

Apontamentos sobre o surgimento do Movimento Carismático (Movimentos de Renovação Espiritual) na IECLB*

Valdir Pedde**

Resumo: Neste texto não pretendo apresentar uma exaustiva recuperação histórica do Movimento de Renovação Espiritual da IECLB, mas contextualizá-lo a partir da história de vida dos pastores que fundaram este movimento dentro dos muros da Igreja luterana. Nas considerações finais, coloco quais creio serem os desafios mais imediatos que movimentos como o aqui analisado trazem às Igrejas históricas.

Resumen: En este texto no pretendo presentar una exhaustiva recuperación histórica del Movimiento de Renovación Espiritual de la IECLB y sí contextualizarlo, a partir de la historia de vida de los pastores que fundaron este movimiento dentro de los muros de la Iglesia luterana. En las consideraciones finales, presento aquellos que, pienso, son los desafíos que con más inmediatez, movimientos como el aquí analizado, traen para las Iglesias Históricas.

Abstract: In this text I do not intend to present an exhaustive historical recovery of the Spiritual Renewal Movement in the IECLB. Instead I wish to put it in the context of the life stories of the pastors that founded the movement within the walls of the Lutheran church. In the final considerations I present the more immediate challenges that movements such as the one analyzed here bring to the historical churches.

* Esse artigo resulta da adaptação de um capítulo de minha dissertação de mestrado.

** Pastor e doutorando em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

A ênfase deste texto está em contextualizar o surgimento dos carismáticos no seio da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Para tanto, inicio por aspectos históricos gerais do surgimento desta denominação religiosa, sua constituição e alguns elementos da dinâmica institucional (partes 1 a 3). Dedico outro segmento ao desenvolvimento e à composição do movimento carismático a partir da história de vida de pastores (partes 4 e 5). No último item, procuro mapear como tem se dado até o ano 2000 a relação entre o Movimento e a Instituição (parte 6). Por fim, procuro trazer algumas questões que creio serem as mais desafiantes para a IECLB enquanto Igreja histórica.

1 - O pós-guerra e a consolidação da IECLB

Após a II Guerra Mundial, ocorre um processo de aceleração da “nacionalização” das Igrejas de imigração (Soneira, 1996). Era a segunda vez na história que os governos nacionais perseguiram principalmente as Igrejas de origem alemã, assim como as comunidades italianas. “O pós-guerra marcou o início do divórcio entre fé e germanismo” (Freston, 1998, p. 64).

Nesse período, a então Federação Sinodal integrou-se cada vez mais na sociedade brasileira, refletindo criticamente, também, sobre as políticas desenvolvidas pelo governo. Em 1962, foi trocado o nome de Federação Sinodal por IECLB. Em 1968, ela se reorganizou com uma administração central sediada em Porto Alegre (Dreher, 1984).

A formação de um quadro institucional de pastores oriundos do país fez surgir, pouco a pouco, uma preocupação com a situação sociopolítica brasileira. Mas, certamente, a visibilidade pública desta preocupação ocorreu apenas a partir da não-realização da 5ª Assembléia Geral da Federação Luterana Mundial, em 1970, prevista para acontecer no Brasil. A mudança para outro país se deu em função de uma retaliação ao regime ditatorial e da postura omissa da IECLB em relação aos direitos humanos. Desse episódio resultou o Manifesto de Curitiba, o qual foi entregue ao presidente Emilio Garrastazu Médici. Entretanto, esse manifesto não era fruto de uma postura homogênea na Igreja. “O Manifesto foi resultado da atuação de um grupo de pressão crítica. Sem dúvida, os brios ofendidos ajudaram a maioria da liderança a concordar com tal documento” (Freston, 1998, p. 65).

Assim, a IECLB foi a única Igreja protestante a contestar oficialmente a repressão. Para prosseguir neste projeto de contestação, já em 1970, a liderança da Igreja via como fundamental aliar-se à Igreja Católica, a fim de adquirir maior representatividade e obter mais respaldo. Isto não deixou de trazer conflitos internos, sempre administrados, evitando rompimentos ou cis-

mas. O modelo deste protestantismo é bastante diverso do encontrado nos primórdios do Império brasileiro. Para Freston, a IECLB é “o único grande grupo protestante no Brasil que é Igreja no sentido sociológico”¹, com posturas e conflitos “próprios de uma Igreja” (ibid., p. 62-63).

2 - A IECLB e seus Movimentos

Esse amplo contexto levou a que muitos teólogos luteranos se aliassem ao paradigma da Teologia da Libertação. Para Freston (1998), não há nenhuma estranheza no fato de que justamente na IECLB também surjam Comunidades Eclesiais de Base. Mas tudo isso não se deu sem conflitos. Por um lado, procurou-se, com este novo paradigma, um alcance sobre a população luterana pobre; por outro, temeu-se que esta orientação pastoral redundasse em uma maior evasão do quadro de membros. A IECLB perdeu membros com a mesma rapidez da Igreja Católica.

Novamente, houve, *grosso modo*, uma polarização da Igreja. Por um lado, o paradigma da Teologia da Libertação tornou-se majoritário dentro do ensino teológico. Por outro, surgiu, neste contexto, um movimento interno chamado *Encontrão*. Este procurou resgatar a piedade individual. Sua proposta de missão é conversionista.

3 - O Movimento Encontrão

O Encontrão teve seu início na década de 60, por influência de um missionário luterano vindo dos Estados Unidos da América, chamado John Aamot. “Sua ênfase na conversão e avivamento espiritual, embora minoritária na IECLB, encontrava eco na tradição pietista alemã” (Freston, 1998, p. 70). É preciso lembrar, entretanto, que esta foi uma década de grande expansão pentecostal. É verdade que ela ocorria mais nas regiões não-sulistas do país, onde se encontram a maioria dos membros da IECLB. De qualquer forma, não devemos esquecer este contexto maior, o qual também favorecia o surgimento deste tipo de espiritualidade.

Esse missionário luterano norte-americano, depois de passar um período no norte do Paraná, tornou-se o pároco da Comunidade Evangélica de Novo Hamburgo, Rio Grande do Sul. “Sua proposta de *evangelizar, disciplinar e treinar* fez com que o seu trabalho transcendesse os limites da membresia tradicional e formal da comunidade luterana e, assim, também da germanidade” (Weingärtner, 1998, p. 5). Para Weingärtner, professor de um dos

1 O autor segue a tipologia colocada por Weber e aprofundada por Troeltsch.

centros de formação da IECLB, o Movimento Encontrão passou por duas crises. A primeira aconteceu na década de 80, com o auge da Teologia da Libertação e com a segunda geração de pastores deste Movimento, os quais requeriam, dentro da visão conversionista, uma maior preocupação com questões sociais. Desta tensão interna do Movimento surgiram vários projetos sociais. Uma segunda crise é datada do início da década de 90, no confronto com a “questão carismática”. “Na medida em que saímos dos redutos tradicionais, defrontamo-nos com as Igrejas pentecostais. Sua ousadia questiona os luteranos” (Weingärtner, 1998, p. 6).

