



Hermenêutica “Confessional” Protestante Luterana: “pelos e peles de cabras”

Protestant Lutheran “Confessional” Hermeneutics: “goats’ hair and skins”

Wilhelm Wachholz ^[a] 

São Leopoldo, RS, Brasil

^[a] Faculdades EST (LI)

Como citar: WACHHOLZ, Wilhelm. Hermenêutica “Confessional” Protestante Luterana: “pelos e peles de cabras”. *Revista Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 16, n. 01, p. 22-36, jan./abr. 2024. DOI: <http://doi.org/10.7213/2175-1838.16.001.DS02>.

Resumo

A teologia protestante, e luterana em particular, deu novo impulso para a hermenêutica, resultando em reflexões importantes no campo da teologia, mas também de outras ciências. O objetivo deste artigo é apresentar reflexões da hermenêutica a partir da perspectiva protestante luterana por ocasião dos 200 anos de presença luterana permanente no Brasil (2024). Por “hermenêutica” entendemos a ciência que busca pela interpretação. Por “confessional” entendemos uma hermenêutica não limitada à recitação de verdades do passado – inclusive luteranas –, mas uma hermenêutica que precisa ter algo a “dizer”, a “confessar” para o nosso tempo, portanto, ser palavra “para nós”. Finalmente, por “protestante luterana” – e não Lutero! – entendemos não mera reprodução do pensamento de Lutero, mas a tradição teológica *protestante* oriunda e inspirada na teologia do reformador do século XVI, mas como um dizer e “confessar” face ao tempo e desafios atuais da humanidade.

Palavras-chave: Hermenêutica. Confessionalidade. Protestantismo. Teologia Luterana.

^[a] Doutor em Teologia pela Faculdades EST, e-mail: wachholz@est.edu.br

Abstract

Protestant theology, and Lutheran theology in particular, gave new impetus to hermeneutics, resulting in important reflections in the field of theology, but also in other sciences. The objective of this article is to present reflections on hermeneutics from a Protestant Lutheran perspective on the occasion of 200 years of permanent Lutheran presence in Brazil (2024). By “hermeneutics” we understand the science that seeks interpretation. By “confessional” we understand a hermeneutic not limited to the recitation of truths from the past – including Lutheran ones –, but a hermeneutic that needs to have something to “say”, to “confess” for our time, therefore, to be a word “for us”. Finally, by “Protestant Lutheran” – not Luther! – we understand not a mere reproduction of Luther’s thought, but the Protestant theological tradition originating from and inspired by the theology of the 16th century reformer, as a saying and “confessing” in the face of humanity’s current times and challenges.

Keywords: *Hermeneutics. Confessionality. Protestantism. Lutheran Theology.*

Introdução

A teologia protestante, e luterana em particular, deu novo impulso para a hermenêutica, resultando em reflexões importantes no campo da teologia e também de outras ciências. Na Idade Média, especialmente no contexto da lei canônica, argumentava-se a necessidade de fonte suplementar às Escrituras para a prática universal da interpretação. Evidentemente, o resultado disso era o direito de poucos controlarem a interpretação das Escrituras. Contra esta concepção medieval, encontraremos algumas afirmações peremptórias do reformador protestante Martim Lutero (1483-1546) sobre a “clareza das Escrituras” (*claritas scripturae*), *sola scriptura*, e a afirmação de que “as Escrituras são elas mesmas seu interprete” (*scriptura sui ipsius interpres*). Neste contexto, se encontram também as críticas de Lutero a Orígenes e Jerônimo, por exemplo. Orígenes e Jerônimo pertencem àqueles para os quais as Escrituras não são claras e necessitam de um saber especial para que possam ser discernidas. Ao defender a *claritas scripturae*, Lutero não quis afirmar que o sentido das Escrituras é óbvio. Sua clareza refere-se ao fato de que está aí para exame público.

O objetivo deste artigo é apresentar reflexões da hermenêutica a partir da perspectiva protestante luterana. O itinerário do artigo é apresentado em acordo com o título principal. Por “hermenêutica” entendemos a ciência que busca pela interpretação. Por “confessional” entendemos uma hermenêutica não limitada à recitação de verdades do passado – inclusive luteranas –, mas uma hermenêutica que precisa ter algo a “dizer”, a “confessar” para o nosso tempo, portanto, ser palavra “para nós”. Finalmente, por “protestante luterana” – e não Lutero! – concebemos não uma simples reduplicação da teologia de Lutero, mas o princípio teológico *protestante* implicado na teologia do reformador, a saber, um dizer e “confessar” em meio ao tempo e desafios atuais da humanidade.

Hermenêutica e a finitude: “pelos e peles de cabras”

São Jerônimo diz corretamente, que cada um traz ao tabernáculo do Senhor aquilo que pode: um traz ouro, prata e pedras preciosas; o outro, peles e pelos de cabras. Pois o Senhor tem necessidade de tudo isso e se agrada igualmente da boa vontade de todos, embora lhe tragam oferendas desiguais.

Por isso, também permito que esses pequenos pelos de minhas cabras sejam publicados como oferenda e sacrifício a Deus, a quem peço, em Cristo, nosso Senhor, que dê a outros, por meu intermédio, a oportunidade de fazer coisas melhores, ou, ao menos, fazer melhor tudo [o que eu fiz] (Lutero, 2014, p. 55).

Estas são as palavras de Martim Lutero na Introdução de sua *Preleção sobre Gênesis*. Evidentemente estas palavras de Lutero precisam ser entendidas como típicas da retórica de seu tempo. Mas nem por isso estas palavras são falsa modéstia. Aliás, a afirmação de Lutero adverte – e este é nosso primeiro destaque – que a teologia luterana não deve ser considerada um “cânone fechado” em torno de Lutero, mas aberta para a discutibilidade, portanto, uma teologia a ser conjugada no gerúndio (em construção).¹ E Lutero, motiva exatamente ao estudo, à pesquisa.

Neste ponto, encontramos semelhança entre Lutero e Hans-Georg Gadamer. Para Gadamer,

¹ Mueller sugere a metáfora da verdade como “caminho”. Segundo Mueller, a verdade como caminho aponta para a verdade como estando à frente e o caminho nos leva até lá. Assim, o conceito de verdade perde seu caráter estático para se constituir em dinâmico (Mueller, 2004, p. 80).

