

Uma Fé em Busca de Linguagem

O Sedicioso Charme da Teologia na IECLB¹

Vítor Westhelle

1. A Crise da Fé na Modernidade

Schleiermacher, considerado o mais importante teólogo do século XIX, tem o mérito de ter recuperado o crédito acadêmico e cultural da teologia em uma época em que os “monges do ateísmo” (Heine) testemunhavam e proclamavam o processo de “putrescência do absoluto” (Marx). Os espíritos iluminados de então haviam detratado o cristianismo chamando-o de ópio do povo e, mais tarde, até de “vampiro da humanidade” (Bauer), chegando a estabelecer uma relação inversa entre religião e humanidade. Quanto mais religião tanto menos humanidade, na fórmula consagrada de Feuerbach.

Mas esta crítica só em alguns casos voltava-se à essência mesma do fenômeno religioso. Era a instituição dogmática da religião que estava sendo criticada. Propostas de uma nova religião, com esse nome ou não, reuniam no mesmo campo grandes projetos ecumênicos que levavam o nome de religião da humanidade ou religião natural. Não havia necessária contradição entre este espírito iluminado e a devoção à Deusa Razão ou ao Ser Supremo. A questão fundamental, o ponto nevrálgico de toda a crise, a pedra no meio do caminho era a positividade da religião, a forma institucional que a revestia e os dogmas que a sustentavam. Este era o problema porque pela instituição e pelo dogma cerceava-se a possibilidade infinita da autonomia do sujeito. Na famosa definição do iluminismo que Kant formulou², a religião positiva cumpria o papel de vilão que criava no ser humano um sentimento de dependência que levava à preguiça e à covardia de quem achava melhor ser torturado que assumir as conseqüências de sujeito autônomo e em controle de seu destino. Lessing, o grande herói do iluminismo no final do século XVIII, estabeleceu o veredito cabal sobre a contradição entre as convicções a que a razão nos leva e a exigência de aceitar como verdade fatos históricos tais como milagres, profecias ou a ressurreição de Cristo. Entre os dois há um “profundo e nojento fosso” (*garstiger breiter Graben*) impossível de ser ultrapassado por quem quer que tenha integridade intelectual³. Só a ignorância voluntária, o não querer educar-se é o que sustenta a religião positiva, a Igreja e seus dogmas. Revelação e educação são sinônimos. No falar de Lessing: “Educação é revelação vindo ao indivíduo; revelação é educação que veio e continua vindo para toda a raça humana.”⁴ Educação cristã é uma contradição em termos. Teologia como

uma empresa educativa da Igreja é um engodo. A produção teológica, um entulho. A pedagogia está para a catequese como a luz às trevas.

O que fez Schleiermacher? Tirou a teologia do âmbito da defesa do dogma e da instituição eclesiástica, deixou de tentar fazer da teologia a racionalização do absurdo e fez dela uma ciência prática e positiva. Seu objeto passou a ser não a revelação, cujo conteúdo fora demolido pelo iluminismo, mas a fé empiricamente demonstrável. O que interessava a Schleiermacher era o que a tantos espíritos esclarecidos da época passava despercebido. O povo vivia a religião e demonstrava esta vivência da religião em uma piedade popular que se expressava na prática religiosa de comunidades de fé. Sobre isso deveria falar a teologia, seu objeto deveria ser a fé empiricamente demonstrada na piedade ou, como diríamos hoje, na mística. Descobriu no sentimento religioso algo que nem a prática e nem a teoria poderiam justificar: o sentimento de dependência absoluta ou incondicional, que é concebido como componente irreduzível da antropologia, uma espécie de dispositivo religioso na anatomia humana. Por isso a teologia é possível como discurso da fé empiricamente verificável. A teologia é definida como a concepção da disposição emotiva da piedade cristã apresentada em forma de linguagem⁵.

Hegel, que era colega de Schleiermacher na mesma Universidade de Berlim, mas na Faculdade de Filosofia, compartilhava com este a mesma preocupação com a possibilidade de se fazer teologia. Mas, ao contrário de Schleiermacher, não era nem pietista, nem calvinista: um luterano absolutamente convencido de que o fundamento da religião não estava nem no sentimento, nem na espiritualidade, mas no ser de Deus mesmo, na Idéia absoluta que na religião toma corpo como um momento da realização de sua própria liberdade. Com sarcasmo dizia que, se Schleiermacher tivesse razão, o cão seria o melhor cristão, pois neste o sentimento de dependência incondicional se aperfeiçoara. Na religião Deus se estranha a si mesmo para realizar o seu próprio desígnio de ser tudo em tudo. A religião é o relato, a documentação externamente disponível da realização da natureza de Deus mesmo. Não é pelo sentimento humano, mas pela realização do próprio Deus na história que a religião existe. E a teologia torna-se esta ciência que articula, discerne e examina estas máscaras de Deus deixadas na história na forma da linguagem religiosa, as representações que povoam o imaginário religioso do povo, seus mitos, ritos, lendas e estórias. Na religião, diz Hegel, “não é o pensamento que tem prioridade, a forma do mito prevalece. Em todas as religiões há a oscilação entre o imaginário e o pensamento reflexivo.”⁶

