentes quanto à sua identidade confessional como o foram, no século passado, no interior de São Paulo, aqueles imigrantes alemães dos quais um missionário presbiteriano, natural da Alemanha, se queixou "amargamente": "Os pais... acham que não importa quem os batize (seus filhos - um padre católico ou um ministro protestante)"(14). Em todas as Igrejas há também cristãos que se preocupam seriamente com a busca da identidade cristã, como o "cristianismo liberal" dentro da Igreja Católica Romana(15) ou diversos teólogos dentro da nossa Igreja: Altmann(16), Brandt(17), Weingaertner(18), a Comissão Teológica(19).

Boff explica a atitude do "cristianismo liberal" a partir da constatação antropológica de que "a busca insaciável da nossa derradeira identidade" pertence à nossa natureza. Buscando nossa identidade sentimos ao mesmo tempo nossa incapacidade de alcançá-la. Mas Cristo, o Salvador e Libertador, mostra-nos que nossa busca "não é sem-sentido". Dá-nos a chance de autodefinirmo-nos e acorda em nós a "esperança de total libertação de todos os elementos que alienam o homem de sua verdadeira identidade". Assim os cristãos encontram sua nova identidade, isto é, o lugar que lhes cabe, ao lado dos pobres e oprimidos e entre eles(20). Rompem com um passado em que a Igreja se aliou ao poder para cumprir sua missão(21). Justamente dessa maneira põem em questão a identidade da instituição Igreja.

Por isso são criticados por membros mais conservadores de sua própria Igreja(22). O exemplo evidencia como a questão da identidade assinala uma crise em que nasce a esperança.

Para nós o problema da identidade coloca-se em termos bastante diferentes por motivos históricos. Desde o início os evangélicos alemães, com cuja imigração começa a história da nossa Igreja, foram um grupo minoritário, semelhante a outros grupos desse tipo: os índios foram contra sua vontade transformados em minoria no decorrer da história, os negros, embora numericamente nem sempre uma minoria, foram colocados no país como grupo marginal, igualmente contra sua vontade, os imigrantes italianos, poloneses, japoneses, judeus e tantos outros vieram para cá voluntariamente e cientes de sua posição como minoria. Todos esses grupos constituíram inicialmente e em alguns casos até hoje populações marginais ou até marginalizadas. Emílio Willems e Jean Roche, entre outros, analisaram a problemática específica dos imigrantes alemães(23). Dois aspectos importantes do assunto que se encontram também nos outros grupos marginais, são o fenômeno de sua marginalidade e a questão de sua identidade(24).

Pelo menos no século XIX todos os imigrantes encontraram-se numa situação de **marginalidade social**. Formaram a nova classe dos pequenos proprietários numa sociedade que até então se constituía apenas de duas classes, a dos senhores, entre eles os latifundiários, e a dos escravos ou, depois de 1888, dos trabalhadores dependentes(25). A sociedade tentou conservar sua ordem tradicional e defender-se contra o elemento novo que forçosamente levaria a grandes transformações sociais: o "modelo de pequena propriedade... jamais se enquadrou dentro dos planos da maioria dos homens públicos, nem se coadunou com os imensos latifúndios"(26). Não raras vezes os imigrantes foram considerados simplesmente como "substitutos dos escravos" ou "escravos brancos" ou até usados pelos senhores para desviar o ódio do escravo negro contra seu opressor: "Os negros não acharam coisa melhor do que chamar os recém-chegados de 'escravos brancos', alegraram-se em ver pessoas da mesma cor que seus senhores trabalhem ao seu lado, viver em casas que pareciam senzalas, encontrando nesse fato uma espécie de desforra contra sua sorte. E quando alguns desses brancos se revoltavam e os negros foram chamados a esmagar a revolta, eles o fizeram com uma crueldade tão selvagem, que não há aqui outra explicação possível que a do alemão, no caso, aparecer como substituto do senhor branco"(27). Pelo menos os senhores mantiveram os imigrantes na medida do possível sob rigoroso controle, como, por ex., no interior de São Paulo pelo sistema de parceria(28), que significava para os colonos **marginalidade econômica**. Tais atitudes dificultaram ou impossibilitaram a identificação dos imigrantes com a sociedade existente. Estimularam-nos a buscarmos sua identidade de outra maneira ou a conservarem simplesmente sua velha identidade, trazida do país de origem. Assim tornaram-se sumamente importantes, por ex., a germanidade (Deutschtum) para os imigrantes alemães e a "italianità" para os italianos(29).

Os imigrantes do século XIX, sobretudo os pioneiros, encontraram-se numa situação de **marginalidade** por assim dizer **geográfica**. Quando a imigração começou em 1824, o Rio Grande do Sul teve apenas 5 municípios (Porto Alegre, Rio Grande, Rio Pardo, Santo Antônio da Patrulha, fundadas em 1809, e Cachoeira, fundada em 1819)(30) e 100 000 habitantes, aproximadamente(31). Foi um vazio enorme para os imigrantes. Ainda no fim do século um dos capuchinhos franceses que trabalharam entre os índios do Alto Uruguai, os luso-brasileiros da região de Vacaria e os imigrantes italianos, observou: "Nada é tão triste como viajar sozinho por estas florestas imensas"(32). Os imigrantes foram enviados a regiões em que não houve gente, somente lá o governo dispôs de terras que podiam ser entregues aos novos colonos. Onde os imigrantes se

estabeleceram, não houve organismo social que os poderia ter acolhido e ao qual eles se poderiam ter integrado. Praticamente não conheceram a sociedade que começou a se estruturar em outros lugares da província. Por isso só lhes restou buscar sua identidade em seu próprio organismo social. Neste ponto as próprias circunstâncias históricas levaram-nos a um caminho diferente do de outras Igrejas protestantes, cujos missionários conscientemente "estabeleceram contatos... na sociedade brasileira"(33). Devo acrescentar, porém, que tais contatos existiram também no ambiente dos imigrantes, onde houve oportunidade para isso(34).