A reforma proporciona, assim, o florescimento da hermenêutica que deve ensinar a usar corretamente a razão na compreensão da tradição. Nem a autoridade do magistério papal nem o apelo à tradição podem tornar supérflua a atividade hermenêutica, cuja tarefa é defender o sentido do texto contra toda imposição.” (Gadamer, 2002, p. 417)

Gadamer concebe a linguagem como limitada por ser historicamente circunscrita ou condicionada. Ou seja, pela linguagem nunca conseguimos dizer tudo o que desejamos ou precisamos dizer. Por isso, buscamos sempre novas palavras para dizer o “in-dizível”. Ao descobrirmos e criarmos novas palavras, percebemos que conseguimos adentrar mais na direção do *verbum intimum* e expressá-lo um pouco mais. Contudo, também nos damos conta que, com novas palavras, conseguimos somente deslocar um pouco adiante as fronteiras da linguagem, mas jamais superá-las absolutamente. Portanto, precisamos continuar o diálogo (Grondin, 1999, p. 80; Wachholz, 2010, p. 215).

A partir da compreensão do *verbum interius*, ou seja, a palavra inexpressa, Gadamer ressalta a necessidade do constante diálogo em busca da compreensão. Assim, interpretar se caracteriza pela lógica da pergunta-resposta da qual a pessoa interpretante participa. Ao buscar a compreensão do *verbum interius*, a pessoa interpretante é confrontada com a própria finitude do saber definitivo. Portanto, assim tanto em sua dimensão biológica quanto linguística, o ser humano é finito, de forma que, também na busca pelo conhecimento, se confronta com a própria finitude (Grondin, 1999, p. 202-205; Wachholz, 2010, p. 215-216). Interpretar é, portanto, “dialogar com a morte”, ou seja, perguntar, a partir da finitude, pela infinitude, pela transcendência. Esta, contudo, está sempre “além”, e somente pode ser experimentada na finitude.²

Para Lutero, a finitude é resultado do pecado humano. Em sua *Preleção sobre Gênesis*, ele insiste que, antes da queda no pecado, o ser humano estava em plena harmonia com Deus. O ser humano fora criado à imagem e semelhança de Deus o que “[...] indica que ele [ser humano] terá uma vida diferente, melhor do que a de um animal” (Lutero, 2014, p. 99). Imagem divina no ser humano “[...] significa aquele atributo da natureza divina que confere a Adão e Eva o dom de entender toda a constituição de todos os animais, seus sentidos e todos os seus poderes” (Lutero, 2014, p. 107). A partir da queda no pecado, o ser humano somente pode falar de imagem e semelhança a partir de sua realidade de pecado, que lhe obstruiu o conhecimento pleno de Deus e de seu estado original de imagem e semelhança de Deus. Considerando isso, Lutero afirma:

Adão a teve [a imagem] em sua essência, ele não só conheceu a Deus e acreditou que ele era bom,³ mas também viveu uma vida inteiramente divina, ou seja, não tinha pavor da morte nem dos perigos, contentando-se com a graça de Deus.

[...] Adão tinha uma razão iluminada, um conhecimento verdadeiro de Deus e uma vontade autêntica de amar a Deus e ao próximo, assim como Adão abraçou Eva e, imediatamente, a reconheceu como sua carne (Lutero, 2014, p. 103-104).

² Clinebell, recorrendo a Heidegger, afirma que “[...] o conhecimento que temos da própria morte é a música de fundo que toca fracamente à distância durante toda a nossa vida. “Talvez às vezes consigamos fazê-la emudecer, mas há outras ocasiões em que ela aumenta em intensidade e ritmo, de modo que não podemos deixar de estar conscientes dela” (Clinebell, 2007, p. 103).

³ Segundo Lutero, “[...] a condição do ser humano, feito segundo a imagem de Deus, [... leva o próprio Deus a dizer que] viu todas as coisas que fizera e que eram muito boas. Por isso, o Senhor se deleitou e se alegrou com suas criaturas.” (Lutero, 2014, p. 283).

A queda no pecado atingiu o ser humano em sua essência e na essência de sua relação com Deus. O pecado, portanto, não permite mais ao ser humano compreender sua própria imagem original. Ainda lhe resta alguma “memória, vontade e mente, mas totalmente corrompidas e altamente debilitadas” (Lutero, 2014, p. 102-103). O pecado corrompeu a imagem original de forma que “[...] a morte insinuou-se sorrateiramente em todos os sentidos” (Lutero, 2014, p. 103).⁴ Portanto, esta é a realidade de finitude do ser humano interpretante.

Ainda em sua *Preleção sobre Gênesis* – este é nosso segundo destaque –, Lutero faz uma retrospectiva de sua trajetória como teólogo bíblico e afirma – interpretando Gênesis 3:

Tratamos de tudo isso, de acordo com a medida do nosso dom, em seu sentido histórico, que é o [sentido] genuíno e verdadeiro. Pois, na tarefa de interpretar as Sagradas Escrituras, o principal [objetivo] deve ser o de derivar delas um sentido certo e simples, especialmente por causa da grande variedade de intérpretes – latinos, gregos, hebreus. Quase todos estes não só não se preocupam com a história, mas também a enterram e a deturpam com alegorias tolas.

O procedimento absurdo de Orígenes e Jerônimo nestes capítulos é bem conhecido. Em toda parte, eles se afastam da história, que chamam de “letra que mata” e de “carne” e louvam extraordinariamente o “sentido espiritual”, que não conhecem. Jerônimo seguiu Orígenes como seu mestre. O mesmo também acontece em nosso tempo, porque aqueles que eram influentes por sua inteligência e eloquência, empenhavam-se com todas as forças para convencer os ouvintes de que os relatos históricos eram coisas mortas, que em nada contribuiriam para a edificação das igrejas. Assim aconteceu que nos lançamos com zelo generalizado às alegorias. Quando eu era jovem, essa tentativa era bem-sucedida, pois inclusive, permitia inventar absurdos, visto que os grandes doutores das igrejas, como o são Jerônimo e Orígenes, às vezes, certamente, entregaram-se a imaginações. Quem era mais apto na [arte de] inventar alegorias, era também considerado um teólogo erudito. Também Agostinho muitas vezes se deixou iludir por essa opinião, de modo que, não raro, especialmente nos Salmos, negligencia o sentido histórico e se volta para as alegorias. Pois todos estavam convencidos de que, principalmente nas histórias do Antigo Testamento, as alegorias representavam o sentido espiritual, e a história ou o sentido literal, o sentido carnal.