2. A Rearticulação Teológica

Tanto Schleiermacher quanto Hegel, a despeito de suas divergências, concordavam que a teologia não é o registro ou o falar de Deus, de seus atributos e qualidades. Retomam a via negativa, o falar de Deus começando por aquilo que Deus não é: ou o sentimento de dependência ou o registro histórico do sagrado. O falar de Deus é primordialmente o falar sobre o que aponta para o divino, mas simultaneamente o encobre. No dizer de Paul Ricoeur, desaparece a primeira ingenuidade, a capacidade de aceitar como evidência imediata do divino o que era tido como evidência: as chamadas provas do cristianismo; o cumprimento das profecias, os milagres e a expansão do cristianismo. O que vem à consciência a partir deste momento é muito bem descrito por Castoriadis quando diz que a necessidade religiosa “corresponde à recusa dos humanos em reconhecer a alteridade absoluta, o limite de toda explicação estabelecida, o avesso inacessível que se constitui em todos os lugares em que chegamos, a morte que habita em toda a vida, o não-sentido que margeia e penetra todo sentido”⁷.

Não importa onde se vá no mapeamento das posições teológicas contemporâneas, de Barth à teologia da morte de Deus, da teologia liberal ao evangelicalismo, da teologia moderna à *nouvelle théologie*, do socialismo religioso à teologia da libertação, da teologia da secularização à teologia da religiosidade popular, temos o mesmo e fundamental desencanto que funda o refletir teológico. Para dizer com Castoriadis:

A religião fornece nome ao inominável, uma representação ao irrepresentável, um lugar ao ilocalizável. realiza e satisfaz, ao mesmo tempo, a experiência do Abismo e a incapacidade e aceitá-lo... Ela é, por excelência, a apresentação/ocultação do Caos. Constitui uma *formação de compromisso*, que prepara ao mesmo tempo a impossibilidade para os humanos de fecharem-se no aqui-e-agora de sua “existência real” e sua impossibilidade, quase igual, em aceitar a experiência do Abismo.⁸

A busca por formular a linguagem da fé é universal. Neste sentido toda pessoa é teóloga e traz em si o dilema de dizer o que não pode ser expresso, mas que mesmo assim precisa ser dito. É esta consciência de que a teologia é o limite da linguagem, reconhecendo que ao expressar-se já passou o horizonte do que pode ser dito, que é a sua marca fundamental nos tempos modernos. Mas que precisa ser dito, precisa. O silêncio, a recusa total em nomear o inominável é expor-se ao que Lutero chamou de *deus nudus*, é a experiência do terrível dos terríveis, do tudo e do nada, do grande buraco negro da existência. O que nos salva é também o que nos ignora⁹. Nada é mais central à experiência religiosa que o abandono e a ausência. É a experiência de um Jó que toda teologia, desde aquela dos seus amigos, sempre tentou, sem sucesso, preencher. É a consciência da ambigüidade de que no dizer não está o dito, de que a presença proclamada é um anúncio de ausência que marca o necessário dilema teológico.

Se Heidegger tinha razão ao dizer que a linguagem é a casa do ser, a linguagem religiosa é o templo do sagrado, um templo que não o contém, mas que indica e representa uma ausência, que a encobre, mas também não a envolve. Talvez a imagem melhor que a de Heidegger seja de um grupo indígena latino-americano do qual temos a seguinte história contada por Eduardo Galeano. Quando contactados, foram presenteados com uma Bíblia. O grupo de contato tentou de várias formas explicar para um grupo ágrafo o que era aquele livro. Finalmente um indígena entendeu tudo que havia para ser entendido quando chamou a Bíblia de pele de Deus, a vestimenta de Deus, em analogia à pele que Deus deu a Eva e Adão quando não suportavam a visão de sua própria verdade. Esta pele é o que localiza o ilocalizável, dá forma ao que não tem, contém o que não pode ser contido e possibilita acesso ao inacessível. Tudo isso com o propósito de nos situar no presente estendidos como rede entre a origem e o propósito final da existência. Não uma fábula ou um simulacro da realidade, a isto chamamos de mito: uma narrativa sobre a origem e propósito último da existência contingente que estabelece formas de ação e pensamento pelas quais nos entendemos e nos situamos no mundo.

A razão da existência do mito não é explicar a realidade, mas detectá-la¹⁰. Não é mapeá-la, mas situar-nos nela, oferecer-nos um centro visível na experiência cotidiana da turbulência e do caos. O mito é revelatório, mas *sub contraria specie*. Assim a teologia é busca pelo mito, por trazê-lo à tona, mas simultaneamente afirmando que não é a coisa em si. Antes da teologia ser a fé em busca da razão, como argumentava Anselmo, é a busca por uma linguagem, da linguagem que engendra a própria razão. E o mito é a forma primeira como esta linguagem se articula. O teólogo diz: aí está, mas não é. A teologia, assim, é fé em busca de linguagem confessando que o que se tem ainda é só a linguagem, nela miramos, ainda como que por espelho, no dizer de Paulo.

