



"The danger of a Single Story": corporalidade, polifonia espiritual e diversidade epistemológica como desafio para a identidade litúrgica luterana

Claudia Jahnel¹

Resumo: Este artigo examina o potencial transformador do culto em face das tensões epistemológicas existentes dentro da liturgia luterana e chega à conclusão de que o culto luterano precisa questionar seus costumeiros padrões de pensamento ocidentais. Ao fazer isso, a contribuição menciona três desafios: a diversidade epistemológica, a plurivocidade do Espírito e o conhecimento corporal de Deus. Ela propõe um culto mais inclusivo, que reconheça sistemas alternativos de conhecimento, inclua as diversas formas de atuação do Espírito Santo e promova uma compreensão corporificada da fé. A autora se confronta com críticas pós-estruturalistas e pós-coloniais e conclama as pessoas luteranas a se desvincularem de uma narrativa unidimensional e fazerem com que o culto se torne um espaço para a diversidade epistêmica e a relacionalidade. A conclusão sublinha a necessidade de constante reflexão autocrítica e abertura para formas diversificadas do culto e desafia as pessoas responsáveis a possibilitar experiências transformadoras dentro da liturgia luterana.

Palavras-chave: Culto luterano; transformação; epistemologia; diversidade, plurivocidade do Espírito; Conhecimento corporal

O que é louvor para você?

Mia: Para mim, louvor é uma linguagem que se fala quando não se consegue ir adiante com palavras. Que exprime alguma coisa quando minha cabeça nem precisa pensar, porque meu coração simplesmente se conecta. Isso mesmo, uma forma de arte e beleza de se encontrar com Deus. E quando a gente se conecta com o louvor, então fica muito mais fácil se expressar, ou expressar ou também encontrar ou nomear emoções, quando a música está acompanhando a gente. Porque isso simplesmente, assim, isso faz ressoar algo, onde às vezes simplesmente não se tem palavras para isso. [É] como meu coração.

¹ Institut für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaften der Universität Hamburg, Gorch-Fock-Wall 7 #6, 20354 Hamburg, claudia.jahnel@uni-hamburg.de



Minha contribuição começa com uma história, a história de Mía (o nome foi alterado), com o relacionamento dela com Deus e de como ela o experimenta e cultiva no louvor no culto. Essas palavras me tocaram e envergonharam. Tocaram – porque fui lembrada dos momentos em que o Oratório de Natal ou as Paixões de Cristo de Bach mexeram comigo, entrando “até os ossos” –, ou seja, um evento corporal e vívido integral. A descrição de Mía me envergonhou porque até então eu sempre tinha atribuído ao louvor em cultos carismáticos ou pentecostais, preponderantemente, uma superficialidade, manipulação de sentimentos ou até – levando em conta os textos de canções de louvor – uma teologia do domínio ou da grandeza.

Uma de minhas alunas registrou a história de Mía em seu trabalho de conclusão do bacharelado sobre o tema “Louvor e música de adoração como característica constitutiva e ênfase em comunidades pentecostais – efeitos da proibição do canto durante a pandemia do coronavírus”². Desde a década de 1990, a cultura do louvor está fortemente “eventizada” e comercializada. Ela espelha, como o formula Peter Bubmann, a “sociedade focada em vivências do capitalismo tardio”³, em que a prosperidade, o sucesso e a batalha (espiritual) desempenham um papel central. Por outro lado, os primórdios da cultura do louvor residem na música *gospel* americana, que nasceu da experiência do racismo e da escravidão vivenciados e interpreta essa experiência da pior violência à luz do evangelho para expressar a fé, então, dessa forma corporal e sensorial.

Portanto, a cultura do louvor é ambígua e mostra, exemplarmente, que, para se sensibilizar para as “changing faces of Lutheran worship” [transformações do culto luterano], é necessária, antes de mais nada, a disposição de ouvir as “outras” histórias, deixar-se surpreender e romper padrões estabelecidos de pensamento; em outras palavras: questionar e interromper a “single story” [história única] do culto luterano.

Isso porque, segundo a escritora nigeriana Chimanda Adichie, a “single story” encerra o perigo de criar estereótipos:

A história única cria estereótipos, e o problema dos estereótipos não é que eles não sejam verdadeiros, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história seja a única história [...]

