

FORMAS DE CULTO TRADICIONAIS, ADAPTAÇÕES CONTEMPORÂNEAS E O SEU PONTO DECISIVO: UMA REFLEXÃO SOBRE A PRÁTICA, CONHECIMENTO, EXPERIÊNCIA, CONSERVADORISMO E LIBERALISMO

Anselmo Ernesto Graff – editor

INTRODUÇÃO

É possível adaptar o culto litúrgico luterano a contextos culturais contemporâneos e ao mesmo tempo ser fiel à teologia bíblica e assim às Confissões Luteranas? Há certamente aqueles que não concordam que aos luteranos estaria facultada a alternativa de construir ordens litúrgicas diferentes daquelas que estão publicadas no *Hinário Luterano*. Outros admitem que possa haver um equilíbrio entre o uso de liturgias alternativas adaptadas ao contexto cultural e linguístico contemporâneo, sem deixar de ser fiel à teologia luterana. Normalmente, essas duas posições resultam em definir uns como conservadores ou tradicionais e os outros como liberais.

Onde está o ponto decisivo para se debater essa questão? A principal razão apontada para se manter uma postura mais austera com as liturgias tradicionais é, principalmente, o fator histórico, que nos remete ao início da vida cültica original da igreja cristã. Assim, mantê-las, seria também uma forma de preservar a unidade externa da igreja, segundo recomendam as Confissões Luteranas. Mesmo que a verdadeira unidade da igreja não seja comprometida com cerimônias diferentes, os confessores aconselham

que se uniformizem celebrações litúrgicas “Não obstante, agrada-nos que, em função da tranquilidade, os ritos universais sejam conservados” (APOLOGIA DA CONFISSÃO [Ap], 2021, p.212.25).

Por outro lado, há aqueles que, como foi minha prática no ministério pastoral e tem sido aqui em devoções no Seminário Concórdia, criam e praticam ordens litúrgicas temáticas alternativas, que, bem entendidas, podem ser chamadas de contemporâneas. Eu digo isso, porque é importante notar que a conceituação de culto ou liturgia contemporânea praticada por mim tem como pressuposto tanto a preservação dos tópicos teológicos que constituem as ordens litúrgicas e hinos do *Hinário Luterano*, quanto a manutenção dos elementos externos do culto, como as vestes litúrgicas e os paramentos do altar.

Em termos de formulações litúrgicas, seus conteúdos procuram contemplar e preservar elementos teológicos bíblicos como a Invocação, a Confissão do pecado e a Absolvição, o ofício da Palavra, através das leituras bíblicas e da pregação, a celebração da santa ceia, o louvor, variando hinos do *Hinário Luterano* e outros cânticos, a oração e a bênção. O alvo nessas liturgias, também denominadas de temáticas, é identificar uma categoria teológica que perpassa as leituras bíblicas do dia e que seja contemplada na linguagem e na teologia do culto daquele dia. Isso, no meu entender, valoriza e dá sentido à utilização das leituras das séries trienais, na medida em que será enaltecida a unidade teológica do Antigo e do Novo Testamento através da explicação dos textos a partir de uma moldura teológica extraída das leituras bíblicas do dia. Essa foi e está sendo a minha experiência. Todavia, onde está o ponto decisivo que pode determinar se está certa ou não a minha prática?

PARÂMETROS CONFSSIONAIS E O PONTO DECISIVO PARA A PRÁTICA LITÚRGICA NA IGREJA

Ao introduzir ordens litúrgicas alternativas no início do meu ministério pastoral, em 1998, não houve, em princípio, nenhum referencial teórico ou teológico específico que pudesse ter dado suporte àquela prática ao longo de seis anos. O que predominou foi o senso comum de que se tinha que ter naquele contexto missionário/evangelístico um alto conceito de Bíblia

e a consequente centralidade no anúncio e protagonismo de Jesus Cristo, bem como um alto conceito de cultura, respeitando nuances culturais, antropológicas e regionais (HESSELGRAVE, 1994, p.101).

Mantida a centralidade de Cristo na liturgia, seria preciso encontrar uma referência bíblica/teológica para legitimar ou não aquela prática. Bíblica/teológica aqui é sinônimo de confessional, uma vez que a base confessional luterana está baseada na confissão de que a Bíblia, o Antigo e o Novo Testamento, é a Palavra inspirada de Deus e única orientação para a fé e a vida. As Confissões Luteranas são exposições bíblicas e funcionam como um guia hermenêutico para ler a Bíblia. Assim, elas também são consideradas como mapas [GPS] para nos orientar na viagem de volta à Bíblia. Mapas não tem a intenção de substituir ou evitar pegar a estrada e viajar, mas servem como uma direção segura na viagem, aqui, no caso, de “viajar” de forma tranquila pela Bíblia (VOELZ, 1995, p.350). Em outras palavras, as Escrituras estabelecem os artigos de fé e regulamentam práticas, enquanto as Confissões foram elaboradas para clarificar o entendimento da Palavra de Deus. “As Confissões Luteranas, diferente dos credos, são completamente derivadas da Escritura Sagrada e, por esta razão, é possível que uma interpretação bíblica possa corrigir um entendimento confessional, especialmente da perspectiva exegética de alguns textos bíblicos” (VOELZ, 1995, p.359).

Ainda que o contexto original das discussões litúrgicas na Idade Média seja diferente, é das Confissões Luteranas que geralmente se lembra do Artigo VII, da Igreja, cujo conteúdo é de que a unidade da igreja está na reta compreensão do evangelho do Senhor Jesus e a correta administração dos sacramentos. O critério ou o ponto decisivo para estabelecer a unidade da igreja é o evangelho e não ritos litúrgicos. “E para a verdadeira unidade da igreja cristã não é necessário que em toda a parte se pratiquem cerimônias uniformes instituídas por seres humanos” (CONFISSÃO DE AUGSBURGO [CA], 2021, p.52.25).

Na Apologia da Confissão (2021, p.207.30-40), outra articulação é que se leve em conta perigos que podem destruir a igreja. Por um lado, é importante lembrar que por maiores que sejam as ameaças à igreja, ela permanecerá em função da ação de Jesus Cristo. Por outro lado, vale notar de que a igreja não é uma entidade política, mas são as pessoas espalhadas pelo mundo e que têm concordância “[...] quanto ao evangelho e têm o

mesmo Cristo, o mesmo Espírito Santo e os mesmos sacramentos, não importando se têm ou não têm as mesmas tradições humanas”.

Quanto aos ritos eclesiásticos, o que se diz é que devem ser “[...] conservados aqueles que podem ser observados sem pecado e que são úteis para a tranquilidade e a boa ordem na igreja” (CA, 2021, p.57.35). Embora o contexto aqui esteja relacionado de forma mais particular a feriados, comidas ou dias festivos, o ponto é que não se pode sobrecarregar as consciências dos cristãos, a ponto de que cerimônias exteriores sejam vistas e apresentadas como necessárias à salvação ou sirvam de pontes para alguém ser justificado diante de Deus.