Os imigrantes encontraram-se numa situação de **marginalidade educacional**. O ensino público existiu no Rio Grande do Sul apenas em proporções bem modestas. Até 1820 foram criadas 4 ou 6 escolas(35). Ainda "em 1858 havia na colônia de São Leopoldo três aulas públicas e 27 particulares". Um historiador constata que "o governo falhou redondamente... no imperdoável abandono em que deixou a instrução primária, o mais eficiente meio a seu alcance para levar aos jovens teuto-brasileiros o conhecimento da língua portuguesa. Porque... é o idioma o melhor instrumento de comunhão e identidade entre os filhos da mesma Pátria"(36). A mesma falha repetiu-se 50 anos mais tarde na imigração italiana(37). Aos imigrantes não foram fornecidos os instrumentos que lhes teriam possibilitada a identificação com sua nova pátria. Tiveram que criar suas próprias escolas comunitárias, geralmente apoiadas pela Igreja. As escolas ficaram fortemente influenciadas pela cultura de origem dos imigrantes. Somente em alguns casos foram também instrumentos de integração na sociedade. As escolas das outras Igrejas protestantes na maioria das vezes tiveram uma função nitidamente missionária, se podemos chamar de "missão" a conversão de brasileiros católicos ao protestantismo; visaram principalmente as elites. Mas pelo menos uma dessas escolas serviu também a imigrantes, no caso norte-americanos, na província de São Paulo; em relação a eles teve, como as escolas de outros imigrantes, a tarefa de oferecer "apoio no seio da cultura estranha"(38).

Pelo menos no passado praticamente todos os aspectos de marginalidade apareceram em todas as populações marginais. Outros aspectos de marginalidade, porém, encontraram-se apenas nos imigrantes não-católicos, que são principalmente os imigrantes alemães evangélicos. Tornaram-nos, por assim dizer, mais marginais ainda que os outros grupos.

Os imigrantes evangélicos encontraram-se numa situação de **marginalidade religiosa**. Parece que apenas em poucos casos essa situação não teve conseqüências negativas. Na província de São Paulo, por ex., os alemães, inclusive os evangélicos, penetraram

“em todas as camadas da população”; gozaram de “grande estima”; houve entre eles também “homens eminentes”(39). Muito mais numerosas são as notícias sobre dificuldades que os imigrantes enfrentaram por causa do seu protestantismo. Desde os tempos do Brasil Holandês, no século XVII, houve uma tradição que identificou o protestante com o invasor, o inimigo da fé com o inimigo da pátria por um lado e catolicismo e brasilidade por outro lado(40). Até hoje existe um “catolicismo cultural” que, como “uma espécie de placenta civilizatória”, envolve “toda a pessoa que nasce no Brasil”, por isso “o brasileiro, queira ou não, tem uma visão católica do mundo, porque a cultura e a civilização... foram e continuam impregnadas pelo catolicismo”(41). A partir dessa mentalidade explica-se também a afirmação de que certas atitudes “decorrentes da religião protestante”, como algumas do Presidente Geisel, seriam incompatíveis “com o ambiente católico-latino”(42). como se só um católico pudesse ser um bom brasileiro.

A Constituição do Império de 1824, em seu artigo 5º, garantiu aos não-católicos a liberdade, embora limitada, de religião e culto(43). Mas como se pôde ser evangélico num ambiente profundamente influenciado por aquela tradição? Já em 1810 proibira-se aos anglicanos “procurar fazer prosélitos ou conversões”(44). Também depois da proclamação da Independência e da concessão de liberdade religiosa a velha mentalidade evidenciou-se em dificuldades bem concretas com que os evangélicos se viram confrontados: hostilidade, menosprezo até por parte de escravos(45), reações de sacerdotes e autoridades policiais locais contra o trabalho missionário, inclusive a distribuição da Bíblia(46), tentativas de intimidar os pastores(47), perseguição(48). Às vezes a iniciativa partiu do Núncio Apostólico(49).

Tais atitudes e atos contrariaram a política do governo imperial relativa aos imigrantes. Altas autoridades asseguraram que abririam fraternalmente os braços a imigrantes evangélicos(50). Intervieram em favor dos protestantes e de sua liberdade de culto(51). José de Alencar, na época Ministro da Justiça, mandou tomar providências quanto à “hostilidade criminosa contra um culto permitido pela Constituição”(52). O governo até sentiu-se responsável pelo bem-estar espiritual dos evangélicos que mandara contratar na Europa; em vários casos pagou o ordenado dos pastores, embora às vezes houvesse certas dificuldades(53). Mas não conseguiu impedir todos os conflitos entre os evangélicos e seu ambiente católico.

Mais graves ainda, pelo menos no que diz respeito à vida afetiva dos imigrantes evangélicos, foram os problemas decorrentes daquilo que gostaria de chamar de **marginalidade civil** ou **jurídica**.

Esse aspecto está diretamente relacionado com fenômenos elementares da existência humana, a saber, casamento, nascimento e morte.

Um decreto de 1827 definiu o casamento como "instituição religiosa regulada" pela Igreja Católica Romana(54). O casamento foi considerado como sacramento que tem que realizar-se perante um padre. Os matrimônios dos evangélicos a rigor foram nulos, inexistentes perante a lei, meros concubinatos. Em meados do século XIX houve um caso espetacular em que o bispo do Rio de Janeiro declarou expressamente "nulo um casamento efetuado em templo protestante, sob o pretexto de que não fora celebrado segundo os cânones do Concílio de Trento", como diz um relato daquela época. O autor continua: "E tudo para que a mulher, depois de ter tido relações irregulares com um católico, pudesse casar-se, enfim, de acordo com a lei da Igreja"(55). Mas neste campo poucos evangélicos obedeceram à lei, casando perante um padre. Os outros ou simplesmente uniram-se sem qualquer cerimônia ou deixaram abençoar sua união por seu respectivo pastor ou por outro pastor, de outra Igreja evangélica. De várias maneiras tentaram dar aos seus matrimônios uma espécie de legalidade ou assegurar-lhes certos efeitos civis: assinaram um contrato testemunhado, junto com a cerimônia religiosa(56), ou mandaram lavrar escritura pública para fixar os efeitos civis de seu casamento, ou "casaram" em cartório perante o diretor de sua colônia(57) ou perante funcionários civis(58). Às vezes em tais contratos de casamento figurou "como condição essencial e quase primeira, que os filhos que porventura venham a nascer do casal sejam educados na religião católica"(59).