Contraopondo estes dois movimentos dentro da IECLB, Freston coloca que a Teologia da Libertação Luterana

(...) encarna um modelo pastoral tipo *Igreja* e perpetua o contexto étnico (já que não é conversionista). O Encontrão representa um modelo pastoral tipo *denominação* e um progressivo rompimento com as fronteiras étnicas. São propostas alternativas de naturalização da IECLB. A Teologia da Libertação Luterana implicaria (na prática) uma “Igreja minoritária” (D’Epinay) teuto-brasileira, agindo pastoralmente no papel de substituta da “Igreja majoritária” entre a massa protestante, de origem alemã, e politicamente no papel de parceira menor da Igreja Católica, na transformação da sociedade brasileira. Ao evangelicalismo luterano do Encontrão implicaria uma gradual transformação da IECLB em “denominação meta-étnica” (D’Epinay), mesmo mantendo traços de *Igreja*, agindo pastoralmente em efetiva concorrência com a Igreja Católica e politicamente independente dela (embora não necessariamente em oposição a ela). Esses modelos diferentes implicam posturas diversas diante do mercado religioso. À Teologia da Libertação implica numa ação defensiva contra as “seitas”, buscando maximizar a reserva cativa que a IECLB ainda possui. Ao Encontrão significa aceitar os termos do jogo das “seitas” e tentar oferecer um “produto” melhor, inclusive para fora da comunidade alemã. À sua maneira, ambos oferecem uma proposta para inverter o declínio numérico. (Freston, 1998, p. 71).

Freston assinala que, apesar de toda a pressão do mercado religioso, a lealdade aos critérios de etnia, família, tradição e localidade ainda protege a IECLB. Apesar disto, o declínio numérico em seu quadro de membros “acabar-se-á obrigando-a a lançar-se no mercado” (Freston, 1998, p. 72). Talvez,

2 A estatística interna da IECLB tem como dado que, no ano de 1997, havia 703.113 membros em suas fileiras. O ano base de 1998 alcançou um total de 703.843 membros. Quer dizer, em um ano houve um incremento de 730 pessoas em todo o Brasil, crescimento de 0,1%. É claro, trata-se de uma estatística que trabalha com a boa vontade das comunidades em informar corretamente os dados. Sabe-se que muitas sequer informam. Mas, de qualquer forma, os números apontam para uma estagnação com jeito de retrocesso. Isto se confirma, por exemplo, pelo fato de a mesma estatística apontar que houve um crescimento de 10% no número de cultos feitos nestes períodos. Mas também informa que os batismos diminuíram 3,73% (Boletim Informativo da IECLB, nº 169, de 29/11/1999, p. 12).

sem notar, esta realidade já fazia parte da IECLB² com o surgimento do movimento carismático³.

4 - O Movimento Carismático Luterano

O movimento carismático na IECLB surgiu de forma “espontânea”. Isto é, alguns pastores começaram a fazer experiências carismáticas a partir de crises pessoais diante de seus modelos pastorais. Os pastores carismáticos luteranos, apesar de suas propensões fundamentalistas, não foram sectários nos moldes do pentecostalismo. Eles reiteraram seu desejo de permanecer no seio da instituição de onde provêm. Trata-se de uma característica do movimento que confirma a análise de Freston (1998).

Através de dados comuns das biografias dos pastores que aderiram ao carismatismo, foram buscados traços recorrentes, que auxiliaram, primeiramente, a mapear o processo de “carismatização” da IECLB. Em segundo, ajudaram a perceber que a crise atual da instituição Igreja em estudo afeta diretamente os seus obreiros. Eles não conseguiram mais descobrir o seu papel. Sucumbiram ao mercado religioso. Ressentiram-se da suposta falta de respostas para as pessoas, uma vez que o pluralismo religioso parece atender as demandas que eles não consegue. Assim, também os referidos pastores viam suas paróquias esvaziarem-se ou, no mínimo, terem apenas um rol de membros nominais, mas não participantes. Dentro deste quadro, trago um pouco da história de vida destes líderes carismáticos luteranos.

4.1 - Da conversão à crise vocacional

Quando iniciei a pesquisa com os pastores, em 1999, os entrevistados provinham de uma mesma linha teológica. Dentro da IECLB, eles estão identificados como participantes do Movimento Encontro.

Todos os pastores incluídos no presente estudo, portanto, passaram pela experiência da conversão. Nem todos são provenientes de famílias luteranas. A maioria é fruto de casamentos religiosamente mistos. As experiências conversionistas, em todos os casos, se deram na adolescência ou juventude, quando da participação em grupos de jovens da Igreja. Depois desta vivência, colocaram-se “à disposição de Deus para servi-lo no ministério pastoral”, expressão recorrentemente usada por estes pastores.

3 “O povo quer uma relação mais íntima com Deus”, diz o pastor carismático Mario Silveira, de Cachoeirinha, numa entrevista ao jornal *Rio dos Sinos* (editado em março de 1999). “As Igrejas pentecostais já levaram muitos fiéis luteranos. É hora de suprir esta lacuna de pessoas que querem ser saciadas na fé” (*Rio dos Sinos*, março de 1999, p. 6).

Estes convertidos foram para a Faculdade de Teologia da IECLB. Lá encontraram um ambiente dominado pela racionalidade teológica europeia e pela leitura “latino-americana da Bíblia”. Muitos professores são internacionalmente reconhecidos como expoentes da Teologia da Libertação integrados nas fileiras protestantes. Muitos destes jovens, senão todos, tiveram aí uma séria crise de fé. Afinal, aquilo que era profundamente existencial, a fé, tornava-se objeto de análise e de estudo, por assim dizer, “científico”. O método de estudo de teologia adotado era o histórico-crítico.

Saíram da Faculdade confusos existencial e teologicamente, uns mais e outros menos, além da natural insegurança dos principiantes na atividade profissional do pastorado. Em todos os casos, geralmente a primeira experiência comunitária foi frustrante. Para alguns destes pastores, inclusive a segunda o foi. Instalou-se assim a crise vocacional, ministerial, portanto, pessoal. Alguns dos depoimentos o atestam, como se lê nos relatos seguintes. O pastor Lúcio⁴ se expressa assim:

“Quando eu me formei, foi em 85, eu fui enviado para uma comunidade. E lá, logo, logo no princípio, eu já enfrentei a crise de pastorado. Senti assim, muito vazio, muita... a coisa não ia para a frente. Alguma coisa estava..., senti que estava errada. Muito esforço, muito trabalho, pouco retorno.”

Já o pastor Haroldo descreveu sua história desta forma:

“Terminei a Faculdade de Teologia e fui para comunidade. Lá, foi um tempo assim, bom: comunidade pequena, do interior, tudo novo para mim. Roça, nunca vivi na roça. Tive que aprender o que é pé de café, o que é plantio de feijão, milho. Era a conversa daquele povo. Tive que me adaptar ao rural. Uma experiência boa neste sentido: me doar um pouco. Também foi uma experiência boa, de edificação deles, mas, pessoalmente, foi um tempo muito frustrante para mim como pastor. Eu me senti muito frustrado, porque achei que não realizei nada naqueles quase quatro anos. Achei o meu pastorado muito medíocre naquele tempo. Eu não orava. Eu orava muito pouco. Orava o extremamente necessário, antes de dormir, quando levantava, antes de pregar e coisas desse tipo.”

Eles enfrentaram crises vocacionais, ministeriais. Ressentiam-se de não conseguirem dar uma resposta convincente frente às demandas religiosas que se colocavam, ou não encontravam em suas práticas algo que lhes fosse significativo.

Esse vazio ministerial deve ser colocado dentro de um quadro geral. Há,

⁴ Os nomes foram alterados, sendo somente mantidos os nomes verdadeiros quando se trata de falas obtidas através de meios de comunicação públicos, como jornais e boletins.

como muitos pesquisadores e religiosos atestam, uma crise no modelo tradicional-litúrgico das Igrejas históricas. Além disso, existe uma constante comparação quantitativa entre os cultos destes pastores e os de Igrejas neopentecostais. Este parece ser um fator adicional a influenciar o agravamento destas crises, pois a realidade neopentecostal acaba por exercer um grande fascínio ao apresentar facilidades sem precedentes para aumentar o número de adeptos (Gomes, 1994, p. 227). Eles estavam à procura de uma prática religiosa eficaz.