[...] Portanto, é necessário, principalmente para os principiantes no estudo das Sagradas Escrituras, quando abordam a leitura dos antigos doutores, que os leiam com discernimento ou, antes, com a intenção definida de desaprovar aquilo que é menos provável, para que não se deixem enganar pela autoridade do nome dos Pais e dos doutores da Igreja, como eu e todas as escolas dos teólogos fomos enganados. Desde que comecei a aderir ao sentido histórico, eu sempre tive aversão às alegorias e não as usei a não ser quando o próprio texto as apresentava ou as interpretações podiam ser derivadas do Novo Testamento.

[...] Pois a história é como a dialética, na medida em que ela ensina o que é verdadeiro e incontestável; a alegoria, por seu turno, é como a retórica, na medida em que ilustra a história, mas não tem nenhum valor para provar [qualquer coisa]. Dessa maneira, a alegoria tem valor quando dizemos que o céu representa a Igreja, e a terra, os governos e a ordem política. Pois o próprio Cristo chama da Igreja de

⁴ A partir de Lutero, Brakemeier ressalta que imagem de Deus no ser humano precisa ser concebida como *atribuição* e como *atributo*. *Atributo*, “designa um *status* conferido, não uma capacidade. É um título que outorga dignidade e direitos frente a terceiros. [...] Simultaneamente, porém, este *status* inclui *atribuição*. É sinônimo de um compromisso, de um encargo, de uma responsabilidade.” (Brakemeier, 2002, p. 21). Esta distinção é fundamental, pois a imagem de Deus somente pode ser negada como atribuição (em consequência do pecado), mas jamais como atributo, pois isso tem como consequência a violação do ser humano como criatura de Deus e a própria desumanização do ser humano (Brakemeier, 2002, p. 24, 33, 45-47; Bayer, 2007, p. 113).

Reino dos céus e Reino de Deus, mas a terra é chamada de terra dos seres vivos, onde reinam reis e príncipes (Lutero, 2014, p. 246-248).

Lutero faz aqui uma crítica às hermenêuticas metafísicas que buscam encontrar “Deus no céu”. Para o reformador, sendo Palavra/Evangelho o próprio Cristo, há que se considerar que é a palavra que vai encontro, que se dá à pessoa interpretante. Por isso, Lutero define Palavra e Evangelho como presente e dádiva. E mais, esta Palavra/Evangelho/Testamento se dá por meio de “fraldas” e “manjedouras”, ou seja, que não quer ser acolhida na erudição, mas na fé (Lutero, 2003c, p. 125; Lutero 2003a, p. 174; Lutero, 2003b, p. 22).

Lutero critica a interpretação alegorizante de Orígenes (185-254). Orígenes foi o mais antigo teórico da interpretação alegórica. Entendia que o sentido da Escritura Sagrada é apresentado em três sentidos ou níveis: corporal, psíquico e espiritual. O sentido corporal, também denominado de somático, seria o literal, destinado para pessoas simples e ingênuas. O sentido psíquico, ou anímico, seria destinado às pessoas que já apresentam algum progresso na fé e conseguem adentrar a alma da Escritura. Mas somente as pessoas perfeitas conseguiriam desvelar o sentido espiritual pleno das Escrituras, isto é, seus mistérios ocultos na letra. O resultado da alegorese – a exemplo da de Filon de Alexandria – eram os “altos voos espiritualistas”, com tendências desistorizantes dos textos bíblicos, ao mesmo tempo em que a interpretação bíblica ficava inacessível aos “indignos” dela (Grondin, 1999, 66, 70; Hägglund, 1995, p. 53-54).

Semelhante é a crítica de Lutero a Jerônimo (aprox. 347-420). Jerônimo se tornou mais conhecido pela tradução da Bíblia para o latim que resultou na versão Vulgata. Mas também escreveu numerosos comentários da Bíblia. No mais, se pode perceber em Jerônimo uma pessoa que enaltecia a vida celibatária e monástica. A crítica de Lutero a Jerônimo tem a ver com as sutilezas alegóricas e místicas em seus comentários, as quais também podem ser verificadas, por exemplo, em Filon de Alexandria. Assim como Filon, Jerônimo era da escola alexandrina para a qual o sentido espiritual do texto tinha a ver com o senso oculto sob ou com a letra. A interpretação, então, tem a ver com a descoberta da realidade do mistério guardado nas palavras (Walker, 1981, p. 230; Freitas, 2020, p. 11).

Diferentemente de Orígenes e Jerônimo, Lutero concebia que o sentido literal na Bíblia já continha, simultaneamente, o significado espiritual. A compreensão correta do verbalizado já traz consigo o próprio espírito da Escritura Sagrada, ou seja, o espírito não está “por trás” ou “para além” da letra, mas é dado juntamente com a letra (Grondin, 1999, p. 83-84).

Neste ponto, recorreremos novamente a Gadamer, no qual percebemos identidade com Lutero. Gadamer lembra que o ser humano é finito, portanto, não pode apropriar-se da verdade absoluta, senão que ser envolvido por ela. Teologicamente, isso significa afirmar que o ser humano interpretante de Deus só o é pelo fato de a Palavra (lógos/Cristo) se colocar em diálogo com ele. Apropriar-se da verdade absoluta, reduzindo-a a códigos prontos e fechados, carregados não raramente por preconceitos, não somente implica na tentativa de manipulação de Deus, mas também na própria negação da finitude humana, com pretensão de assumir o lugar de Deus. A busca pelo saber definitivo da verdade, de Deus, do absoluto, somente nos confronta com o saber de nossa própria finitude. A pretensão de chegar à verdade absoluta, infinita, não seria outra coisa do que a negação da própria finitude humana. E, por esta razão, neste lugar, Lutero afirma a fé, ou seja, o acolhimento crente da Palavra que se doa (Wachholz, 2010, p. 216).