Não há ação, ritual ou tradição humana que sirva como caminho para merecer a graça e a satisfação pelos pecados, pois isso estaria em oposição ao evangelho do Senhor Jesus Cristo. “E de coração sumamente grato abraçamos as ordenações úteis e longevas, especialmente quando contém uma pedagogia que permite educar e ensinar com proveito o povo e os inexperientes” (Ap, 2021, p.212.30). Em razão disso, os confessores estabelecem um parâmetro para legitimação do culto, a saber, quando ele promove a justiça diante de Deus e as pessoas sejam justificadas por causa de Cristo.

Pois, se tradições humanas não forem culto necessário para a justiça diante de Deus, então podem ser justos e filhos de Deus também aqueles que não têm as tradições aceitas em outro lugar. Por exemplo, se o estilo alemão de vestir não for culto divino necessário para a justiça diante de Deus, então pode ser justo e filho de Deus e igreja de Cristo também quem não usa a vestimenta alemã, mas gaulesa (APOLOGIA, 2021, p. 212. 40).

O fato é que a missão própria dos bispos é pregar o evangelho, perdoar e reter pecados (Jo 20.23), administrar e distribuir sacramentos (CA, 2021, p.115.35). Seu poder é exercido através do ensino, pregação da Palavra de Deus e administração dos sacramentos, pois são eles que conferem bens eternos, a justiça de Deus, o Espírito Santo e a vida eterna (CA, 2021, p.117.10-30).

Mesmo que a questão relacionada às tradições humanas tenha que ter a devida contextualização, os confessores admitem que ordenações úteis que carregam em si o potencial educativo devem ser conservados, e o ponto decisivo ou o critério para ser julgada a questão é se alguma

dessas observâncias envolvendo tradições humanas é necessária para se obter a justiça diante de Deus.

Mas não estamos discutindo se é conveniente conservá-las [ordenações úteis ou ritos universais – tradições humanas] por causa da tranquilidade ou do proveito físico. A questão é outra. O que se discute é se a observância de tradições humanas é culto necessário para a justiça diante de Deus. Esse é o *krinomenon* [ponto decisivo] nessa controvérsia. Depois de resolvido isso, pode-se avaliar se para a verdadeira unidade da igreja é necessário que as tradições humanas sejam semelhantes em toda a parte (Ap, 2021, p.212.30-35).

No meu entender, a proposta dos confessores é que a gente decida, antes de tudo, antes de debater se é liturgia tradicional ou contemporânea, se é preciso equilíbrio ou seja necessária qualquer outra discussão, o que realmente vem antes é discutir do que trata o culto cristão, se é um serviço divino em que ele nos oferece a sua justiça ou se é uma obra humana para ser cumprida a fim de obter algum mérito diante de Deus. Creio que Lutero pode nos ajudar um pouco com isso.

CULTO E LIBERDADE CRISTÃ

O próprio Lutero nos ajuda identificar o contexto em que ele trata da questão litúrgica da igreja da sua época. Há queixas e pessoas estão se incomodando e se escandalizando pelas diferentes formas de missas, pois cada um estaria fazendo a sua própria. O problema não está, porém, na diversidade, que é legítima a partir da liberdade cristã, mas na intenção que norteava a prática de cada um elaborar a sua liturgia. Para Lutero (2000, p.177) “[...] alguns faziam com boa intenção, outros também, por petulância, querendo lançar alguma novidade para projetar-se junto aos outros como grandes entendidos”. Com isso, estaria se pisando sobre a liberdade cristã, pois não está se vendo o todo e nem a glória de Deus, mas o próprio prazer ou vantagem.

O ponto decisivo é a intenção dessa ou daquela liturgia. Qual é o objetivo?! Ao propor algumas reflexões cúlticas relacionadas aos objetivos de um culto, Lutero propõe que se use como pressuposto a liberdade cristã e que não se crie leis que devam ser seguidas. “[...] todos aqueles que chegarem

a ver esta nossa ordem do culto, ou desejam segui-la que, de modo algum, façam dela uma lei compulsória, nem comprometam ou prendam a consciência de ninguém” (LUTERO, 2000, p.177). Além da liberdade cristã, Lutero (2000, p.177) também indica que circunstâncias podem demandar eventuais adaptações litúrgicas. Assim como os confessores, Lutero entende que seria útil a uniformidade nas formas e procedimentos litúrgicos, porém, isso deve ser administrado na esfera da liberdade cristã (LUTERO, 2000, p.178).

O princípio fundamental para Lutero é de que os jovens sejam ensinados e todas as pessoas sejam exercitadas na Palavra de Deus. Essa é a chave. Nessa perspectiva, Lutero apresenta três tipos diferentes de culto. O primeiro, é a missa em latim, visando a preservação da própria língua. Na verdade, o melhor mesmo seria se os cultos pudessem ser em alemão, latim, grego e hebraico. Porém, ao mesmo tempo que Lutero lança o desafio das diferentes línguas, ele deixa clara a intenção principal com esse tipo de ação: testemunho e evangelização.

Pois eu gostaria de educar jovens e pessoas que pudessem ser úteis a Cristo e falar com as pessoas também no estrangeiro, para que não nos suceda como aos valdenses na Boêmia, que aprisionaram sua fé em sua própria língua a ponto de não conseguirem falar de forma inteligível e clara com ninguém, a não ser que antes se aprendesse seu idioma (LUTERO, 2000, p.179).

O segundo modelo de culto proposto por Lutero também tem como intenção principal a evangelização. Este seria em por causa do povo sem instrução. “É preciso que estas duas formas sejam reconhecidas e praticadas, para que sejam celebradas publicamente nas igrejas perante o povo todo, no meio do qual há muitos que ainda não creem ou não são cristãos” (LUTERO, 2000, p.179). Nessa perspectiva, um culto deveria ser “[...] um incentivo público para a fé e o cristianismo” (LUTERO, 2000, p.179).

A terceira forma visaria àqueles que já são cristãos e a quem poderia se ensinar a vida cristã, o acesso aos sacramentos e inclusive exercer a disciplina cristã, segundo o ensino de Jesus Cristo. O foco deveria ser na Palavra e um catecismo¹ usado para ensinar sobre o Credo, os Dez

¹ Interessante que esse fator evangelístico é evidenciado na fala de Lutero sobre o uso de um

Mandamentos e o Pai-Nosso ((LUTERO, 2000, p.179). A impressão clara que fica dessas articulações, é de que Lutero quer que cultos tenham a intenção de converter pessoas a Cristo e fortalecer a fé e ensinar sobre a vida cristã aos que já são cristãos.

Nessa distinção dos três modelos de culto, acredito que o segundo e o terceiro podem ser integrados numa celebração cúltica que tenha como objetivo evangelizar, reconverter e nutrir a fé dos que já creem em Cristo.

Reconversão é um tema que pode passar despercebido na hora de se elaborar e ministrar uma liturgia. Entretanto, em conexão com o pensamento de Lutero, de que um culto teria que ter em vista os que ainda não creem, é importante observar que dentre os que estão num culto, pode haver aqueles que necessitam ser reconvertidos. Cristãos podem cair da fé. Em tempo de tentações, os que creem podem deixar de crer.