Vivo, o mito, assim como a linguagem, move-se, estende-se, encurta-se. Mas, mais do que a linguagem, o mito não é qualquer estória. É uma estória fundante, aquela pela qual se tem acesso e que também nos oculta os mistérios da existência. Remete-nos ao tempo primeiro, ao momento em que algo de consequência para o ser sucede. Mircea Eliade¹¹ diz que o mito quando morre vira lenda, uma história exemplar, um “causo”, perdendo assim sua qualidade de apresentar e ocultar simultaneamente o mistério. A vida do mito está na capacidade de incorporar novas experiências na sua malha narrativa. Esta é a razão por que a teologia não só discerne o mito, mas também o retrabalha. É o batismo que de lavagem de arrependimento torna-se passagem à vida espiritual, então introdução no corpo comunitário e finalmente torna-se a água cósmica que renova toda a criação. É a passagem pelo mar que estende-se à passagem da morte para a vida e finalmente da marginalidade para a vida de liberdade. É Maria que de jovem mulher converte-se em virgem para ser finalmente concebida imaculadamente.

Na consciência desta relação orgânica entre a teologia e o mito está o elemento distintivo da teologia latino-americana tanto em relação às teologias que adotam, de uma maneira ou outra, o método da desmitologização, quanto em relação aos fundamentalismos e confessionalismos enrustidos. A desmitologização desnuda, o fundamentalismo faz do mito uma lenda. A prática da releitura é a de transmitização (Tillich), um retrabalhar do mito, avivando-o, estendendo-o para incorporar novas experiências, tornando-o mais apto a detectar a relevância última da experiência cotidiana.

3. O Dilema do Teólogo: Imaginário versus Instituição

Volto-me agora ao dilema do teólogo, o de dizer as coisas como elas são, mas ao dizê-lo saber que no que diz não está o dito. Volto-me para a questão institucional. O teólogo fala a partir da e para a comunidade de fé. Mas fala fazendo e desfazendo metabolicamente a sustentação desta comunidade, mexendo e remexendo nos limites e contornos dos mitos que a fundam e a sustentam, sendo em parte o sacerdote que afirma e o profeta que nega; isto porque a teologia não é só empresa eclesial — sua autorização para dizer palavras está sustentada na Palavra que funda o mundo e que dele acaba sendo cúmplice.

Aí está a infelicidade do teólogo: o objeto de seu discurso, a linguagem religiosa, as representações do sagrado são mas não são o que dizem ser. Quando Lutero disse que a teóloga da cruz diz as coisas como elas são, ela também diz que elas não são como são ditas. Este é o paradoxo da teologia. Van Harvey¹², em um artigo sobre o dilema do teólogo, descreve assim a situação: pode-se dizer que o teólogo se acha na situação de Barrabás no romance de Par Lagerqvist. Barrabás tem conhecimento, ou o que pensa ser conhecimento, de que Jesus não ressuscitou dos mortos na primeira páscoa. Barrabás estava perto do sepulcro na manhã da primeira páscoa e não viu absolutamente nada. Mas ele está profundamente tocado e atraído pelo espírito do pequeno bando de cristãos, um espírito encapsulado no seu lema “amai-vos uns aos outros”. Persegue-o o pensamento, no entanto, de que este espírito só está presente em virtude de suas fantásticas crenças. Ele é atraído à comunidade daqueles que preservam os mitos, mesmo que saiba que permanecerá sempre como um estranho nesta comunidade. O dilema do teólogo é que, enquanto permanece em silêncio nesta comunidade, ele não é teólogo. Mas se falar, ele também não é teólogo, porquanto não fala para ou a partir da comunidade que sustenta a fé. O paradoxo de van Harvey exagera a questão ao separar radicalmente o teólogo da comunidade, mas aponta para o problema central da relação entre o imaginário que sustenta os fiéis e a institucionalidade dentro da qual opera a teóloga.

A questão é que a comunidade na qual a teologia se articula é também uma instituição que tem como razão de ser o reconhecimento e a manuten-

ção de seus limites. Esta é a tensão ou a polarização dialética entre o que Castoriadis¹³ chamou de sociedade instituinte, que é o “imaginário social” que forma o núcleo mítico da sociedade, e a sociedade instituída, que é a fixidez, “inércia e mecanismos de autopropetuação” das formas instituídas. Uma é causa, origem e fonte de autonomia; a outra, a determinação, a imposição de limites, a presença impostora da heteronomia. Diferente da vivência da fé exercida a partir do centro fundante da comunidade (a revelação/ocultamento do mistério vital) considerando seus limites fluidos e móveis, a instituição faz o contrário: pensa a partir do seu limite, o que a define frente ao que ela não é. A pessoa de fé pensa a comunidade a partir dela e para ela tomando o que julga ser seu centro, a justificação por graça, o sacerdócio universal, a teologia da cruz, etc. A instituição fala censo, números, limites, cotas, novas áreas, regiões. Entre estes dois pólos, oscila a teologia. Mas oscila buscando ser fiel ao que transcende tanto ao imaginário, sem rejeitá-lo, quanto à instituição, embora reconhecendo sua inevitabilidade. Entre a autonomia do imaginário e a heteronomia da institucionalidade está a teonomia pela qual a teologia encontra sua independência das amarras institucionais e a liberdade para encontrar no imaginário a fonte renovada de sua linguagem.