Evangélicos e órgãos do governo estiveram seriamente preocupados com a situação, como o primeiro pastor presbiteriano no Brasil que considerou "essencial à pureza de uma comunidade" a realização de "cerimônias de casamento" e não apenas a simples união do casal(60). Quando uma colona alemã em Petrópolis, "casada com um português católico perante um pastor protestante", desejou "legalizar sua situação pessoal em vista do abandono do marido que constituíra outra família", o próprio Conselho de Estado do Império constatou a posição "desagradável e incerta" dos evangélicos, porque foram "postos em questão os importantíssimos direitos civis que se derivam do matrimônio e filiação"(61). Também o embaixador da Prússia interveio, para que fosse dada base legal aos matrimônios dos evangélicos(62). Na intenção de proteger seus súditos que emigraram, o governo da Prússia tentou dificultar, embora em vão, a emigração para o Brasil(63).

Foi uma contradição clara: a Constituição permitiu cultos não-católicos, mas os matrimônios dos não-católicos foram postos

fora da lei. O governo tentou resolver o problema. Mas devido à oposição do partido tridentino não pôde introduzir o casamento civil, o que aconteceu apenas depois da proclamação da República e a subsequente separação de Igreja e Estado. Então uma lei de 1861 e o respectivo decreto de 1863 estabeleceram que teriam os devidos efeitos legais também todos os casamentos celebrados por pastores das religiões permitidas, sob a condição de o pastor deixar-se registrar como tal pelas autoridades. Sem solução ficaram os casos dos que não puderam recorrer a um pastor. Os casamentos interconfessionais continuaram sujeitos à regulamentação da Igreja Católica Romana.

Até 1863 o não reconhecimento dos matrimônios evangélicos teve conseqüências graves também para os filhos: fê-los marginais, porque foram considerados ilegítimos e por isso incapazes de herdarem os bens de seus pais(64). Nem sequer existiram registros legais de nascimento e óbitos para os que não quiseram ou não puderam deixar batizar seus filhos e enterrar seus mortos pelos párocos católicos(65). Altas autoridades do Império admitiram a necessidade de regular o registro "do nascimento de indivíduos não católicos"(66). Também neste setor a situação mudou com a legislação de 1861/63, que possibilitou o registro civil dos filhos de evangélicos e desta maneira lhes assegurou sua legitimidade(67).

Dificuldades surgiram também no que diz respeito ao enterro dos mortos(68). O problema praticamente não existiu nas colônias. Lá os imigrantes geralmente foram os primeiros habitantes. Desde o início os evangélicos possuíram cemitérios próprios. Até hoje muitas das nossas comunidades do interior ainda têm tais cemitérios. Mas a situação foi diferente nas regiões em que os evangélicos se estabeleceram entre os católicos. Lá já houve cemitérios particulares, das irmandades, ou, desde 1850, cemitérios públicos, municipais. Foram cemitérios benzidos pelo padre. Em terra benzida não podiam ser enterrados hereges, como, por ex., os evangélicos. Desta maneira esses foram obrigados a criarem seus cemitérios próprios, separados dos outros, ou a enterrarem seus mortos em qualquer lugar ou num "anexo" especial dos cemitérios públicos. Assim manifestou-se visivelmente, contra a vontade dos evangélicos, sua marginalidade dentro da sociedade, sua não aceitação pela sociedade que os colocou, por assim dizer, numa posição de exterritorialidade, como se fossem estrangeiros. A legislação de 1861/63 tentou resolver também esse problema. Possibilitou o registro civil de óbitos de não-católicos(69) e exigiu que nos cemitérios públicos e reservasse um "lugar separado" para o enterro de não-católicos. Parece, porém, que não foi fácil pôr em prática o novo regulamento. Pois as autoridades chegaram a pedir

da Igreja Católica Romana que fizesse alguma coisa para "retirar" a bênção daquele "lugar separado" destinado ao enterro de não-católicos nos cemitérios públicos, ou pensou-se na possibilidade de deixar administrar os mesmos pela polícia para garantir os direitos dos não-católicos.

Um aspecto importante foi também a situação de **marginalidade política** dos imigrantes evangélicos e de seus descendentes(70). Inicialmente prometera-se-lhes a naturalização imediata, logo na sua chegada ao Brasil, o que lhes teria garantido o "pleno gozo de todas as vantagens políticas de cidadão brasileiro"(71). A promessa não foi cumprida. Em 1842 o Comandante do Distrito da Colônia de São Leopoldo, Dr. Hillebrand, escreveu ao Barão de Caxias: "Desde já reclamo de Vossa Excelência a naturalização formal dos colonos (de São Leopoldo...), pois 18 anos de domicílio, uma firme adesão às instituições do País que os agasalhou, os muitos sacrifícios que fizeram em prol da causa da legalidade por eles defendida e selada com o seu sangue, são outros tantos títulos que os fazem mercedores disso (com pequenas exceções), não falando da grande vantagem que disso resultaria para a defesa da sua Pátria adotiva. E com tanto mais veemência eu lembro a Vossa Excelência a necessidade desta medida tão útil e necessária, quanto é certo haver o Governo de Sua Majestade Imperial há pouco garantido esta vantagem aos colonos franceses estabelecidos no Sahy, em Santa Catarina"(72). Mas apesar de todos os seus esforços Hillebrand não conseguiu nada. Com toda a razão o autor que analisou o assunto, pergunta: Que "forças" e interesses sabotaram "tais aspirações... reais e justas"(73)? Os imigrantes, portanto, durante bastante tempo viram-se não reconhecidos como cidadãos. Sentiram-se como "brasileiros de segunda categoria"(74) ou como estrangeiros (alemães).