Assim como a verdade absoluta não pode ser “buscada no céu”, também não o pode ser diretamente nos acontecimentos históricos, pois os acontecimentos são sempre máscaras da verdade. Nos acontecimentos, o ser humano é confrontado com a própria finitude da vida e do conhecimento (Grondin, 1999, p. 202, 232). Ainda assim, o ser humano tem acesso à verdade somente a partir de sua finitude. Ele

experimenta a verdade na história. Contudo, a verdade enquanto infinita nunca pode ser experimentada de forma absoluta, não por causa de uma limitação da verdade, mas por causa da finitude, seja da linguagem, da vida etc., do ser humano. Por este motivo, o ser humano, particularmente o ser humano crente, não pode acessar a verdade na história diretamente a partir da lógica da razão, caracterizada pela finitude. Então, nos acontecimentos da história, o ser humano não consegue chegar à verdade, pois a história também não é revelação plena de Deus, nem possibilita o acesso direto à verdade. Assim, também os acontecimentos históricos confrontam o ser humano com sua própria finitude, de forma que a verdade vem, conforme palavras de Gadamer, como um relâmpago na escuridão, “[...] torna tudo visível, mas de tal forma que a escuridão logo o devora novamente” (Gadamer *apud* Grondin, 1999, p. 225).

Por meio da religião, o ser humano também não pode conhecer a natureza de Deus, mas somente a sua própria natureza (Libanio, 2000, p. 92). Por isso, a tentativa humana do “caminho até Deus”, seja pelo racionalismo científico ou pelo racionalismo religioso (fundamentalismo), nada mais evidencia do que a negação da finitude humana por meio da pretensão do domínio da infinitude. Em resumo, temos então projeção humana, a dissolução da teologia em antropologia, ou ainda a criação de Deus à imagem humana. Neste sentido, a verdade da compreensão tem mais o sentido de uma participação do que o de uma simples e definitiva apropriação. Assim, jamais uma palavra ou um sinal podem ser aceitos como a presença definitiva do sentido.

A imagem do relâmpago de Gadamer pode ser relacionado com Jesus Cristo. Jesus Cristo é a verdade revelada de Deus. Esta “verdade-relâmpago” o é sob espécie contrária (*sub contraria specie*), segundo Lutero. Ainda assim, *sub contraria specie* não significa simplesmente a lógica oposta, em perspectiva dualista. Também neste caso a chave hermenêutica *sub contraria specie* seria reduzida pelo caráter da lógica racional humana e Deus não seria mais Deus, já que continuaria decifrável pelo ser humano, tornando-se, portanto, neste caso, criatura e não Criador. Radicalmente, significa afirmar que ser humano somente pode captar o agir de Deus na história pela fé. Exatamente para permanecer Deus, Deus precisa agir de forma “irregular”, “indecifrável” nos acontecimentos da história. Logo, o agir de Deus na história não pode ser decifrado pela lógica humana (Pinomaa, 1964, p. 70).

O “caráter irregular” de Deus revela que Deus é “regular”, ou seja, imutável tal como é, isto é, *sub contraria specie*. Pelo fato de não serem os eventos previsíveis e decifráveis pela lógica humana, fica evidenciado que Deus é Deus vivo e que age continuamente na história e na criação (Pinomaa, 1964, p. 71-72; Hanselmann, 1979, p. 20). Ante este Deus, ao ser humano cabe o reconhecimento de sua finitude. Como afirma Horkheimer:

Não podemos comprovar a existência de Deus. O conhecimento consciente do desamparo, da nossa finitude, não se pode considerar como prova da existência de Deus, senão que tão somente pode produzir a esperança de que exista um absoluto positivo. (...) Não podemos representar o absoluto, não podemos, quando falamos do absoluto, afirmar muito mais que isto: o mundo em que vivemos é algo relativo. (Horkheimer, 1976, p. 103)

Cabe ao ser humano “deixar Deus ser Deus”. Este é um princípio central da teologia protestante luterana. Isso implica que o agir e a justiça de Deus não podem ser derivados da lógica racional humana. Afinal, não é obrigação de Deus revelar sua justiça. Cabe ao ser humano crer que Deus, em sua divindade, é justiça. Deus “precisa” permanecer Deus e não cabe ao ser humano apropriar-se de Deus. A palavra do profeta Isaías evidencia a distância entre Deus e ser humano (Pinomaa, 1964, p. 73):

Porque os meus pensamentos não são os vossos pensamentos, nem os vossos caminhos os meus caminhos, diz o SENHOR. Porque assim como os céus são mais altos do que a terra, assim são os meus caminhos mais altos do que os vossos caminhos, e os meus pensamentos mais altos do que os vossos pensamentos (Isaías 55.8-9).

Hermenêutica e as máscaras

Westhelle e Bayer afirmam que o conhecimento de Deus somente é possível a partir da realidade do *opus alienum* ou *perversio* do ser humano. Isso implica em afirmar que a natureza, a criação em si não caiu, mas sofre as consequências do pecado humano. A destruição da criação – assim como a cruz – não é vontade *a priori* de Deus – que tudo criou “e viu que era muito bom” (Gn 1). A criação destruída se apresenta ao ser humano como que através de um espelho no qual não deve especular sobre o caráter de Deus, mas enxergar-se a si próprio como destruidor. O próprio Lutero afirmava que “[...] não é só em igrejas que ouvimos dizer que somos acusados de pecado. Todos os campos, e até quase a criação toda está cheia de prédicas que nos lembram de nosso pecado” (Lutero *apud* Westhelle, 2008, p. 111; Bayer, 2007, p. 129-130).