² Agradeço a Helen Ziegeler pela permissão de citar seu trabalho.

³ BUBMANN, Peter. *Flucht ins Formelhafte*. Kassel: Baerenreiter Verlag, 2016. p. 52s.



Sempre achei que é impossível se envolver apropriadamente com um lugar ou uma pessoa sem se envolver com todas as histórias daquele lugar e daquela pessoa.

Portanto, a tarefa frente ao “perigo da história única” consiste em abandonar a unilateralidade e dominância dessa história *única* – isto é, também de sua verdade *única*, do sistema *único* de conhecimento – que, com violência colonial, suprimiu outras histórias e sistemas de conhecimento.

Como se percebe, a exigência de Adichie se alimenta da crítica pós-estruturalista e pós-colonial da produção de conhecimento hegemônico e da exigência de descentrar o Ocidente e suas ordens supostamente universais de conhecimento.

Em minha contribuição vou investigar e aprofundar essa pista perguntando o que significa esse descentramento para o culto luterano, que, afinal, também está marcado ainda por ordens de conhecimento ocidentais – mesmo após sua disseminação global (N. B.: Às vezes cultos no Sul global me parecem “mais tradicionalmente luteranos” do que um culto em Erlangen).

Em outras palavras e formulando antecipadamente como tese: em minha opinião, o culto luterano se encontra atualmente diante da tarefa de *romper a história única que se deve à sua longa localização em “formas de pensamento ocidentais profundamente arraigadas”*. Essas formas de pensamento praticadas tanto na esfera acadêmica quanto na popular são altamente “*bipolares*”, para citar uma expressão do teólogo sistemático Michael Welker. Isto é – resumindo essas ideias dele –, as formas de pensamento ocidentais reduzem tanto o ser humano/espírito humano quanto o Espírito de Deus a categorias intelectualistas e racionais. Em consonância com o “eu penso” cartesiano, a “pessoa” é entendida primordialmente como ser mentalista e subjetivista e – paralelamente – o Espírito de Deus é intelectualizado.

Em minha opinião, muitas vezes essa redução também pode ser observada para o culto luterano. Nele as formas “multimodais” da atuação do Espírito Santo não são suficientemente consideradas. O Espírito ainda é evocado de modo muito intelectualista e subjetivista e pretende-se que, p. ex., possibilite a compreensão geralmente intelectual e subjetiva do evangelho. Ao mesmo tempo, tenho a impressão de que o culto luterano quase não oferece espaço para as formas/práticas igualmente multimodais de experiência e expressão nas quais os seres humanos vivenciam a Deus dentro e fora do culto. Justamente a partir do exemplo de Mia, mas também em testemunhos bíblicos ou exemplos da história do cristianismo, podemos ver que formas extralinguísticas também

fazem parte dessas práticas de piedade. Basta pensarmos no misticismo⁴. Essa redução bipolar do ser humano, bem como do Espírito de Deus, é estranha para Martim Lutero. Vou retomar essa questão brevemente no final desta contribuição.

No que se segue, gostaria de examinar três desafios para o culto luterano que se tornam particularmente visíveis na atualidade em função das “stories” interculturalmente entrelaçadas.

1. **A diversidade epistemológica**, ou seja, a diversidade de maneiras como as pessoas “conhecem” Deus, vivenciam Deus e entram em relação com Deus.
2. **A polifonia da atuação do Espírito**
3. **A *embodied cognition* de Deus**: o conhecimento corporal de Deus, a ressonância corporal com Deus

Espaço para pluralidade e criatividade epistemológica

No início de sua *Teologia sistemática*, Paul Tillich descreve uma tensão que é elementar justamente para o culto e a proclamação:

A teologia oscila entre dois polos: a verdade eterna de seu fundamento e a situação temporal em que esta verdade eterna deve ser recebida. Não são muitos os sistemas teológicos que souberam combinar perfeitamente essas duas exigências. A maioria deles ou sacrificam elementos da verdade ou não são capazes de falar ao momento atual. Alguns padecem de ambos os defeitos. Temerosos de perder a verdade eterna, identificam-na com algum trabalho teológico anterior, com conceitos e soluções tradicionais, e tentam impô-los a uma situação nova e diferente. Confundem a verdade eterna com uma expressão temporal desta verdade.⁵