A Palavra de Deus tem exemplos de pessoas que acabaram voltando atrás em sua fé, apesar de terem sido convertidos, acabam sendo rebeldes à Palavra (Is 1.2; Ez 18.26; Os 13.9). A responsabilidade dessa queda é somente daquele que se perde. A Escritura lista uma série de causas, além do texto da parábola acima, que acabam provocando recaídas na incredulidade ao ponto de tornar-se alguém incrédulo: negligência dos meios da graça, orgulho, fascinação pelas riquezas e prazeres ilegítimos, pecado contínuo e sem arrependimento (Lc 8.13-14; Jo 5.44; Rm 8.13; 1Co 9.27; 2Co 10.5; 1Tm 6.20-21; 2Pe 2.20-21; 1Jo 2.15; TEPKER, 2017, p.561).

As Confissões Luteranas articulam esse assunto na perspectiva de que pecados intencionais não podem coexistir com a fé. “[...] não se deve, contudo, imaginar uma espécie de fé que pode existir e permanecer com e ao lado de um mau propósito de pecar e agir contra a consciência” (FÓRMULA DE CONCÓRDIA, Epítome, p.536.30). A possibilidade de se perder o status de filho de Deus pela fé em Jesus é concreta, e, para retornar a essa condição de filho, “[...] o pecador deve ser convertido. A reconversão é idêntica com a primeira conversão. Somente pela graça e poder do Espírito Santo alguém pode ser restaurado à fé” (TEPKER, 2017, p.561; MUELLER, 2004, p.340-342; PIEPER, 1951, p.466-467).

catecismo no culto. “Para começar, o culto alemão se precisa de um bom catecismo, simples, singelo e acessível. Catecismo quer dizer uma instrução como que se ensinam e orientam pagãos que querem tornar-se cristãos no tocante ao que devem crer, saber, fazer e deixar de fazer no cristianismo” (LUTERO, 2000, p.180).

Assim, dentre o “público-alvo” de um culto litúrgico podem estar tanto aqueles que precisam ser nutridos em sua fé quanto aqueles que precisam ser reconvertidos. Isso, por sua vez, significa que Jesus Cristo precisa ser o protagonista do culto, para que a cada celebração litúrgica haja festa no céu por um pecador que chegue ao arrependimento e volte a crer em Jesus. Este me parece ser o ponto decisivo.

CRISTO, A TODO CUSTO

O que está em jogo na visão dos documentos confessionais luteranos é que Jesus Cristo precisa ser pregado e apresentado às pessoas a qualquer custo, através dos meios próprios, Palavra, confissão e absolvição e sacramentos. Esse princípio nos remete ao apóstolo Paulo e à primeira escola de interpretação da Bíblia, a Escola de Alexandria. Eles também nos fazem ver que o ponto decisivo é promover a salvação de Deus através de Jesus Cristo.

Pelo menos em duas ocasiões bem particulares, o apóstolo Paulo deixa clara a ideia de que o foco da missão apostólica e da igreja é Cristo. Ele precisa ser o protagonista do ensino, da pregação e do culto.

Uma das ocasiões é o texto de 1Coríntios 9.22-23: “Fiz-me fraco para com os fracos, a fim de ganhar os fracos. Fiz-me tudo para com todos, a fim de, por todos os modos, salvar alguns. Tudo faço por causa do evangelho, para ser também participante dele”. Paulo tem em mente, provavelmente, o fato de que ele renunciou à liberdade cristã em situações como a de não se alimentar de comidas sacrificadas a ídolos (1Co 8.1-13), para preservar, em espírito de amor, a consciência dos fracos e não ser motivo de tropeço. Mas esse não é o fim último de sua ação. O real motivo dessa postura cautelosa é o seu desejo em ser fiel a Cristo e na sua pregação, a fim de que outros possam também ser conduzidos ao Salvador Jesus. Ele renunciou ao seu conhecimento de que não haveria problemas em consumir a carne sacrificada aos ídolos, mas naquele contexto convinha agir em amor e respeito às consciências fracas, para promover o nome do Senhor Jesus Cristo.

Outro texto em que o apóstolo Paulo ressalta o protagonismo de Jesus na pregação da igreja é Filipenses 1.15-18.

É verdade que alguns proclamam Cristo por inveja e rivalidade, mas outros o fazem de boa vontade. Estes o fazem por amor, sabendo que estou incumbido da defesa do evangelho; aqueles, porém, pregam Cristo por interesse pessoal, não de forma sincera, pensando que assim podem aumentar meu sofrimento na prisão. Mas que importa? Uma vez que, de uma forma ou de outra, Cristo está sendo pregado, seja com fingimento, seja com sinceridade, também com isto me alegro; sim, sempre me alegrarei.

Pelo contexto imediatamente anterior é possível perceber que a prisão de Paulo não atrapalhou o avanço da pregação de Jesus Cristo. Ao contrário, o evangelho ainda se tornou mais conhecido, pois outros pregadores se uniram para proclamar o nome de Jesus. Só que nem sempre os motivos foram os mais altruístas. Alguns o fizeram por inveja, espírito de competição e ambições pessoais. Por isso, foram insinceros em suas intenções. Outros, entretanto, sabiam por que Paulo estava preso e por isso foram encorajados a anunciar destemidamente a Palavra de Deus e a salvação em Jesus Cristo.

Paulo nos surpreende e afirma que mesmo não tendo as melhores e mais puras intenções, aqueles pregadores não foram heréticos e sua mensagem é verdadeira. O evangelho é o poder de Deus para aquele que crê, e sua validade não está atrelada àquele que o proclama. O que realmente importa é que Jesus continue sendo anunciado. Esse é o ponto decisivo.

A Escola de interpretação bíblica de Alexandria privilegiava e ensinava a interpretação alegórica da Bíblia. Eles faziam uso do princípio de que o sentido do texto é mais profundo do que aparece na superfície. Influenciados, por um lado, por Homero (540-475 a.C.) e Platão (427-347 a.C.), e, por outro lado, pelo contexto contemporâneo da época, o gnosticismo, eles entenderam que a Bíblia possuía um sentido oculto que só poderia ser desvendado por alguns poucos que se preocupavam com as realidades do Espírito (HALL, 2002, p.131).

Homero influenciou a interpretação bíblica porque suas histórias foram interpretadas como apontando para realidades mais profundas do que aquelas apresentadas literalmente. “Os intérpretes perceberam que, se essas histórias fossem compreendidas em seu sentido literal, os deuses pareceriam claramente imorais e muito semelhantes aos seres humanos em sua fraqueza e insensatez” (HALL, 2002, p.130). Assim, a defesa da

alegoria foi providencial para “preservar a honra dos deuses” (HALL, 2002, p.130; LOPES, 2013, p.130)

Assim, a interpretação bíblica adotou essa ideia, seguindo o curso de que as letras da Bíblia eram apenas representações do que existiria no mundo perfeito das realidades imateriais ou das ideias, segundo pensamento de Platão (LOPES, 2013, p.130).