Por outro lado, existe uma forte concorrência religiosa, destacada pelo pastor Lúcio da seguinte forma:

“A gente tem visto, no decorrer dos anos, as pessoas se afastarem da Igreja em busca de uma Igreja mais viva; de um lugar onde possam celebrar fé de maneira mais solta, mais aberta, mais livre. Tanto é que, na minha cidade, por exemplo, tu podes ir em todas as Igrejas pentecostais que tem lá, você vê ex-luterano lá dentro. Você pergunta:

– Por que você está aqui?

– Ah, porque a nossa Igreja é morta, porque a nossa Igreja é tradicional.

Então eu acho que, ou a gente permite que haja uma mudança, ou então eu não sei qual é o futuro da IECLB no Brasil.”

Vale a pena, ainda, registrar um curto, mas lapidar relato da crise destes pastores. Contou-me o pastor Eurico:

“Eu comecei o trabalho animado, mas chegou um ponto, no ano de 83, 84, onde a frustração chegou ao auge e onde eu senti que precisava redimensionar o meu trabalho e também a própria vida. Muitas frustrações na vida pessoal, muita briga na Igreja, muita confusão onde eu saí atrás de tudo aquilo que eu achava que podia me ajudar.”

4.2 - Da crise ao contato com pentecostais

Os depoimentos acima apresentados demonstram a frustração com a vocação e já apontam o caminho que os pastores procuraram percorrer. Sai-riam em busca de tudo aquilo que os pudesse ajudar. O mercado religioso se impunha. Eles procuravam soluções. As demandas religiosas do povo, isto é, a busca por soluções para seus problemas, não encontradas nas comunidades destes pastores, aprofundavam o sentimento de impotência. Olhando ao seu redor, viam as Igrejas pentecostais crescendo; e as históricas, as suas, diminuindo ou estagnadas.

Todos eles, cada um a seu modo, colocaram-se a caminho, para conversar com pastores pentecostais ou comprar um grande volume de literatura pentecostal. Um obreiro até expediu correspondência a pastores de outras Igrejas históricas que adotaram a prática carismática:

“Eu lembro que eu escrevi uma carta para um pessoal carismático da IELB que haviam saído. Mas, até então, eu nem sabia o que era ser carismático, o que era ser pentecostal. Eu escrevi uma carta assim, mais em forma de desabafo.” (Lúcio, pastor).

A aproximação com o mundo pentecostal normalmente foi feita com reserva por parte dos pastores da IECLB. Como fazem questão de frisar, entre o período de aproximação e o batismo do Espírito Santo passou um bom tempo; geralmente não inferior a um ano. Este período de procura por “algo mais” foi precedido de muita oração. Há toda uma intensificação da vida espiritual. Inteirados da doutrina pentecostal sobre o Espírito Santo, os pastores buscavam a “plenitude do Espírito”:

“Comecei a participar também do conselho de pastores evangélicos e, lá, o grupo é carismático, o grupo é pentecostal. Eu pensei assim: – Bom, ou eu me jogo de cabeça, sem restrição, ou eu vou ser um simples pastor luterano aqui no meio, visto até com certo preconceito como luterano, mas eu fiquei naquela assim. Um dia, veio um missionário. Ele é brasileiro. Ele é brasileiro, mas ele é radicado nos EUA, Rique Bom Fim. O nome dele é Ricardo Bom Fim. O cara pregou e tudo. Eu vi seriedade na coisa e, quando ele acabou a pregação, ele disse: – Olha, eu quero dar oportunidade, agora, para quem está num vazio ministerial e sente que precisa de uma força, que está buscando a plenitude do Espírito Santo. Eu pensei: É para mim, e fui lá.” (Lúcio, pastor).

Após um tempo de idas e vindas, de contatos com pentecostais e bloqueios quebrados, todos eles receberam o dom de línguas, o qual, em seu entender, atesta a sua “plenitude”. O recebimento do Espírito Santo sempre foi precedido por imposição de mãos em círculos de oração ou em cultos de Igrejas pentecostais de segunda onda (Freston, 1994).

4.3 - Da euforia à tensão

A experiência do batismo no Espírito Santo foi descrita como algo gratificante, alegre, prazeroso, que trouxe serenidade a todos os entrevistados. As emoções que os acompanhavam foram colocadas em relevo. Para estes pastores, constituiu uma experiência positiva em todos os sentidos. Começaram, então, a ocorrer as mudanças na vida pessoal e ministerial.

A partir dessa experiência, os cultos sofreram modificações. As ênfases do trabalho sacerdotal mudaram. Instalaram-se, invariavelmente, tensões entre os membros ditos tradicionais e os que abraçaram a *nova* proposta. Os pastores iniciaram as práticas conhecidas no neopentecostalismo: curas, exorcismo, visões/revelação, discernimento de espíritos. Alguns romperam completamente com as tradições litúrgicas; outros, não. No entanto, todos se

sentiam pressionados: por um lado, por aqueles que não viam sentido em tais mudanças; por outro, pelos que não encontravam significado em nada que fosse tradicional. Houve um período de negociação em torno destas questões.

“Eu tava que tava. Voltei para a comunidade e ninguém me segura. Foi de muita tensão ali, porque eu queria. Aquilo era bom demais para mim e eu, naqueles tempos, nem queria mais orar em português. Eu só queria orar em línguas. No culto, eu não orava em línguas, mas eu queria. Eu só queria isso, era bom demais. Eu já queria impor a mão em todo o mundo. Queria explicar para todo o mundo. Eu comprei inimizades, comprei dificuldades, comprei problemas. Comecei a achar que era uma Igreja fria, de gente velha, que não queria um avivamento, um monte de coisas. Típico. Aí eu quis sair da Igreja também, quis ir embora. Nesse tempo, veio um pastor amigo meu, luterano, lá em casa. Eu disse para ele que eu ia embora, porque isso, porque aquilo, porque pa, pa, pa e pa. Enchi, desabafei com ele. Este pastor me sentou na cadeira e passou ‘a hora’. E eu, num tempo atrás, eu tinha perguntado se ele queria ser meu pastor. Ele topava ser o meu pastor. Mas isto foi antes de tudo isso acontecer. E ele aceitou. E quando isso aconteceu, ele me disse: – ‘Você disse que era para eu ser o teu pastor. Agora você vai me ouvir’. Foi ele que me acomodou. Daí eu comecei a sentar um pouco mais a poeira. Comecei a entender melhor as coisas.” (Haroldo).

De acordo com o relato, essa experiência com o Espírito Santo não estava isenta de dificuldades ou tensões. Para os pastores pesquisados, fazer esta opção significou enfrentar conflitos em suas comunidades. Esses estrelecimentos ocorreram fundamentalmente em dois momentos. O primeiro foi o da experiência com o batismo no Espírito Santo, fazendo com que os pastores quisessem romper com o tradicional. Nada mais importava se não propiciasse que mais pessoas chegassem ao batismo no Espírito Santo.

Com o tempo, houve uma acomodação entre o conservador e o renovado, entre a instituição (entendida, aqui, apenas como a comunidade local) e o carisma. No entanto, o processo nem sempre foi pacífico. Na maior parte das vezes, por decidirem permanecer dentro da IECLB, estes pastores acabavam vendo desligarem-se de seus quadros tanto os mais tradicionais quanto os mais intransigentes carismáticos e afoitos por mudanças. Estes pastores, por fim, estavam em busca de uma adequação entre instituição e carisma.