Neste ponto, Westhelle propõe a imagem da “máscara” proposta por Lutero. Para o reformador do século XVI, Deus age no mundo através de máscaras. Portanto, ele não age diretamente. Tudo lhe pode ser instrumento de ação, inclusive o mal – ainda que este não tenha origem em Deus nem seja Deus complacente com o mal. As máscaras pelas quais Deus age não permitem ao ser humano especular sobre o Deus por detrás delas, a saber, seu caráter. Pelo contrário, diante das máscaras de Deus, o ser humano é denunciado, ele mesmo, como estando oculto por não “[...] reconhecer essa máscara como aquilo que ela é, seja especulando, a partir de sua aparência, qual é o semblante que está atrás dela ou simplesmente por ignorá-la” (Westhelle, 2008, p. 111).

O *Deus absconditus*, isto é, atrás de máscaras, provoca o descobrimento do *homo revelatus*. Exatamente isso Lutero quer afirmar em seu *Sermão sobre a Contemplação do Santo Sofrimento de Cristo*. Aqui, Lutero concebe a cruz como espelho (Lutero, 1987, 252-253). Na cruz, *Deus absconditus* torna-se radicalmente *revelatus*. Mas também na sua radicalidade como *revelatus*, a saber, na cruz, não pode ser especulado, pois, sendo a cruz espelho, aponta para o *homo revelatus* – “fui eu que fiz isso” [crucifiquei a Cristo!] – e não para o caráter de Deus. Esta mesma argumentação pode ser encontrada em Lutero ao interpretar o Salmo 51,5: “Em pecado me concebeu a minha mãe”. Também aqui, Lutero interpreta o texto bíblico identificando o sujeito da frase não como sendo Deus, nem “minha mãe”, mas “eu”. Portanto, também este texto não permite a especulação sobre Deus, mas visa ao *descobrimento* de ser humano pecador (Bayer, 2007, p. 137-138).

Também o ser humano é “mascarado”. Suas máscaras têm fendas, fissuras, buracos pelos quais tem a “visão terrível do abismo do vazio” (Westhelle, 2008, p. 112). Mas, ainda que a máscara tenha os “buracos” pelos quais o ser humano enxerga, a visão lhe fica limitada pelo entorno da máscara. Assim como os óculos, que permitem a visão, simultaneamente, pelo seu contorno, peso, desconforto, também evocam a contínua consciência da realidade de uma visão limitada.

Recorremos neste ponto a Westhelle que empresta o conceito do *chora*, isto é, o espaço entre os espaços, do Livro de Atos dos Apóstolos. A comunidade cristã primitiva era conhecida como “igreja-na-casa-de”. A *casa* é o lugar de abrigo, de hospedagem, descanso, segurança, previsibilidade. Ao mesmo tempo, a comunidade cristã primitiva é conhecida como “os do caminho”. O *caminho*, a rua, diferentemente da casa, é espaço de transição, de insegurança, de provisoriedade (Westhelle, 2009, p. 27; Bonino, 2002, 94-96). Entre a casa e o caminho, está localizado o “portão”, que pode ser descrito tanto como sendo o “portão de casa” ou como o “portão da rua”. Este espaço entre o espaço da casa e o espaço

da rua é de encontros. É o lugar da hermenêutica conjuntiva, da transgressão, da vulnerabilidade, da criatividade, dos encontros e diálogos com os diferentes. O *chora* é, por excelência, o lugar da hermenêutica protestante luterana, por ser o lugar da teologia da cruz.

A hermenêutica, em particular, a hermenêutica teológica protestante luterana, é ciência feita no *chora*, na vulnerabilidade, provisoriedade. É hermenêutica do “Sábado de Aleluia”, em que a *res* da Sexta-feira da Paixão provoca o terrível vazio, mas também provoca a *spes* e a promessa “eu ressuscitarei”. Dito de outra forma, a hermenêutica teológica protestante luterana do “Sábado de Aleluia” coloca o ser humano diante da cruz, como que de um espelho cheio de rachaduras e, em cujas extremidades, se encontram os “buracos” abertos pelos pregos que perfuraram as mãos e os pés. Através destes buracos, ensanguentados (*res*), é também possível enxergar em profundidade o Sol da *spes*, da vida, da ressurreição, do Domingo de Páscoa. Então, assim como a finitude se constitui em pedagogo, que aponta para a *res* (realidade) de pecado e morte humanas também aponta para a *spes* (esperança) da justiça e vida (Mueller, 2007, p. 99-101).

O lugar da hermenêutica no *chora*, enquanto consequência para a própria teologia protestante luterana, exige sua “tropicalização”. Considerando o caráter vinculativo da teologia protestante luterana, isto é, historicamente situada em um outro tempo e espaço, é necessário encarnar (“tropicalizar”) a mensagem da redescoberta, de forma que o *ecclesia reformata* seja também *semper reformanda*. A teologia protestante luterana desloca para as “ruas vulneráveis”, espaço por excelência da teologia da cruz. Hans-Martin Barth sugere quatro tarefas para a teologia protestante luterana:

A teologia de Lutero deve ser libertada dos trilhos das questões tradicionais e levada para o campo aberto da discussão religiosa e social atual; ela deve ser exposta com uma postura crítica diante de seus erros de conexão; ela deve ser des-provincializada; e ela deve receber uma reformulação capaz de conectar-se globalmente (Barth, 2007, p. 125).

No mesmo texto, o autor afirma que é necessário “desconfessionalizar” Lutero para ultrapassar os muros eclesiásticos. E acrescenta: “A sua possível relevância para o ‘Terceiro Mundo’ ainda não foi investigada” (Barth, 2007, p. 129). A interpretação de Barth se desdobra como imperativa para uma reflexão que vise “desteutonizar” a mensagem de Lutero (na Alemanha e no Brasil!) e de libertá-la da linguagem etno-eclesiástica. Este é, a rigor, o caminho para uma hermenêutica protestante luterana.

Faz-se, portanto, necessário insistir no cerne teológico (“o que promove Cristo”) da justificação por graça mediante a fé como chave hermenêutica a partir da qual o próprio Lutero deve ser lido (inclusive, contra ele mesmo!). Ou seja, neste sentido, o cerne teológico da justificação permite libertar o próprio Lutero de suas “prisões culturais” (preconceitos), sem que se invalide a teologia de Lutero sob a alegação de assertivas, cosmovisão etc. inadequadas. Aqui, não somente a distinção de Lei e Evangelho (Lutero), mas também a distinção de Evangelho/religião e cultura de Paul Tillich nos parece elucidativa (Tillich, p. 127-128, 395-396, 572-574).