Outras restrições quanto à sua participação política foram uma consequência direta do fato de eles não professarem a religião oficial do Império. A Constituição estabeleceu que não-católicos não podiam ser "nomeados deputados"(75). Mas aparentemente permitiu-se-lhes serem senadores e vereadores(76). Por outro lado parece que "todos os integrantes do poder político". inclusive os senadores, tiveram que jurar manter a religião do Estado(77). Assim os evangélicos ficaram **parcialmente** excluídos da participação **plena** na vida pública e política e da co-responsabilidade pela formação política da sociedade. Pior foi apenas, neste campo, a situação dos índios, dos escravos e dos religiosos católicos que ficaram **totalmente** excluídos de **qualquer** participação política(78). A plena igualdade de direitos políticos para todos os habitantes do Brasil foi um dos objetivos que os liberais incluíram em seu programa(79). Pela mesma causa lutaram em boa parte também os alemães politizados

que imigraram nos meados do século passado, defensores de ideais democráticos e liberais que fugiram da Europa depois do fracasso das revoluções daquela época(80).

Lentamente criaram-se as condições que possibilitaram uma maior participação dos não-católicos na sociedade brasileira, inclusive no setor político(81). Ainda em 1875 fracassou uma tentativa de conceder-lhes plenos direitos políticos e civis(82). Somente a "Lei Saraiva", de 1881, concedeu a todos, independentemente de sua religião, plenos direitos políticos e "plena participação no sistema político", condicionados, no entanto, pela situação econômica de cada um(83).

A lei veio muito tarde. Os imigrantes, com exceção dos que chegaram por volta de 1850, já na Alemanha foram apolíticos. No Brasil essa sua atitude tradicional conservou-se. Faltaram-lhes os líderes que pudessem ter iniciado com eles um processo de conscientização política. Os pastores não puderam assumir essa tarefa. Houve bem poucos; entre 1861 e 1864, por ex., trabalhou em todo o Rio Grande do Sul um único pastor formado em teologia e ordenado(84). O que poderia ter feito? As circunstâncias fizeram com que os colonos nem se sentissem como cidadãos do país. Sua "atitude apolítica" tornou-se uma tradição, uma característica de sua índole. A lei de 1881, como parece, já não pôde mais corrigir o defeito. Assim explica-se em boa parte a abstinência política que ainda hoje podemos encontrar em comunidades nossas(85). Não creio que no passado a fé evangélica como tal ou um mal-entendido da teologia dos dois reinos tenham contribuído decisivamente para a formação daquela "atitude apolítica" dos nossos membros. Creio, antes, que a fé tenha encorajado os colonos nas poucas iniciativas políticas que em alguns casos até partiram da própria Igreja(86). O ambiente em geral certamente não favoreceu o despertar de uma consciência política mais crítica. Pois caracterizou-se "em todos os setores da vida social" não apenas pela falta de "abertura política"(87) e sim, também pela "ausência de objetivos político-sociais elevados", pela "falta de espírito público", pelo "privatismo"(88) e pela atitude de "submissão irrestrita até o fanatismo ao monarca"(89). Quando nossos membros mais tarde realmente foram politizados, quase não o foram no sentido de uma maior participação política no Brasil. Por isso por muito tempo não saíram da situação de marginalidade política.

Um último aspecto: Todos os imigrantes, bem como os índios, encontraram-se numa situação de **marginalidade étnica**, porque como "normal" foi considerado ser de descendência luso-brasileira ou portuguesa. Tais grupos sempre têm a tendência mais ou menos acentuada de cultivarem suas tradições, seus costumes, sua língua, etc. como expressões de sua identidade. Israel foi um

exemplo famoso disso. Os imigrantes hebreus em Canaã receberam a ordem expressa: "...nem contrairás matrimônio com os filhos dessas nações: não darás tuas filhas a seus filhos, nem tomarás suas filhas para teus filhos, pois elas fariam desviar teus filhos de mim, para que servissem a outros deuses, e a ira do Senhor... depressa vos destruiria" (Dt 7, 3 s). É uma tentativa de preservar sua identidade pela preservação da etnia.

Entre os imigrantes no Brasil a preservação da respectiva etnia foi um processo quase natural, não programado, pelo menos nas regiões em que os imigrantes foram numerosos. O mesmo destino os uniu. Por isso conseguiram comunicar-se entre si com muito maior facilidade do que com outras pessoas. No caso dos imigrantes alemães evangélicos acrescentou-se à diferença étnica ainda a diferença confessional. Toda a população acostumou-se a identificar "ser evangélico" com "ser de descendência alemã"; não houve outros evangélicos. Apesar disso no século XIX aparentemente não houve uma ideologia da etnia germânica. Desde a época de Napoleão o Império Alemão não existiu mais; no território da Alemanha existiram vários Estados maiores e menores, como a Prússia, a Baviera, a Saxônia, Hesse, etc. Provavelmente os imigrantes sentiram-se mais como prussianos, bávaros, saxões, etc. do que como provenientes de uma Alemanha que foi apenas uma reminiscência e, eventualmente, um sonho. Foram, pois, um grupo bem heterogêneo em si, sem uma consciência clara de sua germanidade e sobretudo sem um programa para cultivar a mesma(90).