Por conta disso, algumas dessas interpretações soam muito estranhas aos nossos ouvidos. Por exemplo, o Templo de Jerusalém representaria o mundo; as partes do templo seriam as diferentes partes do mundo; as quatro cores das vestimentas do sacerdote judeu, seriam os quatro elementos da natureza; Adão representa a inteligência humana; a criação de animais, as paixões humanas; Eva representaria a sensibilidade humana, e a união de Abraão e Sara, a união da virtude e da inteligência (HALL, 2002, p.131).

Outro exemplo interessante é a interpretação sobre o episódio da arca de Noé:

Pois o reto Noé, junto com outros mortais no dilúvio, isto é, com sua própria esposa, seus três filhos e esposas, sendo oito ao todo, simbolizam o oitavo dia, no qual Cristo apareceu quando ele ressurgiu da morte, para sempre o primeiro em poder. Pois Cristo, sendo o primogênito de todas as criaturas, tornou-se novamente o chefe de uma outra raça regenerada por ele mesmo por meio da água, da fé e da madeira, contendo o mistério da cruz assim como Noé foi salvo pela madeira quando flutuava sobre as águas com sua família (JUSTINO MÁRTIR apud HALL, 2002, p.131-132).

Não somos acostumados com esse tipo de interpretação, contudo, por detrás dessa ideia, estava a aspiração de defender a Palavra de Deus, a unidade teológica do Antigo e do Novo Testamento e o protagonismo de Jesus. Assim, o contexto, de certa forma, determinou a linha de ação na proclamação do evangelho, pois intérpretes cristãos enfrentaram a dúvida em como comunicar o evangelho numa cultura extremamente helenizada (HALL, 2002, p.134).

As ameaças ao evangelho vinham da interpretação gnóstica das Escrituras, que consideram o Antigo Testamento como obra de um deus inferior (HALL, 2002, p.134). Nesse sentido, a interpretação alegórica da Bíblia foi uma tentativa de “[...] defender a igreja dos ataques dos judeus e dos pagãos” (LOPES, 2013, p.133) e Cristo ser pregado a todo custo.

QUESTÕES RELACIONADAS AO CONHECIMENTO

Ainda quero falar alguma coisa sobre conhecimento e suas implicações em debates como esse que estamos tendo sobre o ponto decisivo que deve ser levado em conta em questões litúrgicas. Primeiramente, quero fazer uso de pensamentos de Edgar Morin e espero que haja um aporte do que ele fala da ciência em geral para a Teologia, que também é ciência, diga-se de passagem, na medida em que seus ensinamentos são sistematizados de forma coerente e lógica.

Morin (2005, p.15-16) afirma que a ciência [Teologia] carrega em si uma ambivalência inevitável e que a rotula como sendo boa e má. Ela enriquece, triunfa, encontra soluções, satisfaz necessidades sociais, mas também traz consigo possibilidade de subjugação ou, eu diria, de arbitrariedades. A questão não é de tomada de posição por uma outra, mas se “dispor de um pensamento capaz de conceber e de compreender a ambivalência” presente nela.

Ainda que haja e se reconheça que há essa característica ambivalente, bem como conflitos e interesses pessoais, a ciência é fecunda e progride (MORIN, 2005, p.54). Nesse sentido, Morin defende o que é visto em qualquer sociedade saudável: nos conflitos internos existem e há tensões, mas em caso de perigo externo, a integridade da pátria é defendida, e no caso da ciência, cabe à comunidade científica essa tomada de posição. Assim, o desafio não é eliminar conflitos, mas desenvolver a aptidão de lidar com eles.

Além disso, a ciência não deveria ser concebida como um campo fechado em que são acumuladas verdades e que devem ser protegidas a todo custo, mas como um campo aberto onde são refletidas não só as teorias, mas também os princípios de explicação dessas teorias (MORIN, 2005, p.24). Por isso, explicações simples, fragmentadas e reducionistas não se encaixam num contexto que é complexo, pois a explicação da realidade separada da totalidade e atribuída a elementos particulares e específicos se torna improfícua (MORIN, 2005, p.27).

Dessa forma, a proposta de Morin é inicialmente para a necessidade de substituição do paradigma da simplificação, para um princípio da complexidade, e cujo foco não será o de separar o todo da parte, mas a partir de uma visão “poliscópica”, considerar “as dimensões físicas, biológicas, espirituais, culturais, sociológicas e históricas” no campo da investigação

(MORIN, 2005, p.30). Esta é a via contrária do conhecimento esotérico e que foca num conhecimento concreto e correspondente à realidade, que percebe a interação entre a esfera dos objetos e dos sujeitos que concebem esses objetos (MORIN, 2005, p.31).

Assim, a ideia é reconhecer a partir dessas ideias que o assunto da liturgia e suas práticas é complexo e carregado de tensões, que não podem ser eliminadas, mas precisamos aprender a lidar com elas.

Poderíamos falar que na pesquisa da teologia litúrgica, a liturgia como prática é o princípio geral sobre o qual podem ser feitas pesquisas na perspectiva poliscópica, ou seja, que possam ser levadas em consideração outros aspectos, como a cultura de um contexto específico, por exemplo. O ponto é não fazer desse estudo um campo fechado, mas aberto e passível de debate e reflexões, levando em conta o que é decisivo e o objetivo último das reflexões sobre o tema e que são as pessoas que precisam ouvir as boas novas do Senhor Jesus.

Outra contribuição de Morin nesse debate é a provocação no sentido de discutir de a teologia ser praticada em meio à complexidade e imprevisibilidade de fenômenos tão multifacetados e intensos no ser humano e na sociedade. É dessa complexidade que muitas vezes se afastam teólogos e pesquisadores, preferindo seguir modelos clássicos do pensamento, os quais interpreto como sendo aqueles que estão fechados em seu próprio campo, que “se trancafiem em seu saber parcial”, pensando justificar seus pensamentos através de ideias gerais e abstratas.

No intento de combater essa ideia, Morin propõe encarar a complexidade como um desafio a ser enfrentado, através do conhecimento, do mundo e de nós mesmos. A defesa é por um pensamento planetário, no sentido de que problemas particulares não sejam formulados de forma descolada de seu contexto, e que por sua vez está inserido num panorama global.

A pesquisa teológica pode sofrer com o mal da descontextualização, mas também da fragmentação e da abstração do saber, a partir do momento em que ela deixa de ser “filosofada”, discutida e integrada na vida dos seres humanos. É como se o mais importante fosse estocar as descobertas num banco de dados para que outros pesquisadores pudessem simplesmente seguir a trilha. Aqui, segundo meu julgamento, reside outra contribuição importante na abordagem de Morin. Mesmo que a pesquisa teológica seja, e inevitavelmente em algumas instâncias será, ela não pode ser focada tão somente na consagração pessoal e temporal, mas que o conhecimento

evolua no sentido de ter relevância social, algo que possa ser generalizado, servir de luz para outros estudiosos e ser em benefício dos seres humanos.