É no ajustamento institucional que a teologia perde sua liberdade, fica sem linguagem. Enreda-se no que Lutero chamou de cativeiro babilônico. Mas sem a instituição, costuma ser também um exercício do irrelevante. A instituição é um pólo necessário na dialética com o imaginário. Rejeitando a um, perde-se também o outro. A instituição não só cerceia, mas também viabiliza a busca da teologia. Mas ambas, a teologia e a instituição, trafegam em direções opostas. Os critérios são outros. A questão é complexa porque a guerra frontal entre a teologia e a instituição acaba com ambas, rendendo uma à irrelevância e a outra à inanidade. Daí por que a solução de compromisso para manter o casamento entre teologia e instituição oscile entre o extremo do cisma e o do ajustamento, entre a disposição profética e o dever sacerdotal, entre o protesto do espírito e a conformação institucional, entre o imaginário e a sociedade instituída. O dilema da teologia é ficar e equacionar a tensão entre o engajamento com o imaginário, em que repousa a fé da comunidade, e o compromisso institucional que sustenta a tarefa teológica; em termos clássicos: entre a causa material e a causa formal do teólogo. Este é o dilema da teologia na modernidade que rompeu com a identidade medieval entre estrutura e conteúdo, entre a positividade do dogma e a verdade.

4. A Teologia Instituída e a Religião Sediciosa

Esta longa digressão sobre teologia e institucionalidade está aí apenas para permitir que se fale sobre o que chamei de sedicioso charme da teologia na IECLB. O argumento que desenvolvo é o seguinte: a formação teológica na IECLB completa 70 anos. Até recentemente, o princípio institucional foi dominante. Pensou-se teologia na IECLB a partir das demarcações dos limites étnicos e sociais das comunidades do germanismo local. Dohms, que era simultaneamente o dirigente eclesial e o teólogo, escreve, preocupado, em um artigo de 1934: “A Igreja em geral não está ameaçada, nem tampouco a Igreja evangélica no Brasil. Ameaçada está a nossa Igreja, a Igreja evangélica alemã no Brasil. Os fundamentos étnico-nacionais desta Igreja neste tempo e neste lugar são colocados em questão.”¹⁴ Do que tinha receio Dohms? Ele vai à Grécia dos primeiros séculos desta era para identificar o perigo e constata que “a crise de sua [dos gregos] religião foi a crise de sua nacionalidade, o sincretismo religioso corre paralelo com a mistura de raças e nações”¹⁵.

É extremamente revelador que neste contexto, em que católicos alemães no sul disputavam com evangélicos o território espiritual da etnia, Lutero apareça, não primeiramente como o teólogo, mas como o herói nacional da etnia. Do lado católico, desde o século passado, em conexão com o evento dos Mucker, se responsabilizavam o sacerdócio geral e o acesso do povo às Sagradas Escrituras como sendo responsáveis pelo espírito sedicioso de alguns colonos¹⁶. Sessenta anos após, ainda ouvimos de Dohms ecos desta acusação, que é assim respondida: “Lutero não é o pai do subjetivismo, mas um pai de seu povo e do pensamento de uma Igreja nacional.”¹⁷ Sobre estes assuntos já temos muito material coletado e discussões acaloradas. Há quem atribua ao germanismo um caráter eventual ou conjuntural na autocompreensão da Igreja¹⁸, e há também quem diga que a vinculação entre evangelho e germanidade está aliançada pela vida e pela morte¹⁹. Deixemos esta discussão de lado, aceitando uma versão mínima mantendo que, seja por motivos circunstanciais ou fundamentais, houve esta vinculação. Estou sugerindo que a germanidade tenha sido uma variável. A constante é o processo de institucionalização em função do qual a germanidade militou. O que importa é perguntar agora pela implicação que isto teve para a teologia.

Sugiro como hipótese o seguinte: à medida que se pensou na identidade étnica como sendo uma continuação ou extensão da nação alemã em terra brasileira, não houve uma teologia organicamente vinculada com as comunidades. Foi uma teologia que jamais aterrizou porque supunha que o caráter germânico destas comunidades sustentava-se pela continuação racial, confundindo etnia com matriz biológica. O meio em que se desenvolveu a teologia não foi, então, a comunidade, mas a estrutura eclesial, o sínodo. Criou-se a lenda da identidade étnica baseada na raça e se perdeu o mito

vivo que as próprias comunidades criavam e recriavam já em solo brasileiro.

A incapacidade de detectar estes mitos, de chegar-se ao imaginário das comunidades ainda ressoa em nosso meio quando se lêem relatórios de atividade pastoral que refletem simultaneamente um grande compromisso com o povo, mas que estão carregados de queixas sobre o sentido mágico que assumem ritos e crenças populares em nossas comunidades. A contextualização da teologia é mais uma contextualização institucional que comunitária. Daí a tensão entre pastores teólogos e comunidade. A postura profética serve para dissimular o distanciamento entre a instituição eclesial e a comunidade. Isto fica claro quando, em um mesmo contexto, se denuncia o “pastorcentrismo” mas se recomenda o anúncio do evangelho da salvação e da libertação para comunidades supostamente presas nas malhas do comodismo.