Apenas com a fundação do segundo Império Alemão em 1871 criaram-se condições mais favoráveis ao surgimento de uma ideologia da etnia. Mesmo assim levou ainda três decênios, aproximadamente, até que tal ideologia exercesse maior influência. Alcançou seu auge no período entre as duas guerras (1914/18 e 1939/45). Foi em parte o resultado de uma política consciente por parte da Alemanha, em parte uma reação da população de descendência alemã contra sua situação de marginalidade. Os imigrantes e seus descendentes, marginalizados em vários sentidos e muitas vezes sem possibilidade de se integrarem no resto da sociedade, encontraram na ideologia da etnia germânica uma espécie de compensação, uma possibilidade de autodefinirem-se, de engajarem-se positivamente, de estabelecerem sua identidade frente ao fato de que lhes foram bloqueados outros caminhos de identificação e integração com exceção dos setores eclesiástico e educacional.

A ideologia da etnia germânica morreu. Nela não encontraremos mais nossa identidade. O trabalho educacional ainda oferece uma possibilidade excelente de identificação. Mas nem todos a percebem, e por vários motivos o trabalho tem seus limites. Não é

mais possível, portanto, encontrarmos nossa identidade de maneira tradicional. Daí a crise. Somos uma Igreja em transição, como o são as outras Igrejas, tanto as evangélicas(91) como também a católica(92). A situação de transição é tão humana como a travessia da qual fala Guimarães Rosa, e por ser essencialmente humana é muito mais promissora do que se pensa.

A análise leva-me a algumas conclusões, finais no contexto da palestra, provisórias no contexto do assunto.

1. Durante muito tempo nossa Igreja foi uma Igreja de gente marginalizada, de pequenos proprietários rurais, não da classe dominante dos latifundiários. Em boa parte ainda é tal Igreja, embora diminua a camada dos pequenos proprietários e cresça a camada dos trabalhadores nas cidades. Continuam a existir pelo menos alguns dos aspectos de marginalidade que apresentei na análise histórica. Por isso não podemos esperar da IECLB coisas que somente uma Igreja aliada ao poder estaria em condições de fazer. Com tranquilidade e firmeza podemos e devemos aceitar nossa situação como Igreja minoritária e nosso papel como “nota de roda-pé” cuidadosamente redigida “para o caminho da fé” no país(93). Jesus morreu fora da cidade, expulso da sociedade, como marginal na “má companhia” de outros dois marginais. É nossa esperança que esse marginalizado se identifique conosco em nossa situação de marginalidade.

2. No início de sua história nossa Igreja constituiu uma brecha na sociedade fechada e sacral de caráter feudal, herdada da época colonial. Representou em grande parte o elemento novo na estrutura social tradicional. Assim contribuiu para a transformação da sociedade fechada numa sociedade mais aberta e mais moderna de caráter pluralista e industrial(94). Foi um elemento progressista em relação à situação do século passado. Por sua existência e, às vezes, por ações concretas assumiu co-responsabilidade pela sociedade. É nossa esperança que nossa Igreja, sem esquecer-se das limitações de suas forças, redescubra, nos moldes adequados à situação atual, seu papel progressista e missionário frente às pessoas e às estruturas.

3. Em seu passado nossa Igreja praticamente não conheceu a aliança com o poder político brasileiro, a aliança de trono e altar. Sempre foi uma Igreja livre do Estado. Não precisa livrar-se da concepção de cristandade ou neocristandade em que a Igreja Católica até há pouco tempo se orientou(95). Nosso problema foi, no fim do século passado e na primeira metade do nosso século, nossa dependência do exterior. Mas não é problema exclusivo nosso. Existe também em outras Igrejas. Nas áreas consideradas missionárias da Igreja Católica, por ex., que abrangem 62% do território

nacional, 94% dos padres são estrangeiros(96). A dependência eclesiástica, por sua vez, enquadra-se nas dependências em que o assim chamado Terceiro Mundo se encontra nos mais diversos setores. Diante dessa dependência é nossa esperança que com paciência e firmeza possamos tornar-nos em maior escala agentes da nossa história.

4. Para o nosso caminho futuro parece-me de importância fundamental que haja clareza no pensamento, firmeza nas decisões e objetividade nas ações. Precisamos dessas qualidades para que a IECLB se conscientize sempre mais daquilo que ela é: "Igreja de Jesus Cristo no Brasil com todas as conseqüências daí advindas para a proclamação do Evangelho neste País e para a co-responsabilidade pela formação da vida política, cultural e econômica de seu povo"(97). É nossa esperança que nessa missão nossa Igreja receba sua identidade.

ANOTAÇÕES

1. Constituição da IECLB . art. 2º.
2. Bekenntnisschriften 1181-1183; nesse lugar não se registram os trechos em que a fé é apresentada como o princípio da justificação.
3. ibid. 1192; nesse lugar não se registram os trechos em que o amor está diretamente relacionado com a fé ou a justificação.
4. ibid. 1186.
5. p. 52.
6. Constituição da IECLB . art. 2º.
7. p. 13.
8. p. 41.
9. "Como membros da IECLB, que segundo sua Constituição visa a ser Igreja de Jesus Cristo no Brasil, sentimos dolorosamente uma série de deficiências e omissões, entre elas:
falta de definições,
fraca vivência comunitária,
insegurança quanto ao que cremos e confessamos,
precária projeção dentro da sociedade brasileira,
mentalidades não condizentes com o Evangelho.
Reconhecemos a necessidade de promover um processo de ação que envolva a todos no comum esforço para ser alcançada a maturidade do cristão:
sua libertação integral em Cristo,
sua vivência do Evangelho em comunhão,
sua conseqüente ação responsável no mundo.
Confiamos no Espírito Santo, promotor de todo avivamento na Igreja."
10. p. 43.
11. p. 460.
12. Teologia do Cativoiro 150.
13. Citado por Matias Martinho Lenz em Schneider-Lenz-Petry 204.
14. Citado por Ribeiro 98.
15. Imagens de Cristo 12-14.
16. v. a bibliografia.
17. v. o artigo "Auto-Afirmação..." (cf. a bibliografia).
18. v. o artigo "Meditação..." e o estudo "A Identidade..." (cf. a bibliografia).
19. v. o documento "A IECLB.." (cf. a bibliografia).
20. Boff, Teologia do Cativoiro 150 s, 167 e 162, Imagens de Cristo 13 s.