Assim como a ciência pode ser inumana (ATLAN, 2004, p.7,8), a Teologia também corre o risco, na medida em que ela não levar em conta sentimentos como de respeito, consideração, amor, generosidade e se pautar em determinismos absolutos. Conhecimento fascina, mas pode atemorizar, quando não vem acompanhado do amor e do respeito pela “humanidade do ser humano”. Verdades não podem ser relativizadas em função do amor, mas o ser humano não pode ser “coisificado” e ignorado em sua integralidade (FUKUE, 2013, p.89).

Além disso, a Teologia, assim como é a ciência em geral, é um espaço onde não só se evidenciam antagonismos, mas também competições pessoais “conflitos e as invejas mais mesquinhas” (MORIN, 2005, p.52). Porém, é preciso também ver que a relação entre teólogos é de natureza amigável, de colaboração e de cooperação. Ainda que isso não seja só positivo, faz parte a conflituosidade, e que, por sua vez, pode ser fecunda na medida que se aceitem as regras do jogo e que se concretizem no respeito aos dados e obediência a critérios de coerência.

Aqui reside outro aspecto fundamental. Mesmo que uma comunidade de pesquisa teológica seja reprovável do ponto de vista ético e moral, é nela que reside um tecido colaborativo e defensor dos interesses da própria Teologia, na medida em que “[...] é uma comunidade epistemológica unida por princípios fundamentais comuns – o princípio da objetividade, o princípio da verificação e o da falsificação” (MORIN, 2005, p.56). Nós diríamos, somos unidos pelo princípio fundamental da Teologia que é a justificação pela fé em Jesus Cristo, fundamento que não podemos renunciar de jeito algum e, partir dele e em disposição colaborativa, debater e estudar, dentre outros temas, o ponto decisivo na utilização e avaliação de liturgias, de uma forma racional e não racionalizada.

O USO DA RAZÃO NA TEOLOGIA

Qual é o uso adequado da razão na Teologia? Vou me utilizar novamente de Edgar Morin para tecer algumas reflexões. Para Morin (2000, p.22) o aspecto corretivo no ensino e aprendizado está no cultivo da racionalidade como proteção contra o erro e a ilusão. Para se compreen-

der melhor isso, é importante notar a diferenciação traçada por Morin. A racionalização acontece quando o conhecimento é construído com a pressuposição e a crença de que é racional, porque constitui um sistema lógico perfeito, fundamentado na dedução ou na indução. No entanto, não se considera a possibilidade de poder estar fundamentado em bases mutiladas e se nega a contestação de argumentos e o diálogo sobre determinado assunto (MORIN, 2000, p.23). Isso é uma negação a um dos princípios fundamentais atribuídos da ciência e que diz respeito à sua disposição em aceitar a refutação de suas ideias (MORIN, 2008, p.32).

A verdadeira racionalidade é aquela que carrega em si o atributo da abertura, do diálogo, do debate argumentado de ideias e que não ignora os seres, sua subjetividade, afetividade, amor, arrependimento e que, por isso, conhece os limites lógicos, deterministas e mecanicistas, “A racionalização é fechada, a racionalidade é aberta” (MORIN, 2000, p.23).

Diante dessa complexidade do conhecimento, que não pode ser solucionada nem pela simplificação nem pela adoção de leis gerais, concluo com a citação de Morin:

Para concluir, digo que, nesse sentido há um problema que ultrapassa os cientistas. Um estadista francês disse durante a Primeira Guerra Mundial: “A guerra é um processo sério demais para ser deixado nas mãos dos militares”. A ciência é um processo sério demais para ser deixado só nas mãos dos cientistas. [...] Dizendo de outra forma, a ciência passou a ser um problema cívico, um problema dos cidadãos. Precisamos ir ao encontro dos cidadãos. É inadmissível que esses problemas permaneçam entre quatro paredes; é inadmissível que esses problemas sejam esotéricos. [...] não estamos na época da solução, não é uma época messiânica, é a época de São João Batista, ou seja, daquele que vem anunciar e preparar a mensagem. Nós não temos a mensagem. O que podemos fazer é levantar os problemas, é formular as contradições, é propor a moral provisória (MORIN, 2000, p.133).

A Teologia é séria demais para ter sido deixada nas mãos de alguns pecadores, mas Deus escolheu esse caminho e ele saberá como iluminar a todos nós, não somente um grupo seletivo de estudiosos, para agirmos com sabedoria, respeito, espírito científico e cooperativo. Deus também vai ter paciência com a gente ao debatermos questões tão importantes quanto é

o culto cristão, para, enfim, identificarmos o ponto decisivo recomendado pelas Confissões e, com base nele, tratar do tema da liturgia.

A EXPERIÊNCIA COMO CONHECIMENTO

E qual é o papel da experiência nas reflexões teológicas e de forma particular nas articulações litúrgicas? Faz parte do senso comum que a experiência de vida e da prática exerce um papel especial na formação profissional de qualquer segmento das ciências sociais e humanas. Também na Teologia. É possível perceber que esse elemento está presente nas produções desta Revista.

Porém, paradoxalmente, a experiência como fonte de conhecimento, encontra dificuldades em ser admitida como tal, devido a uma série de fatores subjetivos que podem anular a *práxis* como saber de caráter formal. A proposta agora é refletir sobre a validação da voz da experiência e afirmar que, mesmo num contexto carregado de relativismo, existe a possibilidade de se recorrer à experiência como apropriada em produzir saberes que podem ser universalizados, na medida em que estejam amparados teológica e metodologicamente.

“Como fazemos falar a experiência? Como a colocar em palavras?” (SCHWARTZ, 2010, p.36). A gente sabe e aprende que competências pastorais são também forjadas com o tempo e pela experiência. Os próprios referenciais metodológicos de pesquisa corroboram, até certo ponto, essa conclusão, na medida em que colocam o sujeito pesquisador como agente ativo no processo de formação de saberes. O próprio Descartes (2001), comumente identificado como um “rigoroso metódico”, atribui ao sujeito o domínio em julgar entre o bom e o mau. É o bom senso, em outras palavras. Mesmo que naquele contexto ele quisesse defender o uso de alguma via, no caso um método que subsidie a razão para se chegar à verdade, ele considera o “livro do mundo” como fonte de conhecimento, ainda que não lhe oferecesse tanta segurança assim (DESCARTES, 2001).

O problema é como fazer a experiência falar? Ela pode falar? Como colocá-la em palavras e legitimá-la? Histórias de vida têm tido atenção bem mais frequente nos últimos anos na construção de saberes. Esse fenômeno é identificado como uma “mutação cultural” que faz reaparecer o protago-

nismo do sujeito em meio a sistemas, a qualidade dentre a quantidade e a vivência diante do que é instituído (NÓVOA, 1992, p.18).