O segundo momento ocorreu quando outras pessoas da comunidade passaram pelo batismo e igualmente quiseram romper com o tradicional. Haroldo relata:

“Diversas pessoas, naquela noite, receberam (o Espírito Santo), oraram comigo. Nas outras noites, também. E, agora, eu me vi na condição de ter que administrar esse pessoal nas mesmas coisas que eu passei. Foi muito interes-

sante isso. Queriam revolucionar. Eu dizia: – ‘Calma, calma, irmão’. Ao mesmo tempo, devia cuidar para não apagar o fogo. Não apagar o fogo, mas direcionar a coisa. Foi um processo também muito difícil, mas bom para mim. Me amadureceu bastante neste sentido, porque eu já tinha convicção que o meu lugar era na Igreja. Eu não ia mais sair. Eu tinha que trabalhar para eles não saírem.”

Com a implementação carismática, houve uma maior frequência nos cultos, sobretudo de pessoas com formação religiosa variada. É possível dizer, como os pastores mesmo atestam, que existia uma forte procura por parte de pessoas de origem católica com passagens pelos cultos afro. Como não estavam comprometidas com a tradição e a história do protestantismo, guiavam-se pelo que sentiam ou viam em outras Igrejas pentecostais. Assim, “eles identificam, existe uma identificação contra a tradição. Tudo o que é tradição tem que cair fora. As velas se identificam com a Igreja Católica. Tudo o que é católico, é demoníaco, é idolatria”, disse o pastor Lúcio. Ele informou não concordar com esta afirmação, mas houve fortes grupos dentro da comunidade que pensavam desta forma e pressionavam-no para que se livrasse dos símbolos litúrgicos. Outros pastores, no entanto, estimularam esta forma de pensamento.

Com a entrada do carismatismo na IECLB, houve uma forte tendência de os carismáticos se contraporem a tudo o que fosse tradicional. Nesta oposição contrastiva com a tradição, buscaram a sua identidade. Após a experiência com o batismo do Espírito Santo, a tradição passou a ser vista como algo pronto e que impossibilitaria a plena ação do Espírito Santo. Um pastor atestou:

“Por trás de tudo isso, existe aquela mentalidade de que tudo o que vem pronto, tudo o que vem montado, esquematizado, não dá, não permite a ação do Espírito Santo. Então, você não deve ter liturgia. Você não deve preparar nada. O pastor não precisa preparar a prédica. Você chega na hora do culto, abre a Bíblia e o Espírito Santo vai te mandar falar. É essa a mentalidade que está por trás dessa rebeldia de querer eliminar tudo, tudo aquilo que está pronto, que está organizado.” (Lúcio).

Muitas pessoas que assim pensavam eram freqüentadoras de outros cultos pentecostais e/ou leitoras de sua grande produção literária. Se não, de onde viria essa enorme rejeição à tradição? Existem motivações diversas. Cito, aqui, apenas uma, encontrada no livro de Edir Macedo, quando afirma crer que “há um demônio chamado exu tradição, que penetra sorrateiramente, obrigando os membros da Igreja a atentarem tão somente para usos e costumes e normas eclesiásticas, de modo que entra a fraqueza espiritual

na comunidade e esta se esquece dos princípios elementares da fé.” (Macedo, 1988, p. 133).

Depois da experiência carismática destes pastores, em que curas e exorcismos acabaram por entrar na rotina do seu trabalho, um grande número de pessoas de origem religiosa diversa afluíram a estas comunidades. Católicos se converteram, membros luteranos e não-luteranos ligados ou simpatizantes dos cultos afro deixaram suas antigas práticas. Como é fácil concluir, acentuou-se a guerra espiritual (Oro, 1997). Estas pessoas romperam com sua identidade religiosa anterior. Esta ruptura foi sempre dramática ou dramatizada. Grande parte estava ligada ao catolicismo, marcado identitariamente por inúmeros ritos, leis e adoração a santos. Tudo o que é ritual e tradicional era apontado por estes como sendo católico; portanto, idolátrico. Estes ritos não permitiam, a seu ver, o *fluir* do Espírito Santo.

O Espírito Santo é percebido, assim, como capaz de romper regras e tradições. Estes pastores buscaram trabalhar, em suas comunidades locais, de forma que mais pessoas se sentissem participantes da vida da comunidade, que fossem menos passivas. A ênfase conversionista foi acentuada. O batismo do Espírito Santo constituía “um revestimento de poder. O Espírito de Deus consegue pôr em serviço. É uma ‘turbinada’. Você recebe um turbo que o Espírito Santo quer dar para todo crente que quer servir”, pensa o pastor Haroldo.

Mesmo com a opção de não se desvincularem da Igreja-mãe, estes pastores, em meio aos citados conflitos e em função deles, protagonizaram transformações litúrgicas em seus cultos. As referidas mudanças serão detalhadas no capítulo sobre ritual.

5 - Aspectos organizacionais de uma comunidade carismática

Apesar de toda a transformação, as comunidades carismáticas permanecem um pólo aglutinador de muitas pessoas ligadas à IECLB pela etnia. Embora haja uma grande heterogeneidade étnica e social nestas comunidades, elas ainda são freqüentadas por um número considerável de pessoas de origem alemã. Estas famílias, em sua maioria, são oriundas do interior, sendo que uma geração já nasceu na cidade. As comunidades observadas receberam membros das mais diversas cidades do Rio Grande do Sul, mas também de Santa Catarina e do Paraná, em menor número.

Entre os membros mais ativos dessas comunidades, além dos de ori-

gem germânica e luterana tradicional, afluem para seus cultos muitos católicos não praticantes, os quais foram convidados por vizinhos ou amigos luteranos. O casamento misto, isto é, onde um dos pares é luterano e outro não, também é bastante comum. Usualmente, ocorre que o par não luterano se interessa mais pela vida comunitária do que o membro tradicional. “Os novos membros são mais missionários que os antigos. Se identificam com a Igreja. Já os luteranos de berço não têm tanto entusiasmo, pois é tradição”, disse um pastor carismático. Ademais, membros de outras Igrejas evangélicas chegam a estas comunidades e permanecem como participantes assíduos. As comunidades observadas recebem membros egressos das Igrejas Quadrangular e Universal, entre outras. Como a teologia carismática possui um acento na guerra espiritual, muitos que a ela aderem são provindos das religiões afro e, em menor número, do espiritismo. Este caleidoscópio de religiões permite assegurar a existência de trânsito religioso característico do dia-a-dia destas comunidades carismáticas.

Por decidirem permanecer na instituição religiosa, todas as atividades religiosas típicas de comunidades luteranas foram mantidas nas comunidades carismáticas, a saber: cultos nos domingos pela manhã, Ensino Confirmatório, grupos de senhoras, de jovens, diretoria, visitantes, espaço cultural para crianças, entre outros. Mas todos, evidentemente, passaram a ter uma nova forma, uma nova dinâmica e uma nova concepção teológica, a saber: seguir a cartilha carismática centrada na experiência do Espírito Santo. Além destes grupos tradicionais, novas atividades são implementadas, como, por exemplo, grupo de louvor (onde se organizam os conjuntos musicais), formação de obreiros⁵, grupo de alfabetização. Cada comunidade é livre para constituir os grupos que julgar necessários e importantes, o que justifica a variedade que se pode encontrar.