Esta tensão entre a instituição que sustenta a teologia e as comunidades é detectada por um analista perceptivo do que se passava na colônia na segunda metade do século passado: Karl von Koseritz. Quando avalia o evento dos Mucker, responsabiliza como o maior responsável pela sedição na colônia os “pastores evangélicos ortodoxos, que de longa data são importados”²⁰. A estes diz:

Olhai no espelho que nosso profeta vos coloca, de que vós sois os precursores e criadores. Vossas histórias milagrosas agora se voltam contra vós. (...) Maurer está tirando as conseqüências práticas das premissas teóricas do clero. Teria um embusteiro meio louco, uma pessoa sem formação, quase analfabeta conseguido encontrar centenas de adeptos na colônia se o fanatismo religioso não tivesse mantido os moradores em ignorância e crença em milagres e superstição?²¹

A acusação de ignorância vem de um iluminado, mas aponta corretamente para o descolamento entre o clero e a religião da colônia. Vai mais longe. Quando o clero não se reconhece no espelho que surge, na linguagem que dá textura ao mito vivo, também não pode estar organicamente a ele vinculado. Mas que aí existe a matéria para uma teologia que não foi feita está claro quando da pena de Koseritz, fazendo eco com os jesuítas, vem a denúncia de que deixar o povo com a Bíblia é deixá-lo com “o mais perigoso de todos os livros”. “Todos os romances de terror da mais baixa literatura cotidiana que arruinam a fantasia e estragam o paladar não são tão perigosos como certos livros da Bíblia, especialmente quando o leitor não tem a devida educação para digerir o lido de maneira razoável.”²² O que aqui interessa não é discutir se Koseritz tem razão na sua avaliação. Mas ele aponta para o descolamento entre a teologia oficial e a prática religiosa na colônia. Aponta para o estiramento da relação entre a teologia oficial-institucional e o mito vivo na colônia.

A falta de capacidade de se reconhecer o espelho colono chega a ser clamorosa nos relatos do pastor Hermann Borchard, que, uma década antes, escreve para a Alemanha a seguinte análise do que vira na colônia:

Religiosidade não se encontra no Brasil. Livros incrédulos, como o Evangelho da Natureza, maus romances e escritos racionalistas acharam seu caminho pelo oceano. Romances são mais lidos do que a Bíblia e o salão de baile atrai mais do que a igreja; a observância do sábado é desconhecida. Aqui domina um completo indiferentismo. A religião é algo que não concerne à maioria, está fora de seu âmbito de pensamento.²³

Parece que Borchard sabia o que não queria encontrar. Tem esta explicação para o “paganismo” dominante: os colonos

eram filhos de pobres proletários alemães e trouxeram muito pouca fé da Alemanha; mas ainda têm a antiga Bíblia da família que trouxeram consigo, e isto os lembra que são cristãos evangélicos. Também ouviram que seus pais caminharam milhas para deixá-los batizar, por isso também querem batizar e confirmar os seus filhos.²⁴

E acrescenta que estes colonos erigiram belas igrejas, que se destacavam na arquitetura parcimoniosa da colônia, com recursos majoritariamente próprios. Mas quem espera uma prognose negativa desta diagnose engana-se. Borchard deposita sua esperança no fato de as colônias alemãs terem se mantido racialmente puras, que ele compara com a miscigenação que experimentara nos EEUU, onde fora missionário. E conclui: “Como em nenhum outro lugar do mundo a germanidade tem aqui um bom futuro. Se em alguma terra estrangeira é possível construir uma pura colônia alemã, então é esta.”²⁵ E a contribuição que a Igreja pode dar é a de formar um sínodo, uma instituição que organize os limites da mesma e reate os vínculos com a Igreja-mãe.

O colono, que com a imigração teve seu acesso à mãe interdito, vai encontrar na proposta sinodal de Borchard uma mãe substituta ou um cordão umbilical reatado que coloque seu mundo anárquico e desregrado novamente em ordem. Borchard, por isso, chama a Igreja alemã à sua responsabilidade: que envie para cá clérigos. Mas é interessante que ele faz uma ressalva: “Creio que missionários treinados servirão aqui melhor que pessoas treinadas em teologia.”²⁶ Esta recomendação, que opõe o missionário ao teólogo, mas entende como campo de missão as colônias alemãs evangélicas, só pode significar que a preocupação de Borchard é de dar uma configuração legítima à eclesialidade alemã. A teologia como construção crítica de uma linguagem em meio aos mitos vivos de uma comunidade fica aí em compasso de espera.

No período que se segue à conquista das Américas sabe-se de especulações fantásticas sobre o que significaria viver ao sul do equador. Assim como se invertem as estações e o redemoinho das águas que escoam, suspeitava-se que toda a vida sofria uma inversão similar de estruturas e valores. Neste contexto surge a suposição de que não existe pecado além do equador (*ultra equinoxialem non peccavit*) ou de que as ordens de valores são aqui reversas. O desordenamento que Borchard constata na vivência da colônia tem uma origem semelhante. Sua cosmovisão do que significa o sul

está denunciada no relato que faz de sua viagem de navio ao Brasil, quando descreve a passagem pelo equador: “Não iríamos apenas trocar o dia pela noite, o verão pelo inverno, mas iríamos ingressar em uma relação totalmente nova, que inverteria todas as nossas concepções de mundo que tivemos até agora.”²⁷ Borchard sabia o que iria encontrar e achou o que queria. Um povo evangélico despreparado para manter, no inverso da realidade, o mundo em pé. Era necessário chamar pela mãe que faria o filho arrumar o quarto. Por isso a necessidade de um sínodo, e então de missionários. Quanto a teólogos, são desnecessários. Já os há em número suficiente na matriz.