A questão principal que surge diante disso é como identificar fronteiras seguras que protejam o campo de pesquisa teológica do subjetivismo experiencial e que pode se tornar meramente pragmático. Como fomentar a interação entre o senso comum e referenciais teológicos sólidos a fim de legitimar a fala da experiência?

Esses questionamentos são pertinentes à medida que histórias de vida na formação de professores, por exemplo, não têm tido caminho fácil e tem sido “objeto de críticas cerradas” (NÓVOA, 1992, p.19). O alvo das críticas têm sido justamente as fragilidades metodológicas e a excessiva referência a desempenhos individuais.

Schwartz (2010) faz uso do pensamento de David Hume para sustentar a ideia de que a experiência é uma fonte de conhecimento. No entanto, é interessante trazer para o debate outro pensador sobre o assunto, John Locke. Este, não limita a experiência ao sentido (noção, percepção) da experiência, mas incluía a percepção introspectiva da mente quando realizada em suas mais variadas operações, como parte do que se denomina de experiência.

Vamos então supor que a mente seja, como dizemos, uma folha de papel branco, destituída de caracteres, sem qualquer ideia. Como ela será ‘mobiada’? De onde vem seu vasto estoque, o qual a imaginação ocupada e ilimitada do homem desenha sobre ele, numa quase interminável variedade? ‘De onde ela tem os materiais da razão e do conhecimento? A isto eu respondo, em uma palavra: da EXPERIÊNCIA’. É nisso que todo o nosso conhecimento é encontrado e basicamente emana (LOCKE, 1992, p.141, grifo do autor).

Para Locke, a nossa observação, ou emprega objetos externos sensíveis ou se utiliza de operações mentais internas, que por sua vez são por nós percebidas e refletidas. É essa operação que supre nossos entendimentos com todos os materiais do pensamento. Estas são as fontes do conhecimento e de onde brotam todas as ideias que temos (LOCKE, 1992, p.141-142).

David Hume questiona o racionalismo cartesiano e o empirismo de Locke, os quais tentam identificar a fonte de nosso conhecimento como sendo da mente. Para ele nem a razão nem a experiência proveem uma

base segura de certeza ou probabilidade (HUME, 1992, p.154). Porém, ele usa a palavra experiência, para argumentar que é a experiência do passado que fornece uma prova cabal da existência futura de determinado evento. “Aplicando isso a um exemplo particular, nós podemos observar que não há raciocínio mais comum, mais útil e mesmo necessário à vida humana, do aquele que se origina do testemunho das pessoas e dos relatos de testemunhas oculares” (HUME, 1992, p.155).

Entretanto, essas experiências do passado devem ser contrapostas tanto por experimentos quantitativos quanto qualitativos, a fim de prover um grau de evidência plausível, visto que pode haver testemunhos contraditórios, que podem destruir ou diminuir a força do argumento. Além das contradições, pode haver interesses particulares, hesitações ou outras particularidades que podem acabar desmanchando a força desse testemunho (HUME, 1992, p.157).

Por isso é que Schwartz (2010) vê limites em afirmar que a experiência é formadora. Nesse sentido não poderia haver articulação entre saberes e experiência, pois esta última é um conceito muito genérico e que não diz respeito a pessoas, à trajetória pessoal e individual. Esse é justamente o ponto-chave pretendido por Schwartz (2010), a saber, que experiências individuais, a partir de conceitos empiristas, ainda que haja limites, possam ganhar voz e ser fonte de saber, tendo sua validação universal assegurada através de normas diretivas claras.

REPENSANDO A EXPERIÊNCIA – PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS

Diante da bipolarização dessa matéria (experiência – saber formal), entendo que Schwartz propõe olhar o assunto na perspectiva de que toda a atividade de trabalho é em grande parte imprevisível, mas que é também a aplicação de um protocolo, seja ele baseado num saber formal da academia, na experiência passada ou na capacidade de “improvisação” do sujeito. É “o encontro de encontros” (SCHWARTZ, 2010, p.42). Em outras palavras, a aprendizagem obtida na faculdade vai se encontrar com situações reais, muitas vezes diferentes daquelas imaginadas, e isso vai gerar improvisação, que por sua vez pode promover conhecimento através da autorreflexão.

Isso, na opinião de Schwartz, pode resgatar a importância do conceito de experiência. Para ele, a ambição de um governo taylorista² é de fazer um grupo de pessoas pensarem pelas outras, a fim de que estes trabalhadores fossem aqueles que simplesmente executassem os protocolos estabelecidos por outros. É óbvio que a lógica dessa conclusão é tirar o ser humano de cena, arrancar dele qualquer traço de protagonismo (SCHWARTZ, 2010, p.42).

Entretanto, isso ainda não anula outros questionamentos sobre a experiência do indivíduo como tal. Quando e onde ela começa? Ela se enriquece nas situações concretas, mas a partir de quando começa uma experiência? Ao contrário de um protocolo, que tem um começo, meio e fim, a experiência carrega em si a característica do incontrolável, do que não pode ser determinável e que é interminável, pois ela ocorre num processo em que participam a rotina, a pessoa, o sujeito, a memória, as relações, o corpo. Há ainda os fracassos, sucessos, relacionamentos com outras pessoas e tudo isso atravessado com valores individuais. Tudo isso faz a experiência (SCHWARTZ, 2010, p.43-44).

Vale aqui a observação de Schwartz, de que a experiência descrita assim, pode ser tanto obstáculo à ampliação do conhecimento como ao enriquecimento. Igualmente, muito tempo numa mesma situação de trabalho não é garantia automática de produção positiva. Por outro lado, como nem tudo pode ser controlável por protocolos, nesse “encontro” (trabalho), é

[...] que há fortemente apelo à pessoa, à sua memória, aos seus debates internos, aos seus hábitos quase domados em seu corpo, a uma multidão de coisas que são os mistérios da experiência. É isso que faz com que a antiguidade possa ter valor (SCHWARTZ, 2010, p.44).

A construção teórica de Schwartz dá ênfase à perspectiva ergológica, ou o saber investido. Nesse sentido, a metodologia a ser empregada é abordar, com pertinência, a complexidade intrínseca da atividade humana do trabalho (experiência=encontro). Para ele, a ergologia permite abordar

2 O pensamento taylorista se origina em Frederick Winslow Taylor (1856 – 1915) e cujo pensamento central é de que um pensa e outro executa, estabelecendo uma hierarquia vertical. Por outro lado, o pensamento pós-taylorista visa a qualificação de quem trabalha de forma cooperativa e multifuncional, estabelecendo uma hierarquia horizontal.

a realidade da atividade humana, em geral, e a atividade de trabalho, em particular. A ideia é prover subsídios para gestão de todas as situações de trabalho e instrumentalizado com diferentes ciências. Nesse caso, de meros executantes, característica taylorista, para sujeitos pensantes e reflexivos, atributo “pós-taylorista”. O caminho é se apoiar sobre aspectos do protocolo, mas será preciso dar a si mesmo normas para tratar o aspecto *não standardizado* da situação (SCHWARTZ, 2010).