As comunidades carismáticas luteranas gaúchas situam-se na periferia das cidades. De modo geral, elas têm uma expressiva afluência de pessoas de classe baixa, operários pouco qualificados da indústria e da construção civil, alguns ainda analfabetos quando entraram na vida comunitária. Há comunidades carismáticas que oferecem cursos de alfabetização. Quando não é este o caso, muitos membros se sentem motivados a aprender a ler e a

5 O termo “obreiros” possui duas conotações distintas, que dependem do contexto em que é usado. A IECLB é constituída por um quadro de obreiros, isto quer dizer: o clero. Mas as comunidades carismáticas usam a palavra “obreiros” para designar aquelas pessoas que são mais do que meros participantes em seus cultos. Trata-se daquelas que ajudam em atividades específicas dentro da comunidade. Quando os pastores carismáticos pedem o auxílio dos obreiros para realizar orações, exorcismo, etc., referem-se a estas pessoas reconhecidas pela comunidade como auxiliares em tarefas específicas, sem uma vinculação institucional.

escrever em escolas regulares. Além destes, encontrei empregados do comércio, alguns poucos pequenos empresários, donos de relojoarias, contadores, barbeiros, etc. Não por último, cite-se os desempregados e outros com problemas econômicos que também acorrem aos cultos.

A oposição entre tradicional e renovado é mais visível e sempre destacada na questão musical e litúrgica. Constantemente, ouve-se a referência de pastores e leigos de que os cultos carismáticos são modernos, enquanto que os cultos tradicionais teriam parado no tempo. Para estes, o culto precisaria, inadiavelmente, modernizar-se. Nesta perspectiva, praticamente tudo se coloca como confronto: os cultos tradicionais são percebidos como frios, formais e estáticos *versus* cultos carismáticos animados, emocionais, afetivos e movimentados; um discurso tradicional morno, pouco palpável e muito conceitual, contraposto a um discurso carismático de guerra espiritual, concreto, tangível, orientador e fundamentalista (não no sentido bíblicista, mas de regras comportamentais mais ou menos rígidas); um público fechado etnicamente nas comunidades tradicionais, por isso, germânico e intelectualizado *versus* um público aberto etnicamente, por conseguinte brasileiro, popular, mestiço/negro e pobre nas comunidades carismáticas; Igreja pobre com membros ricos *versus* Igreja rica com muitos pobres⁶.

O culto centrado na emocionalidade é contraposto à racionalidade dos cultos tradicionais. O ícone desta modernidade é a música, sempre acompanhada por uma banda com instrumentos amplificáveis, em oposição ao tradicional órgão ou harmônio. Esta questão litúrgica é sinônimo da busca por brasilidade, jovialidade e modernidade⁷. O culto tradicional é visto pelos carismáticos como germânico, parado no tempo, antigo e velho.

6 Quando, em 1997, observei alguns cultos de comunidades carismáticas, era fácil perceber que este movimento concorria diretamente com o público-alvo costumeiro das Igrejas de pentecostalismo autônomo ou neopentecostalismo (conceito usado por Oro, 1996). Os frequentadores mais assíduos dos cultos eram provindos da população urbana empobrecida. Hoje, esta realidade alterou-se um pouco. É possível encontrar, no pátio das Igrejas carismáticas, carros do ano e até importados. Parece que as comunidades em referência estão se voltando mais conscientemente aos membros tradicionais de suas comunidades, mais abonados economicamente, sem abrir mão de seus cultos de inspiração carismática. Por exemplo: há um acento nas curas e nos exorcismos, sendo que estas práticas continuam sendo constitutivas dos cultos em questão e a porta de entrada para muitos.

7 Em uma das comunidades de cujos cultos participei, destaca-se um conflito existente entre os que são mais tradicionais e os que querem uma renovação. É, portanto, uma comunidade que oscila entre o tradicional e o carismatismo, tendendo muito mais para a renovação, já que foi liderada, por muito tempo, por um pastor que também era um dos coordenadores do Movimento Encontro. Um dos cultos do qual participei foi celebrado buscando alcançar o fervor dos cultos de estilo carismático. Neste culto noturno, um jovem com sua guitarra foi especialmente trazido de outra comunidade carismática. Havia um microfone para o oficiante, que, neste caso, foi o presidente da paróquia; este microfone foi usado, mais tarde, também pelo pregador. Os jovens dirigentes do

Apesar da ênfase no dízimo, ainda não há um discurso acentuado sobre a prosperidade nas comunidades luteranas de cunho carismático⁸. Conforme Wilson Gomes, a tríade exorcismos, curas e ofertas está ancorada numa mesma lógica: a de tomar posse daquilo que é “necessário para uma vida feliz” (Gomes, 1994: 231). É possível concluir, então, que o germe da Teologia da Prosperidade se encontra presente, todavia não em sua expressão máxima. Um dos pastores se referiu a ela desta forma:

“Tu sabes que nós temos muito forte, na Igreja Luterana, a Teologia da Cruz, a Teologia do Sofrimento. Parece-me que se extremou muito, acentuou-se muito o sofrimento. E aí surgem outras teologias, em outros meios evangélicos, que polarizam. Foram ao outro extremo e assim bagatelizaram a Teologia da Prosperidade, porque nas duas teologias, Prosperidade e Cruz, tu encontras um ponto de equilíbrio na Bíblia. Não existe cristianismo verdadeiro sem cruz. Mas quem está com o Senhor também tem prosperidade. Eu acho que existe um ponto de equilíbrio. Nós, como pastores, precisamos passar isso para o povo, porque o povo acaba vendo isso em programas de televisão, rádio. Hoje, tu não estás com teu rebanho só ouvindo a ti. Eles ouvem muitas coisas. Então cabe a nós começar a filtrar isso aí. E isso tem que ser com a Bíblia na mão. Mas a Teologia da Prosperidade tem muita coisa com a qual eu tenho dificuldades. Agora, eu acho que alguma coisa dá para se aprender dela.” (Peter).

6 - Relação entre Igreja e Movimento Carismático

O estágio atual da IECLB, no tocante ao movimento de renovação carismática, é inicial e crescente. A renovação carismática cresce lentamente

canto igualmente se utilizavam dele. Mas o mais impressionante foi que, no templo, havia somente 26 pessoas. Neste caso, não haveria necessidade do uso do microfone. Entretanto, tem-se a impressão de que ele acaba transcendendo o papel de instrumento de amplificação. Toda a parafernália musical e de amplificação serve como identidade de um estilo de culto. Trata-se de símbolos de uma concepção litúrgica. Estão afinados com a idéia de modernidade (aparelhos eletrônicos), de renovação. Poder usá-los, mesmo quando desnecessário, dá aos participantes a idéia de um culto moderno, não tradicional. Enfim, estão afinados com um estilo de culto pentecostal já consagrado.

8 O dízimo é um assunto recorrente nas falas dos pastores. Em uma das comunidades visitadas, no fundo da Igreja viam-se estampados cartazes a respeito da necessidade de ser dizimista. Estes cartazes foram confeccionados pelas lideranças da comunidade em um retiro de planejamento anual. Um maior número de “dizimistas” foi assumido como uma meta. Quando perguntado a respeito dos cartazes, o pastor respondeu: “A Bíblia diz que, se a gente dá o dízimo, seremos abençoados por Deus. Se levarmos isso a sério, as bênçãos vão acontecer em nossa vida. Não quer dizer que as pessoas que não dão o dízimo não serão abençoadas. Nós não devemos dar o dízimo com o intuito de troca, mas de obediência à palavra de Deus. É uma questão de atitude de fé.” (Pastor Rubem). A relação com o dinheiro obedece à lógica que não se quer regida pelo mercado, mas pela confiança na Providência Divina (Cesar, 1992).

te, mas com vigor. Crenças sólidas e união entre pastores fortalecem as principais lideranças do movimento, levando a direção da Igreja a promover diálogos importantes com os pastores em questão. Houve ainda um momento de maior visibilidade deste movimento quando foi realizada a 1ª Conferência Nacional sobre o Espírito Santo (Nascimento, janeiro de 2000).