O sonho de uma formação teológica em terra brasileira surge e se faz realidade incipiente um século depois da migração e quase 60 anos depois de Borchard e de seu ideal que Rotermund tornará realidade em 1886, depois da tentativa malograda do próprio Borchard. Dreher reporta que, em 1929, o Sínodo Missouri acusa o Sínodo Riograndense de não ter uma base confessional, ao que o Sínodo Riograndense responde que “confissão” significaria característica de distinção ou programa de trabalho, significando que o distinto estava em “limitar-se à população de ascendência teuta em nosso Estado”²⁸. Dreher registra várias queixas, que no final do século passado já começam a ser formuladas, de que a língua portuguesa toma conta das colônias. A tensão com pastores estrangeiros é interpretada como presença do “capacete prussiano”²⁹, um indicativo de que estas comunidades, teutas como eram, ressentiam-se não do pretense germanismo que os pastores traziam, mas do fato de eles representarem uma ordem institucionalizante avessa às experiências das comunidades. Quer dizer, a questão não era o pangermanismo, mas simplesmente a proposta de que o sínodo funcionasse como uma mãe substituta, frente ao que as comunidades de uma Igreja adolescente reagem com simultânea obediência e revolta, como qualquer adolescente. E é isso que registra o pastor Kleingünther, queixando-se de um “infundado medo do Sínodo, por parte das comunidades”³⁰.

5. A Arte de Ancorar um Navio no Espaço

E a teologia, o que era? Não creio que muito mais que o exercício de articulação de uma identidade sinodal que sobrevivia no Brasil, enquanto a língua alemã oferecia para as próprias comunidades a identidade religiosa com a qual se definiam. A necessidade da definição do caráter germânico do sínodo não era nenhuma arma secreta do pangermanismo para conquistar os territórios ao sul do equador; foi a maneira como o sínodo conseguiu manter-se articulado e sustentar um caráter autóctone para as comunidades que reunia. Mas este caráter autóctone só era conseguido pela manutenção de dois fatores, a ligação com a Igreja-mãe e a manutenção da língua paterna como unidade de discurso.

A recente crise teológica pela qual passa a IECLB tem tudo a ver com

a dupla orfandade que se seguiu. O grande mérito de Rotermond e de Dohms ao manterem o sínodo foi fazer dele também o espaço de organização teológica. A grande limitação foi fazer do sínodo o *habitat* do refletir teológico. Não foi a teologia que fez a vinculação entre a instituição e a comunidade; limitou-se a ser a articulação e repriminção lingüística que já não tocava e nem ajudava a reelaborar os mitos vivos das comunidades. O sínodo por si era a presença de uma mãe que a terra de origem havia interdito. A articulação teológico-eclesiástica na língua pátria era a forma de manter presente o fantasma de um pai ausente. Uma solução no mínimo genial, intuída por Borchard, efetivada por Rotermond e consagrada por Dohms.

Tudo em ordem no reino da teologia, mas de uma teologia institucional, a teologia do sínodo que acariciava os seios de uma mãe distante e sentia-se segura pelo falo lingüístico de um pai já ausente. A dupla crise se instala em dois momentos. O primeiro é o desaparecimento da mãe, o corte do leite materno, que sustentava e apaziguava adolescentes sediciosos. É a Segunda Guerra Mundial. Mamãe foi embora. Irmãos mais velhos têm de tomar conta da casa. A língua paterna é também interdita, por um momento. Estudantes de Teologia são enviados às comunidades. A Igreja adolescente passa a administrar a casa. A partir daí, a consciência de que a educação teológica haveria de ser feita em terra brasileira. A crise é superada porque o pai ainda está presente. Solta da prisão, a língua alemã, a língua paterna, retorna da Segunda Guerra como pai que volta à casa depois de uma crise, declarando solenemente que a perda da mãe não fora tão dramática. Afinal, não era tão santa assim!

A luta em torno da Igreja confessante na Alemanha encontrara aqui antes da guerra apenas vozes dissonantes e minoritárias. A teologia de Barth é apresentada como coisa moderna, um novo jeito de fazer teologia, mas 50 anos depois da publicação bombástica do *Römerbrief* na Alemanha³¹. A rearticulação teológica e a crescente influência de Barth e de barthianos permitiam à teologia reorganizar seu espaço, já liberta da figura da mãe dominadora e onipresente. Não me preocupa o fato de não termos na época a articulação de uma teologia latino-americana. A própria Igreja Católica Romana recém iniciava ensaios de formulações teológicas. O que destaque é que a fragilidade institucional dos sínodos só permitiu que se sustentassem porque a teologia continuou, em todos os lados do espectro teológico, a ser uma teologia que sustentava a identidade das comunidades através da garantia que a unidade lingüística lhe fornecia, mas sem vinculação orgânica com os seus mitos e o imaginário popular.