21. v. o livro de Bruneau (cf. a bibliografia).
22. Brandt, Jesus Cristo Libertador 52.
23. v. a bibliografia.
24. v. todo o livro de Willems e no livro de Roche principalmente os capítulos VIII, "A Nova Sociedade" (vol. 2, 557-632), X, "Rumo a uma Cidade Original" (vol. 2, 703-768); e a "Conclusão" (vol. 2, 769-782).
25. Bastide caracteriza "a estrutura social da época colonial e do começo do Império" como "dualista" (1, 223). Mas cf. também as observações críticas de Freitas a esse respeito (v. bibliografia).
26. De Boni, Olívio Manfroí. Sobre o problema do latifúndio no Rio Grande do Sul cf. também o artigo de César, O Latifúndio (v. bibliografia).
27. Bastide 1, 116 com anot. 18.
28. Vianna 2, 177 s.
29. De Boni, Notas, artigo de 4/6/1977, 14; v. também em Dreher o capítulo sobre a assimilação e marginalização dos imigrantes alemães (33-48).
30. Fortes-Wagner 32-44 e Costa e Silva 51-53.
31. Conforme César (História 280) "a população rio-grandense... fora calculada em mais de 106 000 habitantes" por volta de 1823.
32. Citado por De Boni, Notas, artigo de 4/6/1977, 13.
33. Ribeiro 103, referindo-se especificamente aos missionários norte-americanos Kidder, metodista, e Fletcher, presbiteriano.
34. O primeiro pastor da nossa comunidade em Petrópolis, Dr. Lippold, teve "contatos amigáveis" até com D. Pedro II (Ribeiro 91, Schröder 324).
35. César fala de 4 (História 279), Ferreira Filho de 6 (75 s).
36. Ferreira Filho 84.
37. De Boni, Notas, artigo de 4/6/1977, 13.
38. Ribeiro 106.
39. O embaixador suíço von Tschudi por volta de 1860, citado por Ribeiro 102 anot. 49.
40. Ribeiro 15. – "Temia-se no adventício acatólico o inimigo político" (Gilberto Freyre, citado por Montenegro 21). – Um exemplo mais recente: Camargo, enumerando os chefes da resistência contra os holandeses, diz que "esses ilustres nomes, além de combaterem o inimigo da pátria, combatiam o inimigo da fé, os hereges protestantes" (220).
41. De Boni, Catolicismo Popular I. Na época colonial Prado Júnior constata a "onipresença de um conjunto de crenças e práticas que o indivíduo já encontra dominantes ao nascer, e que o acompanharão até o fim, mantendo-o dentro do raio de uma ação constante e poderosa" (327).

42. O deputado Sérgio Cardoso de Almeida, da Arena de São Paulo, segundo o Jornal da Tarde de 30/5/1977, reproduzido no Jornal Evangélico 91 (1977), nº 12, 2ª quinzena de junho, 2.
43. "A religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo" (Ribeiro 32). Não me parece corresponder bem ao texto da Constituição reproduzir o conteúdo do artigo dizendo: "As religiões não católicas eram proibidas, permitindo-se-lhes o culto..." (Wetzel 44).
44. Tratado com a Inglaterra (Ribeiro 17).
45. Davatz, citado por Ribeiro 101.
46. Ribeiro 92, 117 e 119.
47. Ribeiro 120 com anot. 76.
48. "O catolicismo passou a ser uma religião obrigatória na sociedade, que apenas 'tolerava', quando não perseguia, os não-católicos" (Wetzel 44).
49. Ribeiro 92 e 120 anot. 76.
50. Paulo Souza, Ministro das Obras Públicas, Agricultura e Comércio, em 1865, citado por Ribeiro 104 anot. 52.
51. Um exemplo em Ribeiro 117 s.
52. Ribeiro 119.
53. Dreher 62, Kadletz, Hees 53, Ribeiro 86 s.
54. Ribeiro 111. Para o que segue cf. Ribeiro 111-116 e Schröder 45-49.
55. Davatz, citado por Ribeiro 100 s. Parece que Schröder (46) também se refere a este caso.
56. Ribeiro 83, 100 e 112.
57. Ribeiro 83 e 112.
58. Ribeiro 100.
59. Davatz, citado por Ribeiro *ibid.*
60. Ribeiro 84.
61. Citado por Ribeiro 113 anot. 63.
62. Schröder 46.
63. cf. o artigo de Fouquet (v. bibliografia).
64. Ribeiro cita Rodrigo Octávio (112) e palavras do Ministro de Justiça de 1858 (112 anot. 62, conforme Willems).
65. Relatório do Ministro Joaquim Marcelino de Brito, de 1844 (citado por Ribeiro 112 anot. 62, conforme Willems).
66. Ribeiro 113 anot. 63.
67. Ribeiro 114.
68. Para o que segue cf. Ribeiro 108-111.
69. Pelo respectivo escrivão do Juízo de Paz.
70. Para o que segue cf. Ribeiro 122 s.