O fenômeno da modernidade contemporânea produz, nos religiosos observados, um sentimento de descentramento. Eles estão firmados com suas raízes no já referido movimento de tendência evangélica⁹, o Encontro, baseado em uma piedade pessoal. Contudo, esta referida piedade, gradativamente mediada pela racionalidade teológica, não lhes proporcionou privilégio algum diante da concorrência religiosa. Pelo contrário, tal situação os fez procurar “algo mais”. Devido à crise atravessada, alguns pastores assumiram a postura carismática. Outros pastores envolvidos com conflitos semelhantes preferiram sair do pastorado, tomando os rumos mais diversos. Enfim, a modernidade destradicionalizou e dessacralizou o campo religioso, fomentou crises, abriu possibilidades.

Os carismáticos luteranos possuem uma identificação com a IECLB, mesmo que tênue. Essa identidade é percebida em uma estrutura de atendimento paroquial, ainda que de conteúdo modificado, condizente com a história da IECLB¹⁰. Essa identificação se comprova pela permanência dos pastores carismáticos nos quadros da Igreja, mantida, porém, a busca por uma identidade própria¹¹.

⁹ Esse movimento tem sua origem dentro da Igreja Anglicana da Inglaterra no século XVIII. Encontra em John Stott um de seus maiores expoentes contemporâneos. Enfatiza a conversão pessoal como condição precípua para o ser-cristão, e não compactua com o espontaneísmo litúrgico. Não considera o academicismo como algo secundário, não é fundamentalista e possui preocupação social. Parece, no entanto, não serem estas as características mais cultivadas pelos evangélicos da IECLB. Para aprofundamento, conferir Cavalcanti, 1998, p. 48-49.

¹⁰ Com relação a isso, um pastor afirmou: “Estamos com os conflitos de novo com o pessoal que, às vezes, exageram porque é uma coisa de fora. Mas por causa daqueles presbíteros que caminharam juntos, hoje, nós podemos dizer assim: estamos constantemente conseguindo avaliar a nossa caminhada sem cair num caminho que, simplesmente, é uma reprodução do mundo pentecostal. Sempre esteve claro: nós não queremos ser pentecostais como outros, a Assembléia de Deus, Deus é Amor e Universal, mas nós queremos ser carismáticos luteranos e essa tem sido a minha posição então. Se vamos agüentar, eu não sei, mas isso é também o que está na cabeça de nossos presbíteros: nós não queremos ser pentecostais. Nós queremos ser uma Igreja renovada que tem os dons do Espírito, que caminha nisso, que cresce, que exerce a sua tarefa como servos e servas de Jesus Cristo e tenha essa capacidade.” (Eurico).

¹¹ O grupo de pastores carismáticos reúne-se de duas a três vezes por ano. Em um dos primeiros encontros, foi tomada a resolução de não sair da IECLB. A reunião girou em torno da seguinte temática: “O que fazer para não sair”. Este conjunto de pastores deliberou o que um deles assim resumiu: “Nós praticamente firmamos um pacto de que a gente só sai se expulsar. Nós, por nós mesmos, não queremos sair, porque é a IECLB que a gente quer que seja trabalhada nessa questão aí [o batismo do Espírito Santo]. Cada um de nós poderia sair e formar uma igrejazinha de garagem

O movimento carismático luterano coloca-se como portador de uma mensagem em sua opinião esquecida, a saber, o poder do Espírito Santo. A partir da recuperação desta mensagem aproximam-se da cosmologia e pedagogia pentecostais¹². Além disso, o movimento quer uma liturgia voltada para a brasilidade, a jovialidade e a modernidade. Os carismáticos dão ênfase ao batismo do Espírito Santo, às curas e aos exorcismos. O engajamento se dá pela conversão e não pela tradição. Há, também, a inserção de um número representativo de pessoas egressas do pentecostalismo, inclusive sendo algumas contratadas para serem obreiros, mesmo não tendo passado por um dos cursos de teologia formais aceitos pela Igreja.

A oposição às formas tradicionais de religiosidade constitui o cerne do ethos pentecostal. Qualquer comportamento reconhecido como típico da tradição cultural brasileira e da identidade católica (...) é rechaçado pelo pentecostalismo, “na subcultura que cria e na identidade que espelha em suas pessoas”. Mas a rejeição ao mundo não implica aqui sua transformação. Ao contrário: prega-se o recolhimento do fiel ao interior da comunidade religiosa para se proteger das “forças malignas” que regem o mundo externo – a sociedade inclusive. (Machado, 1996, p. 83).

É importante salientar que para os carismáticos luteranos este carismatismo é concorrencial. Estão preocupados em suprir a demanda religiosa, por vezes interessada em resultados imediatos, mas investem igualmente em agregar um grande número de pessoas às suas atividades eclesiais¹³. Três parecem ser os motivos de maior conflito entre carismáticos e a Instituição: o (re)batismo de adultos, a guerra espiritual e o seguimento de uma ordem litúrgica “não luterana”.

A Carta Pastoral de 03 de dezembro de 1998¹⁴, do pastor presidente da IECLB, Huberto Kirchheim, dirigida a todas as lideranças da Igreja, mostra a preocupação desta Igreja com o movimento carismático. Relatando

talvez. Reunir dez, quinze e pronto, e ficar rico, mas não é por aí.” (Peter, pastor). Isto não impede que estes carismáticos procurem construir a sua identidade a partir da oposição ao jeito tradicional do ser-Igreja.

12 É interessante fazer uma diferenciação entre carismáticos e tradicionais luteranos usando as palavras de Brandão: “Para o protestantismo histórico ou o protestantismo de imigração, a sua forma de culto preserva a tradição evangélica restauradora que a sua Igreja reproduz através dos anos, enquanto o pentecostalismo é uma expressão popular de banalização da ‘fé evangélica’. Se o protestante histórico possui o saber do culto, ele perdeu, no imaginário do pentecostal, o poder da fé.” (Brandão, 1988, p. 35).

13 É preciso concordar com Sanchis quando ele diz que o momento atual no campo religioso brasileiro é o de um “novo processo de definição e gerenciamento das identidades.” (Sanchis, 1997, p. 113), até mesmo dentro de Igrejas tradicionais, como a luterana e a católica.

14 Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – “Carta de Apoio à Missão na IECLB”. Documento interno da IECLB nº 11637/98.

sobre a reunião de pastores sinodais, diz: “o que continua preocupando é a questão do batismo e de manifestações carismáticas”. Esta questão refere-se à prática adotada por comunidades carismáticas de rebatizar pessoas já batizadas quando crianças. Conforme dados coletados em conversas, há inclusive pessoas luteranas de berço que querem um novo batismo nas águas e, por vezes, alcançaram realizar esta prática. Este mesmo assunto já havia sido tema de uma Carta Pastoral anterior, de 18 de agosto de 1997¹⁵. A posição da Igreja é proibir que pessoas já “batizadas em nome do trino Deus” sejam novamente batizadas, pois, segundo ela, quem pratica o rebatismo “se exclui da IECLB e agride a ecumenicidade da Igreja”.

Dois são os eixos da questão: o primeiro é que o batismo, considerado um sacramento, é um dogma; o segundo consiste em que a IECLB possui documentos ecumênicos que garantem a isonomia entre batismos de várias Igrejas, entre as quais a Igreja Católica.