A hermenêutica protestante luterana é hermenêutica da Palavra. Não é a palavra do hermeneuta, mas é Palavra do Outro, que se revela, se dá a pessoa interpretante em “fraldas”, na “manjedoura”, na “cruz”. A Palavra torna a realidade visível como ela realmente é, mas também permite a irrupção do transcendente. Ela é “[...] força transcendente capaz de trazer a realidade a partir das coisas não existentes (*creatio ex nihilo*), [e assim] a Palavra exige a reparação e restauração das fendas, recriando a realidade” (Westhelle, 2008, p. 112).

O fazer teológico, ou a hermenêutica protestante luterana, ante a Palavra de Deus, precisa reconhecer a sua própria finitude. Negar a finitude é cair no fundamentalismo que outra coisa não é do

que “roubar” a Palavra de Deus – que não pode ser possuída! O lugar da pessoa interpretante, em perspectiva protestante luterana, é ser tomada de empréstimo pela Palavra, é ser tornada instrumento da Palavra. Por isso, como afirma Westhelle, a pessoa interpretante somente pode produzir simulacros, mas jamais produzir algo do nada (*creatio ex nihilo*). A hermenêutica protestante luterana pressupõe uma pessoa de máscara fissurada, isto é, que o conhecimento de Deus lhe estar como que “borrado”, encoberto.

Hermenêutica “Confessional”

Gunther Wenz evocou a história de um papagaio muito afamado na Igreja antiga, enaltecido em poema por Isaque de Odessa. Este papagaio costumava cantar, na praça de Antioquia, o triságio com acréscimos heréticos. A reflexão que Wenz faz a partir desta história é a necessidade de distinção entre *confissão* e *recitação*. O papagaio somente recita, mas não confessa (Wenz, 2004, p. 59-60). Para Wenz,

em termos de hermenêutica confessional, resulta daí a percepção de que com a mera recitação e repetição nada se ganhou confessionalmente, e sim se perdeu o mais importante, a saber, a forma de sujeito e, junto com ela, a atualidade situacional da confissão (Wenz, 2004, p. 60).

A partir desta premissa, o conteúdo dos escritos confessionais luteranos não pode ser concebido de forma absoluta, mas somente de forma relativa ao contexto que lhe trouxe o conteúdo historicamente determinado, impedindo a aura de infalibilidade, mantendo assim a necessidade de argumentar aquilo que reivindica (Wenz, 2004, p. 61). Wenz, então, faz um importante alerta para o uso adequado dos escritos confessionais luteranos:

O significado teológico da confissão, por sua vez, só pode ser expresso de modo adequado quando se faz dele essencialmente um uso evangélico, ou seja, que sirva à pregação concreta do evangelho, e não um uso legalista-doutrinário (Wenz, 2004, p. 53).

Aqui, não por fim, se faz necessário distinguir também entre confissão como ato (= *Bekennntnis*) e como instituição (= *Konfession*) (Wenz, 2004, p. 51-52). Nisso, aliás, parece-nos residir o dilema trazido pela própria hermenêutica filosófica – especialmente na abordagem de Richard Palmer –, a saber, especificamente a conversão da fala em escrita. Segundo Palmer, a conversão da *viva vox*, isto é, fala em escrita traz a vantagem de estabilizar e assim preservar a palavra, mas, simultaneamente, também se constitui em autoestranhamento da fala (*Selbstentfremdung der Sprache*) (Palmer, 1989, p. 26). E este nos parece o ponto a ser constatado tanto no desdobramento da história da Reforma na direção da Ortodoxia do fim do século XVI para o século seguinte, talvez também da Teologia Liberal para o Fundamentalismo no fim do século XIX para o século XX e nos surtos fundamentalistas atuais. Aliás, estes podem ser dilemas típicos da razão Moderna, a saber, o “horror do desvio” da Modernidade, como o define Zygmunt Bauman:

De uma maneira ou outra a modernidade inclinava-se à intimidação de toda a diferença não autorizada e todos os padrões de vida irregulares só podiam gerar o horror do desvio e tornar o desvio sinônimo de diversidade (Bauman, 1999, p. 250).

E aqui cabe chamar a atenção para o fato de ter sido a Confissão de Augsburgo – um dos principais Escritos Confessionais luteranos – lida em *viva vox* perante a Assembleia Imperial naquele dia 25 de junho de 1530. Destacamos este ponto, pois, talvez tragicamente para a história e teologia luteranas, a confessionalização, ou autoconfessionalização, como Holzem e Kaufmann (2014, p. 356-358)

a denominam, que tem seu lugar, sobretudo, a partir da segunda metade do século XVI, ter filtrado – com reflexos para a atualidade – a Confissão de Augsburgo – bem como outros escritos luteranos – muito mais como *Konfession*, ou seja, doutrina e muito menos como *Bekennntnis*, isto é, ato. É significativo que a Confissão de Augsburgo foi lida pelo jurista e chanceler do príncipe da Saxônia e professor Christian Beyer na presença dos príncipes alemães; ela não foi lida pelo seu autor, Filipe Melanchthon! Também neste ato de leitura se pode perceber que a Confissão de Augsburgo não pode ser reduzida a *Konfession*, mas teve função primordial como *Bekennntnis* na sua origem.⁵

Aqui é preciso recorrer a um outro dado histórico. Desde o fim do século IV, sob Teodósio I (379-395 d.C), fé católica e fidelidade ao Estado eram indissociáveis. Hereges, portanto, eram também traidores da pátria. Esta tradição persistiu até ao tempo de Lutero, no Sacro Império Romano Germânico. Por isso, a situação dos príncipes era extremamente frágil, ainda que o imperador Carlos V não tivesse grande força para intervir nos territórios os quais, sob um príncipe, haviam aderido à Reforma. No mais, de acordo com a longa tradição romana, o bispo era a pessoa responsável, caso ocorresse uma mudança ou ameaça à pura doutrina. Ocorre que nos territórios protestantes não mais havia bispos. Por esta razão, o papel dos príncipes se tornou proeminente. A autoridade em questões de doutrina era dos bispos, mas, na ausência destes, cabia ao príncipe o papel.⁶ E, em termos de justiça histórica, cabe também reconhecer que o bispo de emergência, previsto por Lutero, se tornou permanente na Alemanha até por volta de 1918. Então, esta realmente é a contradição que igualmente não pode ser desprezada. Ainda assim, as circunstâncias e os eventos históricos não deveriam legitimar a supressão da *Bekennntnis* dos príncipes para erigir em seu lugar uma *Konfession* desistorizada.