71. Oberacker 8 s, v. também Schröder 31, Becker Passim.
72. Citado por Becker 301 s.
73. Becker 302.
74. Oberacker 10.
75. Art. 95 com inciso 3: "Todos os que podem ser eleitores são hábeis para serem nomeados deputados. Excetuam-se... os que não professarem a religião do estado."
76. Assim Ribeiro (122) interpreta o texto da Constituição. Mas em 1865 Paulo Souza, Ministro das Obras Públicas, Agricultura e Comércio afirmou que "os representantes da Nação" deveriam ser católicos, o que incluiria os senadores (citado por Ribeiro 104 anot. 52, conforme Kidder e Fletcher).
77. Ribeiro 122 s, cf. Constituição Art. 103 (Imperador), 127 (regente e regência), 141 (conselheiros de Estado).
78. Constituição Art. 92 com inciso 4: "São excluídos de votar nas assembléias paroquiais... os religiosos, e quaisquer que vivam em comunidade claustral" (citado também por Ribeiro 38).
79. Rocha Pombo, citado por Ribeiro 122 s.
80. Um exemplo foi Carlos von Koseritz (v. no livro de Oberacker especialmente as páginas 15-18).
81. Ribeiro 107.
82. Um projeto de lei daquele ano estabeleceu que "nenhuma crença religiosa... serviria de obstáculo ao exercício de qualquer função política ou civil no império" (citado por Ribeiro 115 anot. 69, conforme Rocha Pombo).
83. Ribeiro 123.
84. João Pedro Cristiano Haesbaert (1807 - 1890), desde 1845 em Hamburgo Velho.
85. cf. também Fischer 105 s.
86. Fischer 107-109; 113 s.
87. "... não havia aqui a diversificação social e econômica, responsável pela composição de classes da Europa, com a consequente abertura política..." (Montenegro 46).
88. Montenegro 59.
89. ibid. 67.
90. Em sua tese Dreher analisa detalhadamente esta problemática (v. bibliografia).
91. cf. o artigo de Van der Grijp (v. bibliografia).
92. cf. o livro de Bruneau (v. bibliografia).
93. José Míguez Bonino conforme Held 123.
94. Ribeiro 116.
95. cf. toda a 1ª parte do livro de Bruneau (v. bibliografia).
96. Veja 68.
97. I Concílio Eclesiástico da Federação Sinodal, realizado em 1950 em São Leopoldo (citado por Schlieper 53).

BIBLIOGRAFIA

1. **Almeida, Fernando H. Mendes de (ed.):** Constituições do Brasil. Legislação Brasileira, Biblioteca da Livraria Acadêmica. 2ª ed. São Paulo, Saraiva, 1958.
2. **Altmann, Walter:** Identidade na comunhão de jornada. Reflexões sobre a identidade da IECLB. Em: Estudos Teológicos N.S. 14 (1974), nº 2, 3-17.
3. **Barros, Neimar de:** Deus Negro (poesias e pensamentos). 34ª ed. s. 1. 1973.
4. **Bastide, Roger:** As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. Trad. por Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbühl. 2 vols. Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, Sociologia. São Paulo, Pioneira/Universidade de São Paulo, 1971.
5. **Becker, Klaus:** Algumas Lideranças Alemãs nos Primeiros 20 Anos da Colonização (1824 - 1844). Em: Museu Histórico "Visconde de São Leopoldo" - Instituto Histórico de São Leopoldo, (Anais do) 2º Simpósio de História da Imigração e Colonização Alemã no Rio Grande do Sul, São Leopoldo, 17 a 19 de setembro de 1976. s. 1. São Leopoldo, s. d.
6. **Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,** hgg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930. 2ª ed. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.
7. **Boff, Leonardo:** As Imagens de Cristo Presentes no Cristianismo Liberal no Brasil. Em: Quem é Jesus Cristo no Brasil? Coleção "Teologia no Brasil" 1, São Paulo, ASTE, 1974, 11-38.
8. **Boff, Leonardo:** Teologia do Cativo e da Libertação. Lisboa, Multinova, s. d.
9. **Brandt, Hermann:** Jesus Cristo Libertador. Quanto à compreensão da "cristologia crítica" em Leonardo Boff. Em: Estudos Teológicos N.S. 14(1974), nº 2, 36-55.
10. **Brandt, Hermann:** Auto-Afirmação ou Inconformidade? Reflexões sobre a identidade na IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil). Em: Tendências da Teologia no Brasil. Coleção "Teologia no Brasil" 4. São Paulo, ASTE, 1977, 33-54.
11. **Bruneau, Thomás C.:** Catolicismo Brasileiro em Época de Transição. Temas Brasileiros 3. São Paulo, Loyola, 1974.

12. **Camargo, Paulo Florêncio da Silveira:** (Capítulos III do Primeiro Período, IV do Segundo Período e III do Quarto Período, sobre a História da Igreja no Brasil) em: Karl Bihlmeyer - Hermann Tüchle, História da Igreja, 3º vol.: Idade Moderna, São Paulo, Paulinas, 1965, 159-245; 369-417; 673-778.
13. **César, Guilhermino:** História do Rio Grande do Sul, Período Colonial. Coleção Província. Porto Alegre, Globo, 1970.
14. **César, Guilhermino:** O Latifúndio e o Patriciado Gaúcho. Em: Correio do Povo, Caderno de Sábado de 17/9/1977, 11.
15. **Comissão Teológica Central da IECLB:** A IECLB - Igreja Missionária no Brasil. Documento elaborado para o IX Concílio Eclesiástico, realizado em Cachoeira do Sul RS em 1974 (mimeografado).
16. **Constituição da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil.** Porto Alegre, Metrópole, s. d.
17. **Costa e Silva, Riograndino:** Notas à Margem da História do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Globo, 1968.
18. **De Boni, Luis A.:** O Catolicismo Popular - I. Catolicismo no Brasil após 10 anos de renovação - VIII. Em: Correio do Povo, Caderno de Sábado de 1º/5/1976, 12.
19. **De Boni, Luis A.:** Olívio Manfroi: a Colonização Italiana no Rio Grande do Sul. Em: Correio do Povo, Caderno de Sábado de 3/7/1976, 12 (recensão de Olívio Manfroi: A Colonização Italiana no Rio Grande do Sul, Implicações Econômicas, Políticas e Culturais, Porto Alegre, Grafosul/Instituto Estadual do Livro/Departamento de Atividades Culturais-Secretaria de Educação e Cultura, 1976).
20. **De Boni, Luis A.:** Notas à Margem de um Relatório. Em: Correio do Povo, Cadernos de Sábado de 28/5/1977, 12 e de 4/6/1977, 13 s (recensão de Bernardino d'Aprémont e Bruno de Gillonay: Comunidades Indígenas, Brasileiras, Polonesas e Italianas no Rio Grande do Sul (1896 - 1915), Coleção "Centenário da Imigração Italiana", Porto Alegre, Universidade de Caxias do Sul, Escola Superior de Teologia, 1976).
21. **Dreher, Martin Norberto:** Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien. Tese de Doutorado em Teologia Evangélica, München, 1975.
22. **Ferreira Filho, Arthur:** História Geral do Rio Grande do Sul, 1503 - 1974. 4ª ed. Porto Alegre, Globo, 1974.
23. **Fischer, Joachim:** Geschichte der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien. Em: Joachim Fischer - Christoph Jahn (ed.), Es begann am Rio dos Sinos, Geschichte und Gegenwart der Ev. Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasi-