Vocês provavelmente conhecem, por terem visto pessoalmente, exemplos dessas diversas versões entre tradicionalismo e “arbitrariedade” também no campo do culto. Para levar devidamente em conta essa tensão, precisamos, segundo Tillich, participar radicalmente do presente e levar a sério as pessoas – e também a nós mesmas e mesmos – em suas perguntas e

⁴ Valeria a pena, em minha opinião, pesquisar e verificar se essa redução bipolar intelectualista realmente é “luterana”. Creio que não, pois em Lutero se percebem formas efetivamente multimodais de experiência da atuação do Espírito Santo. Tanto mais importante seria uma reconstrução genealógica das formas de pensamento bipolares intelectualistas – abordadas por Welker – no culto luterano, incluindo as cesuras – como o pietismo, p. ex. – em que se manifestam formas de pensamento excluídas.

⁵ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 7. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 21.



respostas existenciais⁶. Só isso possibilita um acesso à profundeza em que Deus se encontra com o ser humano como aquele/aquela que me diz respeito incondicionalmente.

Tillich (1886-1965) desenvolveu esse seu *método da correlação* em uma época (*Teologia sistemática*, 1958) marcada por experiências limítrofes⁷: de duas Guerras Mundiais, movimentos anticoloniais, o surgimento de uma nova ordem mundial – ou talvez eu devesse dizer: de uma desordem mundial, alienação e existencialismo, mas também do florescimento das ciências, tanto das tecnológicas quanto das ciências naturais, bem como, p. ex., da psicologia. Nessa época, as ordens do saber que proporcionavam orientação, narrativas e sistemas de sentido passaram por rupturas profundas.

Há muito nos encontramos – de novo – em uma época de transição dos sistemas e hierarquias do conhecimento. Essa transição também é marcada por uma cultura neoliberal que se reflete na exploração do ser humano e da natureza e tem enormes vulnerabilidades existenciais como consequência. Em uma simultaneidade paradoxal, essa transição provoca novas inseguranças, por um lado, e novos sistemas de certeza em consequência da busca de verdades aparentemente seguras, por outro (inclusive *fake news*).

Como as questões existenciais colocadas nesse contexto se correlacionam com questões do evangelho? Como as pessoas interpretam sua existência à luz da fé cristã? Como são suas *stories* interpretadas? A resposta teológico-intercultural a essa pergunta é: variadas, inclusive dissonantes. Klaus Hock, teólogo intercultural de Rostock, propôs recentemente a seguinte formulação:

Uma das grandes tensões – se não até conflitos – entre formas diversas do cristianismo consiste no fato de elas se basearem em sistemas de conhecimento diversos, o que se torna claro tanto em sua prática performativa quanto em forma de projetos teológicos distintos.⁸

⁶ “Só uma corajosa participação na ‘situação’, isto é, em todas as formas culturais que expressam a interpretação da existência por parte do ser humano moderno, pode superar a atual oscilação da teologia querigmática entre a liberdade implícita no querigma genuíno e sua fixação ortodoxa” (ibid., p. 23).

⁷ Cf. SCHARF, Uwe Carsten. „Auf der Grenze“ (1962 = 1936?). In: ID. *The Paradoxical Breakthrough of Revelation: Interpreting the Divine-Human Interplay in Paul Tillich’s Work 1913-1964*. Berlin: De Gruyter, 1999. p. 272-277.

⁸ HOCK, Klaus. L’art pour l’art. *Interkulturelle Theologie*, Leipzig, v. 47, n. 2, p. 88-111, 2021 (p. 97).



Essa percepção da diversidade dos sistemas de conhecimento não é, em si, nova. Todas as teologias da inculturação, mas também todos os cultos, tentam ligar a fé cristã com elementos pré-cristãos. Também a resistência contra a hegemonia dos sistemas de conhecimento ocidentais é conhecida, o mais tardar, desde a Declaração Final da assembleia da Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo [EATWOT, na sigla em inglês] em Dar es Salaam, de 1976:

Rejeitamos como irrelevante uma teologia meramente acadêmica, divorciada da ação. Estamos dispostos a realizar uma ruptura radical na epistemologia que torne o compromisso o ato primeiro da teologia e se envolva em uma reflexão crítica ou a práxis da realidade do Terceiro Mundo.⁹

Entretanto, as tensões epistemológicas atuais entre os cristianismos no mundo todo vão além da tensão constatada pela EATWOT entre fé e ação, “faith & order” e “faith & work”, teologia política e “ortodoxia”. O que está no foco das tensões atuais são, isto sim, as *tensões fundamentais entre sistemas de conhecimento concorrentes*, as percepções do mundo que orientam o pensamento e a ação.