O primeiro motivo constitui o mais polêmico. Esta questão é nodal, pois está relacionada à centralidade de um dos dogmas da Igreja: o sacramento. Para os luteranos, o batismo é expressão da graça de Deus; por ele, o amor de Deus é percebido e demonstrado aos seres humanos. Os carismáticos por vezes aceitam (re)batizar pois, para eles, uma pessoa que se deixa envolver com as religiões afro e delas participa em seus ritos, ao solicitar um novo batismo para romper com as antigas práticas “pagãs”, deve ser atendida por “motivos pastorais”. Já a referida Instituição não aceita tal postura, a menos que esta pessoa ainda não tenha sido batizada em nenhuma outra Igreja cristã. Assim, “de modo algum, porém, se deve efetuar um rebatismo, o que significaria bagatelizar a graça batismal já recebida. Em verdade, um tal rebatismo não seria batismo nenhum, mas abuso da prática batismal” (IECLB, *Às portas do novo milênio*, caderno 1, p. 11). Para a Instituição, estes (re)batismos não seriam mais do que atos mágicos. Além disso, sobretudo no centro do país, muitos católicos que aderem à fé luterana requisitam um novo batismo, o que novamente gera controvérsias entre movimento e instituição. Os carismáticos advogam ser muito comum entre católicos a prática de batismos onde a fórmula trinitária é alterada para: “Eu te batizo em nome do Pai, do Filho e da Virgem ...” ao invés de “Espírito Santo”. Que eu tenha conhecimento, nenhum documento fala destes casos, mas, se houver, é aceito um novo batismo¹⁶. A questão é que, sendo os batizando ainda crianças,

15 Id., *ibid.*, nº 7679/97.

16 Estes casos foram levantados em uma reunião entre representantes do Movimento Carismático e lideranças da IECLB ocorrida em Rodeio Doze, Santa Catarina, em 1998. Nesta ocasião, os líderes da Igreja disseram duvidar da existência desta prática. Contudo, um renomado professor de Teologia Sistemática disse ter, recentemente, saído um documento oficial da Igreja Católica aludindo e condenando tais casos. Colocado isto, as lideranças aceitaram que, nestes casos, fosse feito o batismo.

como se pode ter certeza de que aquela pessoa foi batizada desta maneira? Parece que estes imponderáveis motivaram uma certa cautela por parte da hierarquia da Igreja em questão.

O segundo ponto nodal, que parece suscitar mais discussão entre os carismáticos e a instituição religiosa, é a questão da demonologia. O diabo e a origem do mal foram tema de uma reflexão do *Jornal Evangélico Luterano* de junho de 1999 (Brakemeier, 1999). Neste, a tese é que “a principal fonte do mal é o coração humano e os seus desejos”. Como a teologia da IECLB é bastante racionalista, identificar o sofrimento humano como sendo de origem espiritual é esquecer que grande parte deste sofrimento está ligada a questões estruturais econômico-políticas da sociedade. Mas isso não impede que a IECLB aceite com reservas, por exemplo, o exorcismo¹⁷. Parece ser possível afirmar que a discussão ao redor destes temas controversos é um constante jogo de readequação entre carismáticos e Instituição.

O pastor sinodal Arzemiro Hoffmann, do Sínodo Rio dos Sinos, é o único, entre os 18 sínodos da IECLB, a aceitar abertamente o movimento carismático, mas não sem juízo crítico. No jornal *Rio dos Sinos*, de abril de 1999 – veículo de comunicação deste sínodo – é possível encontrar uma página inteira procurando estabelecer os pontos fortes e fracos do Movimento Carismático Luterano. Os pontos fortes, conforme o jornal, são os cultos animados, bem como “levar a sério necessidades bem concretas da população urbana” e “novo fervor evangelístico”. Os pontos fracos, que precisam ser corrigidos, são: “o exercício de dons recebe mais valor que o caráter transformador” (da sociedade); “pouco espaço para aceitar cristãos diferentes, especialmente comunidades com outra maneira de celebrar”; “há quem veja demônio em tudo que desconhece” (grifo meu); “sua compreensão individualista da revelação bíblica produz um comportamento de insubmissão

17 “Um significativo número de comunidades da IECLB se pergunta pela postura correta diante de casos de exorcismo. Trata-se de um assunto que ainda merece maior estudo e diálogo interno na IECLB, mas considero essencial a observância de alguns critérios. Quando, por exemplo, a comunidade detectar sintomas de possessão ou possível endemoninhamento, necessário se faz um criterioso e abalizado estudo, assessoramento de especialistas na área da saúde e envolvimento da liderança da comunidade para uma tomada de decisão o mais objetiva possível. Como em outras áreas, também nesse assunto decisões monopolizadas pelo pastor ou pastora e, mesmo, por um pequeno grupo exclusivo, abrem portas ao abuso e à arbitrariedade. Constatada a veracidade do caso, o exorcismo dar-se-á pela oração, com o envolvimento do pastor ou pastora e da liderança da comunidade. A cura requer discrição, em respeito ao paciente e à sobriedade do Espírito. De modo algum, a oração deve ser desvirtuada, pelo exorcismo, em espetáculo para a atração de novos fiéis” (IECLB, *Às portas do novo milênio*, caderno 1, p. 16). Este texto revela muitas tensões dentro da Igreja, sobretudo onde se encontram pastores carismáticos que não conseguem a adesão de uma maioria na comunidade onde atuam.

às autoridades constituídas na Igreja e um legalismo incompatível com os ensinamentos do Senhor”. Por fim, conclui, “o ímpeto inovador sempre deve desafiar a instituição. A instituição, por sua vez, deverá questionar e buscar o discernimento espiritual daquilo que em seu meio acontece” (todos os trechos foram retirados do jornal *Rio dos Sinos*, abril de 1999, p. 6). Esta posição dialógica permite uma considerável liberdade aos carismáticos luteranos, ao mesmo tempo em que abre as portas da instituição para controlar melhor o que ocorre no seio destas comunidades¹⁸.

A terceira questão em torno da qual gira uma importante discussão na IECLB é o abandono, por parte de pastores e comunidades carismáticas, de elementos litúrgicos de identificação com o credo luterano. O que preocupa a hierarquia da Igreja é o fato de os carismáticos, quase em sua totalidade, abrirem mão do uso do talar (veste litúrgica), trocando-o por ternos (bem alinhados, como foi possível constatar). Assemelham-se, assim, ao estilo estético dos pastores da IURD. Em uma reunião do Conselho da Igreja, o pastor presidente

defendeu que a IECLB tem que se fixar sobre alguns consensos mínimos sobre os critérios de atuação da Igreja. Ele mencionou, por exemplo, a importância de o culto conter os elementos universais constitutivos (intróito, confissão de pecados, palavra, oferta, intercessão, sacramento, envio e bênção), da comunidade cristã se expressar através de símbolos, do uso do talar e outros. (Nascimento, abril de 2000, p. 5).

Enfim, este quadro parece apontar para o confronto entre uma espiritualidade de cunho individual e a proposta da Igreja de ser universal.

Considerações finais

A tradição religiosa significou a certeza da continuidade de uma verdade fundante e/ou fundamental. A religião sempre foi uma faceta da sociedade que carregava o sentimento de continuidade de um grupo e/ou de uma

¹⁸ No jornal *Rio dos Sinos*, na edição de novembro de 1999, o diálogo com o movimento carismático continua. Em matéria não assinada, mas com certeza do conhecimento do pastor sinodal, Arzemiro Hoffmann, o jornal afirma que a renovação carismática “dá provas de ser capaz de levar a sério os problemas espirituais: sabe comunicar-se com o povo empobrecido, sabe ultrapassar fronteiras religiosas e culturais e acentua a presença do Espírito Santo”. Mas alerta para o fato de que “atrás dos problemas espirituais” existem questões tanto “conjunturais como estruturais de nossa sociedade, cujo resultado se manifesta em todo o tipo de violência”. Advoga, ainda, que as soluções para problemas tão graves “requerem um conjugação da fé com o amor, da espiritualidade com a cidadania, da salvação individual com a transformação social...” (*Rio dos Sinos*, novembro de 1999, p. 6).

sociedade. A tradição assegurava a continuidade da verdade. A verdade era perpetuada pela tradição.

a) Crise das instituições

Com a modernidade, o peso da tradição foi-se dissipando de todas as instituições sociais: família, profissão, religião e assim por diante. A modernidade desenvolveu uma grande importância para as experiências do presente. Os pentecostalismos contemporâneos liberaram-se da tradição sem graves problemas para o seu sistema de legitimação. A legitimação da religião pentecostal não está ancorada na tradição litúrgica, mas numa frouxa reinterpretação da tradição de fatos bíblicos, como o Pentecostes. Assim, a relação entre a tradição e a modernidade é resolvida com o esquecimento da tradição ritual, o que acarreta um novo processo de construção de identidade religiosa.