A articulação entre oralidade e escrita, entre escrita e oralidade, aludida por Palmer e, de forma análoga, entre *Bekennntnis* e *Konfession* permite uma hermenêutica “confessional”⁷ protestante luterana adequada. A necessidade, portanto, é a da constante reconversão da *Konfession* (que corre o risco de se tornar objeto de dissecação) em *Bekennntnis* (concebendo aqui por *Bekennntnis*, palavra-evento) (Palmer, 1989, p. 18, 19, 26, 29). A perda desta dimensão torna a *Konfession* objeto de dissecação perversa, pela qual a letra da *Konfession* se constitui em arma de morte, pois a letra pela letra, assim como o dente pelo dente matam, como nos alertam textos bíblicos neotestamentários. O Espírito, porém, vivifica. Portanto, exatamente nesta perspectiva, uma teologia confessional protestante luterana adquire sua relevância enquanto presentificação do Cristo como *viva vox* pela *Bekennntnis* e não como letra a ser disputada por verdades humanas (Schmidt, 1982, p. 82).

O sentido hermenêutico da confissão, que era tão determinante para Lutero, exige que se articule, simultaneamente, a confissão como ato e como instituição de forma que fique preservada a dinâmica da vivacidade. E, por isso, a teologia protestante luterana e, em particular, os escritos confessionais reformatórios, também não podem reivindicar validade enquanto documentos de igrejas

⁵ Em 1513 Christian Beyer se tornou o conselheiro legal de Frederico III, Eleitor da Saxônia e também foi eleito como prefeito da cidade pela primeira vez. Foi prefeito ainda em 1516, 1519, 1522 e 1525 e, nos anos de 1520, 1523 e 1526, na qualidade de ex-prefeito, foi consultor do Conselho de Wittenberg. Foi também professor em Wittenberg. Inicialmente, foi duramente criticado por Lutero, por não ter abdicado do papismo. Logo, contudo, aderiu à Reforma, tornando-se inclusive conselheiro de Frederico III, Eleitor da Saxônia, quando Lutero foi excomungado pelo Papa.

⁶ Os “césares alemães” eram seguidores do Direito dos césares romanos e tinham a incumbência de validar o velho Direito Romano também para a sua época, por isso, a Confissão de Augsburgo também evoca o Credo Apostólico (Dreher, 1980, p. 44-45).

⁷ Acima, com Barth, afirmamos a necessidade de “desconfessionalizar” a Lutero no sentido de “desinstitucionalizá-la”. Ao defendermos, aqui, uma hermenêutica “confessional” não incorremos em contradição, pois, aqui, a entendemos como “*Bekennntnis*”, ou seja, uma hermenêutica que precisa assumir os desafios de tempo presente e ter algo a dizer.

da Reforma – em sentido sectário –, mas como testemunho para a igreja como um todo: una, santa, católica e apostólica (Wenz, 2004, p. 56-57, 63).

Disso também decorre que o imperativo da ecumenicidade suporta a diversidade como dom de Deus. Por isso, segundo Wenz, “[...] a pluralidade não deve ser, de saída, colocada sob suspeição

[...] pois o Espírito de Jesus Cristo cria uma comunhão no qual os diversos podem ser um ou constituir uma unidade enquanto diversos, porque a diversidade, sem jamais ser suspensa, perdeu seu elemento causador de divisão” (Wenz, 2004, p. 64).

Este ponto nos parece sobremaneira significativo em um contexto de fundamentalismo – sim, também fruto das inseguranças produzidas pela Modernidade e Pós-modernidade – onde se busca uniformizar e reduzir a verdade a um modelo único, fechado, antiecumênico, sexista, universalista com base em suposta superioridade meritória – que, aliás, arruína a doutrina da justificação por graça mediante a fé! (Brakemeier, 2002, p. 39-43). A diversidade confessional sempre poderá ser um desafio para o diálogo fraterno. Contudo, concebida como riqueza criacional de Deus, torna-se energia e comunhão e não divisão; sem a diversidade, caímos num monólogo!

Brakemeier alerta que, sempre que a tradição confessional se converte, mesmo que implicitamente, em rival da Escritura, abandonando sua posição de *norma normata*⁸, a “[...] confessionalidade se transforma neste caso em confessionalismo” (Brakemeier, 2004, p. 42). Isso aponta para a necessidade de não se repetir os textos apenas como descrição de fenômenos do passado ou como projetos modernos e próprios, com fins interesseiros e até partidários. O centro da hermenêutica confessional protestante luterana aponta para um único alvo: o que promove a Cristo. Por isso, “pode-se falar tranquilamente de uma interpretação cristológica não só do evangelho como também da Bíblia na tradição luterana” (Brakemeier, 2004, p. 43). A clareza da Escritura depende da clareza do evangelho, que traz um Deus misericordioso, que não só traz consolo, mas mexe com os que praticam a injustiça e com os que não creem. Neste sentido, *sola scriptura* não se torna um princípio falido.

Um desafio importante para a hermenêutica confessional protestante luterana é a de ocupar “praças” e fazer teologia. Que teologia? Assim como os protestantes em Augsburg em 1530 resistiram, em nome da fé cristã, à recatolização e o movimento da Igreja Confessante na década de 1930 resistiu, em nome da fé cristã, ao Partido Nazista na Alemanha – ambos grupos minoritários! –, em tempos de fundamentalismo, uma hermenêutica teológica confessional protestante luterana certamente tem algo a dizer.