- lien, 2ª ed., Erlangen, Verlag der Ev. - lutherischen Mission, 1970, 83-204.
24. **Fortes, Amyr Borges - Wagner, João Baptista Santiago:** História Administrativa, Jurídica e Eclesiástica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1963.
 25. **Fouquet, Karl:** Der von der Heydt'sche Erlass vom Jahre 1859. Em: Staden-Jahrbuch, Beiträge zur Brasilkunde und zum brasilianisch-deutschen Kulturaustausch 14 (1966), São Paulo, Instituto Hans Staden, 71-81.
 26. **Freitas, Décio:** Escravos: Uma Classe Social? Em: Correio do Povo, Caderno de Sábado de 17/9/1977, 11.
 27. **Grijp, Klaus van der:** Protestantismo brasileiro à procura de identidade. Em: Estudos Teológicos N.S. 14 (1974), nº1, 14-26.
 28. **Hees, Ulrich:** Pfarramt und Pfarrer in Rio Grande do Sul. Em: 75 Jahre Riograndenser Synode, 1886 - 1961. São Leopoldo, Sinodal, s.d. 1961.
 29. **Held, Heinz Joachim:** Der lutherische Beitrag zum Sendungsauftrag der Kirche Christi in Lateinamerika. Em: Die evangelische Diaspora, Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werkes 44 (1974), Kassel, Gustav-Adolf-Werk, 107-131.
 30. **Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil: Nossa Fé - Nossa Vida.** Um guia de vida comunitária em fé e ação. São Leopoldo, Sinodal, 1972.
 31. **Kadletz, Theodor:** Die Besoldung P. Sauerbronns durch die Provinzialregierung von Rio de Janeiro in der Zeit von 1824 - 1864. EKM: Deutsche Evangelische Blätter für Brasilien 8 (1926), 71-77.
 32. **Luther, Martin:** Da Liberdade Cristã, trad. por Leônidas Boutin e Heinz Soboll. São Leopoldo, Sinodal, 1959.
 33. **Luther, Martin:** Catecismo Menor. 8ª ed. São Leopoldo, Sinodal, 1976.
 34. **Os Missionários.** Em: Veja nº 466, de 10/8/1977, 68-80.
 35. **Montenegro, João Alfredo de Sousa:** Evolução do Catolicismo no Brasil. Petrópolis, Vozes, 1972.
 36. **Oberacker, Carlos (Henrique):** Carlos von Koseritz. s. I. São Paulo, Anhambi, 1961.
 37. **Prado Júnior, Caio:** Formação do Brasil Contemporâneo. Colônia. 8ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1965.
 38. **Ribeiro, Boanerges:** Protestantismo no Brasil Monárquico (1822 - 1888). Aspectos Culturais da Aceitação do Protestantismo no Brasil. Biblioteca Pioneira de Estudos Brasileiros. São Paulo, Pioneira, 1973.

39. **Roche, Jean:** A Colonização Alemã e o Rio Grande do Sul. Trad. por Emery Ruas. 2 vols. Porto Alegre, Globo, 1969.
40. **Rosa, João Guimarães:** Grande Sertão: Veredas. 5ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1967.
41. **Schlieper, Ernesto Th.:** A Igreja Evangélica de Confissão Luterana dentro do Protestantismo no Brasil. Em: Ernesto Th. Schlieper, Testemunho evangélico na América Latina, Palestras e Prédicas, ed. por Joachim Fischer, São Leopoldo, Sinodal, 1974, 41-57.
42. **Schneider, José Odelso - Lenz, Matias Martinho - Petry, Almiro:** Realidade Brasileira. Estudo de Problemas Brasileiros. 3ª ed. Porto Alegre, Sulina, 1976.
43. **Schröder, Ferdinand:** Brasilien und Wittenberg. Ursprung und Gestaltung deutschen evangelischen Kirchentums in Brasilien. Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1936.
44. **Vianna, Hélio:** História do Brasil. 2 vols. 7ª ed. São Paulo, Melhoramentos, 1970.
45. **Weingärtner, Lindolfo:** Meditação sobre o caminho de nossa Igreja. Em: Estudos Teológicos N.S. 11 (1971), Número Especial, 4-14 e nº 2, 1-10.
46. **Weingärtner, Lindolfo (e Comissão Teológica da Região Eclesiástica II da IECLB):** A Identidade Luterana. Em: Jornal Evangélico 89 (1975), nº 16 (2ª quinzena de agosto), 6 e 5.
47. **Willems, Emílio:** Assimilação e Populações Marginais no Brasil. Estudo sociológico dos imigrantes germânicos e seus descendentes. Brasiliana, Biblioteca Pedagógica Brasileira, Série 5ª, vol. 186. São Paulo-Rio de Janeiro-Recife-Porto Alegre, Nacional, 1940.
48. **Wetzel, Herbert:** O Condicionamento Histórico Étnico-Cultural da Igreja no Brasil. Em: Missão da Igreja no Brasil. V Semana de Reflexão Teológica. Coleção "Teologia" - Pesquisa e Reflexão. São Paulo, Loyola, 1973, 27-47.