Nessa perspectiva, uma tal crise do protestantismo, no fundo, não é outra coisa que uma crise da transmissão religiosa. E essa crise não é particular ao protestantismo senão que se constata em todas as tradições. (Rivera, 1999, p. 242).

A tradição não conseguiu fugir dos efeitos individualizadores das sociedades ocidentais e modernas. Na sociedade secularizada, portanto, é “normal” que as instituições tradicionais estejam em crise. As Igrejas históricas não estão sós nessa crise. Mas isso não significa uma crise no sentimento religioso individual. Este, inclusive, parece que, ao separar-se da tradição, aumentou ainda mais. Há um verdadeiro (*reflorescer* do sagrado).

b) Crise simbólica

Quando falamos de crise das instituições, subentende-se que nos referimos à crise do sentido proposto pelas instituições tradicionais. Em virtude da perda de sentido da tradição (ou, para ampliar o espectro da crise simbólica a que estamos submetidos, da perda dos paradigmas fundantes – o que inclui a política, mas também as mais diversas áreas da ciência), os sistemas de crença se encontram em crise.

O que as pessoas procuram é um sentido para os fatos de sua vida. Nada mais, nada menos. Há, portanto, um constante desafio às Igrejas: produzirem sentido para a vida das pessoas. Este sentido, evidentemente, não é suscitado de forma completamente aleatória. Há, no mínimo, duas facetas a determinar o conteúdo e a forma dos sentidos produzidos pelas instituições religiosas. Por um lado, a comunidade cristã está determinada pela mensagem fundadora do Evangelho: o Cristo descrito nos evangelhos. Por outro

lado, esta mensagem se faz atualizar a partir de necessidades concretas das pessoas. A Boa Nova não atinge as pessoas se não lhes responde questões existenciais. Qualquer coisa que fuja disso torna-se mera filosofia ou especulação intelectual. O desafio, portanto, é o de harmonizar a mensagem do Evangelho (ele próprio determinado pelo discurso teológico) com os fatos e as necessidades para os quais os seres humanos procuram encontrar sentido.

Sem querer dar uma resposta a esse desafio, proponho duas questões que mereceriam ser pensadas. A primeira delas refere-se ao desafio de as Igrejas se colocarem a serviço das necessidades concretas das pessoas (desafio que é eterno para a Igreja, mas que precisa ser sempre atualizado) através de práticas comunitárias que sejam solidárias. O segundo desafio, que complementa o primeiro, é o de (re)sacralizar as práticas litúrgicas. As duas questões estão conectadas, e do equilíbrio entre elas dependerá a concretização da instrução na “reta doutrina”.

As pessoas buscam na experiência religiosa um espaço de humanidade, de encontro, de solução para seus problemas mais concretos. Quanto mais pobres elas forem, mais suas necessidades concretas assumem um peso significativo. Se essas necessidades não são respondidas nas Igrejas tradicionais, as pessoas procuram outras que ofereçam um espaço simbólico mais eficaz para a solução de suas necessidades.

Por outro lado, a solidariedade estritamente humanista não dá conta das necessidades simbólicas e de sentido que as pessoas têm. A onda secularizadora que percorreu as Igrejas históricas esvaziou-as do aspecto místico, do encontro de estar na presença do sagrado, em suma, dessacralizou-as (Centeno, 1995). Em virtude disso, para as pessoas o mundo perdeu o sentido (simbólico) e transfigurou-se (também a Igreja) numa racionalidade instrumental e burocrática, como diria Weber (1997). Portanto, há necessidade de ressacralizar o espaço de culto como espaço de mistério.

Bibliografia

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião. In: VIOLA SACHS et al. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 27-58.

CAVALCANTI, Robinson. As origens do Evangelicalismo. *Ultimato*, Viçosa, MG, v. 31, n. 253, p. 48-49, jul. 1998.

CENTENO, Imelda Vega. Sistemas de creencia en la sociedad moderna: desencuentro entre oferta y demanda simbólicas. *Sociedad y Religion*, Buenos Aires, v. 13, p. 61-88, 1995.

CESAR, Waldo. Sobrevivência e transcendência: vida cotidiana e religiosidade do pentecostalismo. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1-2, p. 46-59, 1992.

DREHER, Martin N. A história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. In: BRAKEMEIER, Gottfried (Org.). *Presença luterana 1990*. São Leopoldo: Sinodal, 1989. p. 93-104.

_____. *Igreja e germanidade*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

FRESTON, Paul. Dilemas de naturalização do protestantismo étnico: a Igreja Luterana no Brasil. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 16, n. 24, p. 61-73, 1998.

GOMES, Wilson. Nem anjos nem demônios. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 225-270.

MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Universal Produções, 1987.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. São Paulo: Autores Associados / ANPOCS, 1996.

ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. *Pautas para uma sociologia da transmissão religiosa: da transmissão da tradição à transmissão por emoção nas religiões pentecostais na América Latina*. 1999. 346 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciência da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

SONEIRA, Abelardo J.. Los movimientos carismáticos. In. SONEIRA, Abelardo J. et al. *Sociología de la religión*. Buenos Aires: Docencia, 1996. p. 237-254.

WEBER, Max. *Economia y sociedad*. 11. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

WEINGÄRTNER, Martin. “Quem somos?” *Movimento Encontro Informa*, Curitiba, p. 5-6, 1998, Edição Especial.

Jornais e publicações internas

BRAKEMEIER, Gottfried. *Jornal Evangélico Luterano*, Porto Alegre, jun. 1999. Reflexão, p. 11.

CONJUGAR fé e transformação. *Rio dos Sinos*, São Leopoldo, nov. 1999. Temático, p. 6.

Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – Boletim Informativo da IECLB. Documento interno nº 169, de 29/11/1999.

Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – Às portas do novo milênio. Resultado do encontro entre a Presidência e os Pastores Sinodais. 10-14/03/1999.

Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – Carta de apoio à missão na IECLB. Documento interno da IECLB nº 7679/97.

Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – Carta de apoio à missão na IECLB. Documento interno da IECLB nº 11637/98.

NASCIMENTO, Anete P. Um mínimo de consenso nos critérios de ação da Igreja. *Jornal Evangélico Luterano*, Porto Alegre, abr. 2000. Nacional, p. 5.

NASCIMENTO, Anete P.; KOCH, Ingelore. Conferência sobre Espírito Santo reúne multidão. *Jornal Evangélico Luterano*, Porto Alegre, jan. 2000. Nacional, p. 6.

O POVO quer relação mais íntima com Deus. *Rio dos Sinos*, São Leopoldo, mar. 1999. Temático, p. 6.

O SÍNODO se posiciona. *Rio dos Sinos*, São Leopoldo, abr. 1999. Temático, p. 6.

Unidade e Missão das Igrejas Luteranas no Brasil – 1ª Conferência Nacional Interluterana (29/10 a 1/11/1998). Fevereiro de 1999.