Considerações finais

A hermenêutica confessional protestante luterana é hermenêutica da teologia da cruz. E a cruz, enquanto lugar da revelação *sub contraria specie*, ou seja, a paradoxalidade de revelação e encobrimento, não é lugar para especular sobre o caráter de Deus. A cruz de Cristo – e a máscara de Deus – são espelhos onde o ser humano se enxerga em sua condição de finitude e pecado. A abscondidade de Deus, sua revelação sob máscaras, aponta, então, para o que precisa ser desnudado e desmascarado: não Deus, mas o ser humano destruidor. Simultaneamente, a exemplo da máscara, que tem os olhos vazados, também a cruz, através dos pregos que nela foram fincados, é vazada. E através das fissuras da cruz e da

⁸ Bíblia como norma que rege e não como norma regida.

máscara, podemos enxergar a *res* (realidade) do pecado e da morte, mas também a *spes* (esperança) da justiça e da vida.

A hermenêutica confessional protestante luterana exige o fazer ciência, em particular ciência teológica, em fé-confiante e confessional – teologia sem fé-confiante reduz Deus a objeto de dissecação e, por consequência, também o ser humano é reduzido a objeto. Mas igualmente, é necessário lembrar que fé sem ciência (teológica) resulta em fanatismo! Por isso, ataques à ciência, e à teologia em particular, são fanatismo diabólico, a saber, que afastam, desagregam, separam. Diante disso, cabe a afirmação luterana de que “a ciência sem fé é loucura, e a fé sem ciência é fanatismo.” Assim, a ciência, em particular a hermenêutica “confessional” protestante luterana, como soma de muitos “pelos de cabras” pode ser colocada a serviço da vida. A partir da teologia de Lutero, o luteranismo, em um contexto de polarizações e fundamentalismos, tem o dever e compromisso de renovar uma “teologia confessional” ante aos desafios atuais, a saber, em posição dialogal e ecumênica com vistas aos próximos 200 anos de presença no Brasil.

Referências

- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- BAYER, Oswald. *A teologia de Martim Lutero; uma atualização*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- BONINO, José Miguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *O Ser humano em busca de Identidade; contribuições para uma antropologia teológica*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.
- BRAKEMEIER, Gottfried. “Somente a Escritura” – avaliação de um princípio protestante. In: WACHHOLZ, Wilhelm (org.). *Evangelho, Bíblia e Escritos Confessionais; anais do II Simpósio sobre Identidade Evangélico-Luterana*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2004. p. 39-47.
- CLINEBELL, Howard J. *Aconselhamento pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento*. 4. ed. São Leopoldo: EST, Sinodal, 2007.
- DREHER, Martin N. A Confissão de Augsburgo; A Fé – A Vida e a Missão da IECLB. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 20, n. 1, 1980. p. 41-56. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1345/1295
- FREITAS, Heres Drian de Oliveira. Introdução. In: JERÔNIMO, São. *Comentário ao Evangelho de Mateus*. São Paulo; Paulus, 2020. p. 9-14.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GRONDIN, Jean. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. (Coleção Focus, 2)
- HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 1995,

- HANSELMANN, Johannes. Gott für heute. HECKEL, Georg (hrsg.). *Orientierung für den Glauben*. München: Claudius-Verlag, 1979. p. 17-21.
- HOLZEM, Andreas; KAUFMANN, Thomas. A Era Confessional. In: KAUFMANN, Thomas et. al. [orgs.]. *História Ecumênica da Igreja 2: da alta Idade Média até o início da Idade Moderna*. São Paulo: Edições Loyola; Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2014. p. 356-374.
- HORKHEIMER, Max. La añoranza de lo completamente otro. In: MARCUSE, H.; POPPER, K.; HORKHEIMER, M. *A la búsqueda del sentido*. Salamanca: Sígueme, 1976. p. 67-124.
- LIBANIO, João Batista. Religião e Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *Sarça Ardente: teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 79-144.
- LUTERO, Martinho. Breve Instrução sobre o que se deve procurar nos Evangelhos e o que esperar deles 1522. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003a. v. 8, p. 171-176.
- LUTERO, Martinho. Prefácio ao Antigo Testamento 1545. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003b. v. 8, p. 21-32.
- LUTERO, Martinho. Prefácio ao Novo Testamento 1546. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003c. v. 8, p. 124-127.
- LUTERO, Martinho. Preleção sobre Gênesis. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2014. v. 12, p. 53-530.
- LUTERO, Martinho. Um Sermão sobre a Contemplação do Santo Sofrimento de Cristo. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, v. 1, 1987. p. 249-256.
- MUELLER, Enio R. A teologia e seu estatuto teórico: contribuições para uma discussão atual na universidade brasileira. *Estudos Teológicos*. v. 47, n. 2, p. 88-103, 2007.
- MUELLER, Enio R. Sobre a verdade do Evangelho: algumas considerações. In: WACHHOLZ, Wilhelm (org.). *Evangelho, Bíblia e Escritos Confessionais*; anais do II Simpósio sobre Identidade Evangélico-Luterana. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2004. p. 75-86.
- PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- PINOMAA, Lennart. *Sieg des Glaubens; Grundlinien der Theologie Luthers*. Göttingen: Vandernhoeck & Ruprecht, 1964.
- SCHMIDT, Kurt Dietrich. A Doutrina de Lutero Acerca do Espírito Santo. In: *A Presença de Deus na História*. São Leopoldo: Sinodal, 1982. p. 77-95.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1984.

WACHHOLZ, Wilhelm. Contribuições da Hermenêutica Filosófica para a Poimênica e o Aconselhamento Pastoral. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 50, n. 1, p. 202-218, 2010. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/97/89. Acesso em: 09 abr. 2024.

WENZ, Gunther. Evangelho e escritos confessionais; a hermenêutica das confissões do luteranismo. In: WACHHOLZ, Wilhelm (org.). *Evangelho, Bíblia e Escritos Confessionais*; anais do II Simpósio sobre Identidade Evangélico-Luterana. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2004. p. 48-64.

WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso; o uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

WESTHELLE, Vítor. Perfis de ministério. In: WACHHOLZ, Wilhelm (org.). *Igreja e Ministério; Perspectivas evangélico-luteranas*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009. p. 16-29.

RECEBIDO: 02/03/2024
APROVADO: 09/04/2024

RECEIVED: 03/02/2024
APPROVED: 04/09/2024