Por que é preciso normas ou critérios? Dentre limites referidos acima, Schwartz ainda insere como limitadores a ação de nosso inconsciente, na tensão em administrar manifestações espontâneas e controladas. O segundo limite é falar de si mesmo, segundo critérios próprios estabelecidos. O terceiro impedimento diz respeito à linguagem a ser utilizada, no sentido de identificar e mapear o que há de singular no que está sendo tratado. Além disso, ainda aspectos culturais e o uso da linguagem em se falar da experiência e políticos, em não fazer o que está previsto e correr riscos em expressar pensamentos contrários ao protocolo (SCHWARTZ, 2010).

Diante desses supostos empecilhos, pode se perguntar, afinal: a experiência é formadora? Schwartz afirma que essa questão deve ser tratada a partir de uma dupla antecipação. Por um lado, o saber formal antecipa a experiência, e nisso estão envolvidos saberes e regras que permitem adiantar a maneira de se fazer determinada tarefa. Por outro lado, a experiência antecipa, de uma maneira diferente dos saberes formais, o trabalho que ainda está por vir. Assim, tratar o encontro dos encontros (situações de trabalho) demanda o reprocessamento de conceitos de forma diferente dos saberes formais (SCHWARTZ, 2010).

Tenho algumas interrogações a respeito da validação dos saberes adquiridos pela experiência. Com efeito, se aceitamos esta ideia de dupla antecipação, os saberes investidos não são da mesma natureza que os saberes formais, são duas coisas diferentes e complementares [...] É preciso então tratar isso com nuances, senão nos privamos, de uma parte ou de outra, de reservas importantes de eficácia industrial, intelectual e social” (SCHWARTZ, 2010, p.46).

A ferramenta ergológica proposta por Schwartz, pelo menos teoricamente, visa abranger os três polos possíveis nas situações de trabalho, e, no caso aqui, do ministério pastoral. O primeiro polo consistindo em

saberes formais adquiridos através de disciplinas teológicas. O segundo polo dos saberes gerados pela experiência e, o terceiro polo, os referenciais e demandas epistemológicas e éticas. Nesse formato, pode haver contribuições para a complexa relação entre os saberes formais e aqueles adquiridos pelas experiências de trabalho.

O princípio fundamental no pensamento ergológico defendido por Schwartz visa primordialmente fazer investir o ofício universitário com a missão de ir ao encontro “das atividades humanas, das atividades de trabalho e, mais geralmente, de todas as atividades sociais” (SCHWARTZ, 2011, p.46).

Assim, por um lado, usando ideias de Morin (2005), considero que a Teologia não deve se entregar à ingenuidade da pureza, nem à simplificação, mas desenvolver a aptidão autorreflexiva. Uma ciência como a Teologia deve levar consigo o atributo da autorreflexão e a capacidade de controlar seus próprios *vieses*, incluindo a discussão sobre o papel da experiência no processo formativo pastoral (BORDIEU, 2004).

Dessa forma, apropriando-me de uma proposta de Morin, vislumbro a necessidade de substituir o paradigma da simplificação por um princípio da complexidade e cujo foco não será o de separar o todo da parte, mas a partir de uma visão “poliscópica”, considerar “as dimensões físicas, biológicas, espirituais, culturais, sociológicas e históricas” no campo da investigação (Morin, 2005, p.30). Isso, entendo que é uma faceta da ergologia proposta por Schwartz, e ao demandar reflexões e pensamentos mais aprofundados, exigirá também tirar a indolência da razão e o conseqüente desperdício do que a experiência pode ensinar (SANTOS, 2013), como vai, com as produções feitas e a serem apresentadas nessa edição, uma vez que, por mais que tenha havido pesquisa, a experiência de cada um pode nos ensinar também.

Antes de apresentar os colaboradores desta revista, quero ainda refletir um pouco sobre a questão do conservadorismo e liberalismo. Nós somos acostumados a identificar como conservadores aqueles que seguem a liturgia mais tradicional e como liberais aqueles que fazem uso de liturgias alternativas ou contemporâneas. Tem sentido isso?!

Aqui vou fazer uso de Scruton (2019) para refletir sobre um aspecto que eu não tinha pensado antes. Mesmo que Scruton (2019) faça uma abordagem da pré-história do conservadorismo e sua reflexão é de ordem

política, é interessante sua contribuição conceitual e filosófica para essa discussão sobre ser conservador ou liberal.

Scruton (2019, p.9,10) entende que os seres humanos não apenas cooperam em suas relações na família, na sociedade e na religião. Eles também competem. E assim, é preciso assegurar que essa competição seja pacífica e que conflitos sejam resolvidos. Dentre as utopias criadas para ver um mundo melhor e mais justo, uma delas é de que os seres humanos existem e exercem a cooperação entre si, como se o elemento de competição pudesse ser totalmente eliminado.

O conservadorismo, como conhecemos hoje, é uma mentalidade distintamente moderna, modelada pelo Iluminismo e pela emergência de sociedades nas quais o “nós” do pertencimento social é contrabalançado, em todos os pontos, pelo “eu” da ambição individual. A competição existe, mas é importante, na medida em que pode ajudar a solucionar problemas. O parentesco, politicamente falando, modera a competição, substituindo o “eu” pelo “nós” em todas as disputas, para que as coisas terminem bem. Mas também cria rivalidade entre famílias, entre cristãos, entre igrejas. Aquela “paz” religiosa, muitas vezes significava guerra contra hereges e infiéis (SCRUTON, 2019, p.12,13).

Na pré-história do pensamento conservador, era comum seguir Aristóteles em sua ênfase na razão, como traço distintivo da condição humana. Ao exercitá-la, há um jeito de resolver conflitos e superar obstáculos. Ainda assim, uma solução razoável pode não emergir. Os conservadores tendem a partilhar a concepção aristotélica de racionalidade humana (SCRUTON, 2019, p.11).

A sociedade, em geral, é composta de indivíduos agindo com liberdade (SCRUTON, 2019, p.33), como somos como cristãos e como igreja, por causa de Cristo. Mas a liberdade traz consigo a responsabilidade. A igreja como instituição e a Teologia existem para estabelecer fronteiras no exercício das responsabilidades e assegurar que a liberdade não seja abusada. “É claro que os liberais também reconhecem isso. Mas a diferença de ênfase é crucial para a posição conservadora” (SCRUTON, 2019, p.33,34). A posição conservadora é de defesa aos limites da liberdade. A visão liberal vai ao extremo para valorizar a liberdade acima de todas as outras coisas e se recusa a estabelecer limites para o seu exercício. Isso é dito num contexto político, mas pode ser também num contexto eclesiológico ou teológico.

O conservadorismo também deveria defender a liberdade, mas atitudes e decisões que asseguram que essa liberdade seja benéfica para todos e especialmente para a missão da igreja, que é pregar a Jesus Cristo e o perdão dos pecados. Ser conservador não é somente invocar uma ordem antiga de coisas e ritos, mas uma postura de adaptação a circunstâncias variadas e variáveis em um espírito de conservação e renovação (SCRUTON, 2019, p.19).