Poder-se-ia falar de um “*choque de epistemologias*”, ou seja, uma luta dos sistemas de conhecimento – retomando Samuel Huntington (*clash of civilizations*/choque de civilizações) ou Philip Jenkins, que anuncia o “fim do cristianismo liberal” como o cristianismo supostamente ocidental-racional e profetiza funestamente que esse cristianismo esclarecido será atropelado por um cristianismo irracional, sedento de milagres vindo do Sul global¹⁰. Contudo, o termo “choque de epistemologias” é enganoso porque sugere que as distintas epistemologias – europeias ou as chamadas “autóctones” – poderiam ser “essencializadas de modo isolacionista”, como se já não estivessem há muito transculturalmente entrelaçadas¹¹.

⁹ EATWOT. Herausgefordert durch die Armen: Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976 – 1986. *Theologie der Dritten Welt*, Freiburg, v. 13, p. 43s., 1990.

¹⁰ JENKINS, Philip. *Die Zukunft des Christentums – Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*. Gießen: Brunnenverlag, 2006. (Cf. posição crítica sobre isso: USTORF, Werner. “The beast from the South” und das “Ende des liberalen Christentums”. *Berliner Theologische Zeitschrift*, v. 27, n. 1, p. 39-69, 2010).

¹¹ HOCK, Klaus. Erweitertes Wissen. In: NEHRING, Andreas (ed.). *Postkoloniale Theologien II*. Stuttgart: Kohlhammer, 2018. p. 155-171.

Não obstante, existem dissonâncias, que se manifestam especialmente no culto (e neste caso talvez de maneira tão saliente porque o culto tange a diversas formas de conhecimento sensoriais). Um exemplo¹²:

Rixa em Vieren¹³

Em 17 de setembro de 2000, uma comunidade de migrantes africanos – a Kingdom Exploiters’ Ministries – celebrou um culto na pequena cidade de Vieren no Baixo Reno. Ele tinha sido divulgado na cidade inteira. A grande igreja evangélica na praça central do mercado central ficou bem cheia. As muitas pessoas alemãs presentes bateram palmas e dançaram com a música, mas se calaram durante a prédica. Mas uma minoria formada por pessoas africanas de diversas comunidades de migrantes aclamou o pregador.

Após a prédica, o pregador conclamou a virem para a frente todas as pessoas “que queriam entregar sua vida a Cristo”. Na primeira fila, na qual eu estava sentada com dois pastores protestantes e alguns presbíteros, houve um certo murmúrio. Algumas pessoas alemãs que estavam sentadas mais para trás se levantaram e deixaram o templo. De repente uma mulher africana pela

¹² Culto de libertação e evangelho da prosperidade na Paróquia Luterana Kimara em Dar es Salam
No ano de 2006, o pastor luterano Willbroad Mastai, na Diocese Oriental e Costeira da Igreja Evangélica Luterana da Tanzânia em Dar es Salam, começou a oferecer cultos de libertação, ou seja, uma mescla de culto de cura e exorcismo, que, naturalmente, baseiam-se na suposição de um mundo povoado por demônios e espíritos, não visível mas perceptível em sua influência.

Entrementes, esses cultos ocorrem três vezes por semana e atraem algumas centenas de frequentadores. A maioria deles são pessoas luteranas, mas também há membros de outras denominações, inclusive pentecostais, e pessoas muçulmanas. Muitas outras dioceses luteranas estão bastante horrorizadas com isso e o consideram uma traição da herança luterana. Quando, em 2017, fui a Dar es Salam junto com estudantes do seminário teológico de Makumira e assistimos ao culto daquela comunidade, algumas e alguns se horrorizaram e consideraram isso um sinal da igreja degenerada.