Mas, como diz Ana Cristina Cesar, “é sempre mais difícil ancorar um navio no espaço”. E isto se tornou evidente quando a geração pós-guerra não só passou pela crise de definitivamente perder a mãe que o sínodo artificialmente sustentava, mas passou a rejeitar o pai, o falo lingüístico uma vez aprisionado e agora impotente. A mudança é brutal. Em 20 anos

após a perda da mãe, a teologia na IECLB tem a tarefa de não apenas encontrar uma Igreja e fazê-la madura, mas também de encontrar uma nova linguagem. Mas sacar uma nova linguagem de onde, se é verdade que a teologia não apenas não se ancorou na realidade das comunidades mas até mesmo fomentou o descolamento de sua linguagem religiosa da prática cotidiana e do imaginário das comunidades?

Em 1959 Erich Fausel publica um dicionário sobre a mistura lingüística entre os teuto-brasileiros³². São três mil vocábulos portugueses adotados no léxico e adaptados à sintaxe alemã. De fato um número significativo que poderia justificar as críticas a uma suposta inculturação alemã na realidade brasileira. No entanto, quando se trata de teologia, vamos nos surpreender ao constatar que 43% desse léxico são verbetes que correspondem a assuntos da colônia, da agricultura e da pecuária; 25% correspondem a exclamações e expressões de sociabilidade; 15% referem-se ao urbanismo, transportes e comércio; 10% à burocracia e política e 7% ao militarismo e tecnologia. O interessante é constatar que verbetes referentes à religião não excedem a 0,6%, ou seja, 18 palavras, todas designativas e não de relação. E o que é mais significativo: não encontramos nenhuma do âmbito protestante. Nove delas provêm do espiritismo ou de cultos afro-brasileiros e outras nove do catolicismo. Usadas com frequência, segundo Fausel, são somente quatro: “madre”, “missa campal”, “curandeiro” e “macumba”³³.

A geração pós-guerra chega agora à maturidade. Nos anos sessenta a educação teológica passa por uma transformação profunda. Quando chegamos em 1970, vamos ter uma formação teológica totalmente ministrada em português. É, de fato, sempre mais difícil ancorar um navio no espaço. O pai foi finalmente exilado. Mas o que fazer agora? É preciso reconstituir a casa do sagrado, é preciso refazer a linguagem, constituir uma identidade. Já não basta rejeitar o pai. Estamos na rua. Precisamos de casa, nós adolescentes de 70 anos de formação teológica na IECLB. Estamos atrasados. O ideal institucional atrasou entre nós a discussão teológica, uma incrível empresa de ancorar navios no espaço que, uma vez que se foi, não deixou rastros. Não há fundamentos para reconstruir a antiga casa. Era quimera. E hoje sabemos disso, conservadores e liberais, confessionalistas e evangélicos, místicos e sócio-políticos. Não creio que exista o temor que expressa Jacy Maraschin na sua contribuição em celebração aos 40 anos da Faculdade de Teologia quando diz, elogiando a inserção teológica da Faculdade de Teologia na realidade brasileira, mas ressaltando: “É certo que nada é definitivo e que haverá gente dentro do luteranismo pronta a voltar para o antigo lar do passado com saudades da tradição da infância e das coisas que, numa certa época, mais lhe faziam sentido.”³⁴

Não! Nosso problema é outro. O problema é que só há um lar a construir de fundamentos que ainda desconhecemos. Apenas pedras soltas, fragmentos de histórias e de mitos desiguais e dispersos que um colhe aqui e ali e outro cá e acolá, montando peças arquitetônicas diversas e estranhas. Eis

o charme. Eis a tarefa da teologia agora. Não há volta, não há pai esperando à beira do caminho. É no chiqueiro mesmo que construiremos ou deixaremos de construir uma morada.

A assim chamada crise na formação teológica na IECLB nada mais é que o terreno devastado em que se supunha haver uma casa da instituição imaginária da Igreja. Por isso esta luta de tijolo e cimento, esta prática sediciosa onde cada um tenta erguer na realidade suas maquetes. A crítica à formação teológica na IECLB é a crítica à construção de uma linguagem que dê morada e critérios à experiência do sagrado nas comunidades. Aí estão as divergências. Por isso a Faculdade de Teologia, como espaço privilegiado para construção desta linguagem, é também o alvo prioritário das críticas. Desde a metade dos anos setenta sucedem-se os grupos de arquitetos que não vêem seus projetos representados nas planilhas teológicas do Morro do Espelho. E a crítica é radical porque não se fala em reforma de alguns cômodos; é o projeto da casa que está em jogo. Nunca as palavras de Carlos Drummond de Andrade soaram mais verdadeiras: “Lutar com palavras é a luta mais vã, entanto lutamos mal nasce a manhã.”

Não pretendo dar minha própria sugestão de planta. Gostaria apenas de sugerir que a questão básica neste projeto é o chão mesmo sobre o qual a nova morada é construída. O único erro que podemos cometer, e assim repetir o passado, é propor outra quimera, uma linguagem sem raízes nos mitos, ainda que fragmentários, que existem e subsistem na vida dos povos onde o evangelho quer ser vivido e anunciado.