O que eu quero dizer, com base nessas reflexões, é que em questões de liturgia, como em outras, naturalmente, o “eu” precisa ser substituído pelo “nós”, a fim de que, no fim das contas, ambos não sejam liberais ou progressistas, pois “a verdadeira liberdade envolve consciência de minha autonomia, e só posso consegui-la se outros a reconhecerem” (SCRUTON, 2019, p.54). Com isso, digo que são necessárias reflexões livres e responsáveis pelo bem maior e comum de toda a igreja, que é a de pregar a Jesus Cristo, a todo o custo, e que parece ser o ponto decisivo a ser enaltecido.

A proposta deste número da Revista *Igreja Luterana* foi pesquisar e refletir livremente e com responsabilidade sobre o tema culto e liturgia. Somos muito gratos a todos os que se dispuseram a fazê-lo e, imbuídos do amor responsável, trouxeram reflexões bastante úteis à discussão.

Fukue, por exemplo, baseado no conceito de inculturação, propõe uma teologia de convergência para tecer pontes que fomentem o diálogo e a cooperação pacífica sobre culto e liturgia. Pietzsch apresenta elementos imprescindíveis e originais do culto cristão, e que são úteis, da estrutura cültica, e aqueles considerados por alguns como dispensáveis. Krause apresenta uma visão de culto em Lutero e cuja ênfase está na comunicação com simplicidade e na arte sacra que promove o nome de Jesus Cristo. Schneider conclui que a Liturgia Luterana possui determinadas características que devem ser preservadas, visando manter a identidade e confessionalidade luteranas na adoração do povo de Deus. Este, por assim dizer, pode ser considerado o primeiro bloco de artigos que fornece parâmetros importantes na discussão sobre o que é decisivo na elaboração e prática litúrgica da igreja de Cristo.

O segundo conjunto de artigos é de orientação mais prática, porém, embasada pela pesquisa e pela experiência. Hoffmann explora o culto cristão na perspectiva da comunicação de Deus com as pessoas e nos desafia a estudar a liturgia tradicional e investir tempo em sua preparação, usando

o conhecimento bíblico, a criatividade e os dons musicais para provocar o efeito surpresa e a curiosidade, aspectos fundamentais no processo ensino-aprendizagem. Garske fez um estudo comparativo entre a posição dos primeiros confessores luteranos e a teologia católica, em relação às cerimônias na igreja e os critérios utilizados para aprovar ou não o seu uso. Os confessores demonstram que o uso de qualquer cerimônia deve estar relacionado e sujeito a uma correta compreensão da doutrina da justificação pela fé. Winterle, a partir de sua experiência intercontinental, compartilha de suas experiências em diferentes países como um incentivo a olhar para oportunidades que Deus nos abre para a evangelização através de um culto litúrgico organizado e cheio de conteúdo salvífico. Também nesta linha mais prática, a congregação de professores do Seminário Concórdia oferece uma contribuição ao debate, ao tratar de questões específicas quanto aos cuidados na celebração da santa ceia, desde as palavras da consagração dos elementos até o seu término.

O terceiro bloco é pesquisa, é experiência e é celebração. Em 2020 celebramos o centenário do *Hinário Luterano*. A lembrança concreta a essa marca vem através das contribuições dos colegas Karnopp, Blum (pai) e Blum (filho). Karnopp nos apresenta uma ecografia do embrião do *Hinário Luterano*; Blum (filho) mostra as fases de crescimento do *Hinário* segundo o *Mensageiro Luterano*, e Blum (pai) faz um estudo comparativo da música no culto a partir das visões de Lutero, Calvino e Zwinglio.

Deus abençoe sua leitura e reflexões. Deus continue abençoando a Revista *Igreja Luterana* e todos os que empenham esforços em sua concretização: pesquisadores/escritores, quadro editorial, conselho dos pareceristas, Diretoria Nacional da Igreja Evangélica Luterana do Brasil, congregação de professores do Seminário Concórdia e equipe de trabalho da Editora Concórdia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATLAN, Henri. *Será a Ciência Inumana?* Ensaio sobre a livre necessidade. Tradução de Isabel Andrade. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: UNESP, 2004.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FUKUE, Mário Rafael Yudi. A missão de Deus na metrópole, p.85-100. In.: GRAFF, Anselmo Ernesto (Org.). *Testemunho, misericórdia e vida em comunhão: o futuro da missão do cristianismo*. Porto Alegre: Concórdia, 2013.

HALL, Christopher A. *Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja*. Tradução de Rubens Castilho. Viçosa: Ultimato, 2002.

HESSELGRAVE, David J. *A Comunicação transcultural do Evangelho: comunicação, missões e cultura*, v.1. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1994.

HUME, David. Of miracles, p.153-171. In: ALLEN, Diogenes e SPRINGSTED, Eric O. (Eds.). *Primary Readings in Philosophy for understanding Theology*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992.

LIVRO DE CONCÓRDIA. *As Confissões da Igreja Evangélica Luterana*. Tradução de Arnaldo Schüler. Revisores da nova versão, Nélcio Schneider e Vilson Scholz. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2021.

LOCKE, John. Ideas, p.140-152. In.: ALLEN, Diogenes e SPRINGSTED, Eric O. (Eds.). *Primary Readings in Philosophy for understanding Theology*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992.

LOPES, Augustus Nicodemus. *A Bíblia e seus intérpretes: Uma breve história da interpretação*. 3.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

LUTERO, Martinho. Missa Alemã e Ordem do Culto. Tradução de Walter O. Schlupp. In: *Obras Seleccionadas*, v.7, p.173-205. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 2.ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2000.

_____. *Ciência com consciência*. Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. 8.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MUELLER, John Theodore. *Dogmática Cristã*. Tradução de Martinho Luthero Hasse. 4.ed. Editora Concórdia, 2004.

NÓVOA, Antônio. Histórias de vida: perspectivas metodológicas, p.18-30. In: NÓVOA, Antônio (Org.). *Vidas de professores*. Porto: Porto, 1992.

PIEPER, Francis. *Christian Dogmatics*, v.II. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1951.

- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Crítica da razão Indolente – Contra o desperdício da experiência*. 8.ed. São Paulo: Cortez, 2013.
- SCHWARTZ, Yves. A experiência é formadora? *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v.35, p.35-48, jan.abr.2010.
- _____. Intervenção, Experiência e produção de saberes. *Serviço Social & Saúde*. UNICAMP Campinas, v.X, n.12, p.19-43, dez.2011.
- SCRUTON, Roger. *Conservadorismo: Um convite à grande tradição*. Record. Edição do Kindle, 2019.
- TEPKER, Howard W. Holy Spirit. In: NAFZGER, Samuel H. et al. (Eds.). *Confessing the Gospel: A Lutheran Approach to Systematic Theology*, v.1. p.519-622. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2017.
- VOELZ, James W. *What does this mean? Principles of biblical interpretation in the Post-Modern World*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1995.