Agora era um outro dançar,
outros os sonhos e incertezas.
Outro amar sob estranhos zodíacos — Outro
E terror de construir mitologias novas.

(Mario Quintana)

Notas

- 1 Este texto foi originalmente apresentado como aula inaugural do segundo semestre de 1991 na Escola Superior de Teologia por ocasião da celebração de 70 anos de formação teológica na IECLB.
- 2 “Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.” Immanuel KANT, *Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg, Felix Meiner, 1965, p. 1.
- 3 Gotthold LESSING, *Lessing's Theological Writings* (Henry Chadwick, ed.), Stanford, Stanford University, p. 55.
- 4 *Ibid.*, p. 83.
- 5 “Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frömmen Gemütszustände in der Rede dargestellt.” Friedrich SCHLEIERMACHER, *Schleiermacher-Auswahl*, München, Siebenstern, 1968, p. 40.

- 6 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, vol. 18, p. 107.
- 7 Cornelius CASTORIADIS, *Os Destinos do Totalitarismo e Outros Escritos*, Porto Alegre, LPM, 1985, p. 113.
- 8 *Ibid.*, p. 113.
- 9 Veja Belden C. LANE, *Fierce Landscapes and the Indifference of God*, *The Christian Century*, 106/29, outubro 1989, pp. 907-910.
- 10 Philip HEFNER, *Myth and Morality*, *Zygon*, 26/1, março 1991, p. 126.
- 11 Mircea ELIADE, *Mito e Realidade*, São Paulo, Perspectiva, 1972, pp. 13-15.
- 12 Van A. HARVEY, *The Dilemma of the Unbelieving Theologian*, *American Journal of Theology and Philosophy*, 2/2, maio 1981, pp. 46-54.
- 13 Cornelius CASTORIADIS, *A Instituição Imaginária da Sociedade*, 3. ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982, pp. 414-418.
- 14 Hermann DOHMS, *Volk und Kirche*, *Deutsche Evangelische Blätter für Brasilien* (1934), p. 125.
- 15 *Ibid.*, p. 128.
- 16 Veja a tese de mestrado de João Guilherme BIEHL, *Jammerthal — o Vale da Lamentação: Crítica à Construção do Messianismo Mucker*, diss., Universidade Federal de Santa Maria, 1991.
- 17 DOHMS, art. cit., p. 127.
- 18 Martin N. DREHER, *Igreja e Germanidade*, São Leopoldo, Sinodal, 1984.
- 19 H.-J. PRIEN, *Kirche-Volkstum-Politik*, *Estudos Teológicos*, 11/1, nova seqüência, 1971, pp. 15-41.
- 20 Karl von KOSERITZ, *Der Muckerschwindel auf der deutschen Colonie*, *Deutsche Volkskalender* (1875), p. 125.
- 21 *Deutsche Zeitung*, 17 de maio de 1873.
- 22 KOSERITZ, *Muckerschwindel*, p. 126.
- 23 Hermann BORCHARD, *Die Mission unter den evangelischen Deutschen in Südbrasilien* (Barmen, 1 de janeiro de 1865), publicado por Friedrich FABRI, *Evangelisches Zentralarchiv in Berlin*, 123989. Opinião similar é expressa, na mesma época, pelo Pastor Wilhelm Kleingünther sobre a comunidade de Porto Alegre. Mas neste caso o motivo deve ser o secularismo. Veja DREHER, op. cit., p. 73, nota 98.
- 24 *Ibid.*
- 25 *Ibid.*
- 26 *Ibid.* A mesma opinião é expressa em carta sua ao conselheiro-mor da Igreja Evangélica em Berlim de 28 de maio de 1864, *Evangelisches Zentralarchiv in Berlin*, 123989. Nesta carta assente com o envio de um teólogo, mas especificamente para Porto Alegre, presumidamente pelo desafio que lá representava o racionalismo.
- 27 BORCHARD, *Mission*, art. cit.
- 28 DREHER, op. cit., p. 97.
- 29 *Ibid.*, p. 101.
- 30 Carta de Wilhelm Kleingünther ao conselheiro-mor da Igreja Evangélica em Berlim, Porto Alegre, 28 de dezembro de 1968, *Evangelisches Zentralarchiv in Berlin*, 123989.
- 31 Martin DREHER, *O Papel de Hermann G. Dohms na Criação e Consolidação da Faculdade de Teologia*, in: Lothar HOCH, ed., *Formação Teológica em Terra Brasileira*, São Leopoldo, Sinodal, 1986, pp. 47-48.
- 32 Erich FAUSEL, *Die deutschbrasilianische Sprachmischung*, Berlin, Erich Schmidt, 1959.

- 33 Para discussão destes dados veja meu artigo Considerações sobre o Etno-Luteranismo Latino-Americano, *Estudos Teológicos*, 18/2, 1978, pp. 77-94.
- 34 Jacy MARASCHIN, O Papel da Faculdade de Teologia no Contexto Sócio-Político, Econômico e Religioso Brasileiro, in: HOCH, ed., op. cit., p. 195.

Vítor Westhelle
Caixa Postal 14
93001 São Leopoldo — RS