Minha doutoranda Leita Ngoy, que é pastora da Diocese Oriental e Costeira da Igreja Evangélica Luterana da Tanzânia e uma carismática entusiástica, argumenta, por outro lado (acompanhando Karen Lauterbach), que tanto os rituais de libertação quanto a proclamação da prosperidade se baseiam em um sistema tanzaniano tradicional de equilíbrio e intercâmbio econômico de dar e receber. A crítica intertanzaniana da carismatização daquela diocese segue, segundo Ngoy, um padrão interpretativo hegemônico (ocidental) que entende sob “prosperidade” um bem-estar puramente econômico e não também um “bem-estar” social e integral. Por outro lado, os rituais carismático-pentecostais tangem mais a esta última noção de um bem-estar integral, físico, psíquico, social, religioso e, por conseguinte, muitas vezes também econômico. Os rituais de libertação no culto criam espaço para essa percepção do mundo e para reconciliação.

¹³ Cf. KAHL, Werner. Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden: Impulse zu einer transkulturellen Neuformierung des evangelischen Gemeindelebens. *Studien zu interkultureller Theologie an der Missionsakademie*, Hamburg, v. 9, p. 91s., 2016 (com base em relato de Claudia Währisch-Oblau; citado e traduzido em forma de paráfrase: CJ).



qual se estava orando caiu para trás diante dos olhos dos pastores alemães. Iniciou-se um reboiço. Um dos presbíteros se dirigiu apressadamente para a saída da igreja e exclamou que alguém deveria chamar uma ambulância e a polícia. A maioria das pessoas alemãs que ainda estavam na igreja a deixaram rapidamente. Após alguns minutos, todas as pessoas que tinham caído se levantaram e pareciam inteiramente normais.

Então o pregador terminou rapidamente o culto – em uma igreja que agora estava quase vazia.

Após o culto a comunidade se dividiu: os pastores e presbíteros alemães ficaram chocados e irritados, ao passo que o pregador, sua mulher e alguns anciãos da igreja não conseguiam entender a reação dos pastores e presbíteros alemães. Eles próprios ficaram entusiasmados porque o Espírito Santo tinha mostrado ser muito mais forte do que esperavam. O pregador não tinha medo de conflitos: isso seria normal quando o Espírito Santo se manifesta.

Claudia Währisch-Oblau, que relatou esse incidente, o avalia da seguinte maneira: “Quando há simplesmente um entrelaço de paradigmas, o resultado não é renovação espiritual, mas constrangimento e irritação. No caso relatado, nenhum dos dois lados estava disposto a ao menos entender o outro.”

O que causou esse conflito: é a doutrina teológica de como o Espírito Santo atua ou deveria atuar? É um entrelaço intercultural de teorias do conhecimento diferentes – uma visão de mundo ocidental-racional, desencantada contra uma visão de mundo que conta com a existência de demônios personificados e forças espirituais? Ou as expectativas se distinguem no tocante à inclusão do corpo na experiência religiosa?

Provavelmente é um pouco de cada coisa. Mas o incidente em Viersen também ilustra como os crescentes encontros interculturais entre as diversas formas do cristianismo levaram a uma diversidade de pneumatologias. Voltarei ainda a essa questão.

Como, então, lidamos com essas tensões entre os diversos cristianismos que se baseiam em diferentes percepções do mundo e sistemas de conhecimento? Quem tem o poder de interpretação neste caso? E quem define como deveria ser um culto luterano, reformado ou unido? Neste caso, naturalmente, de modo algum podemos evitar questões de conteúdo – por exemplo, a respeito da atuação e dos frutos do Espírito ou sobre se e como a boa mensagem da cruz, do Deus compassivo, encontra espaço no culto não obstante a diversidade de sistemas e formas de conhecimento.



Antes de tratar dessas questões de conteúdo, não gostaria de deixar de lhes apresentar a proposta de Klaus Hock, que se situa em um nível mais fundamental. Hock sugere falar de “dissonâncias epistêmicas” em relação às diferenças entre os cristianismos no mundo todo. Retomando ideais do etnólogo Ignacio Fariás, ele afirma que

A concepção da dissonância epistêmica [oferece um] modelo para inter-relacionar tanto a teoria e a prática quanto teologias [e acrescento: práticas de culto] aparentemente incompatíveis, para descobrir e formar elementos comuns (na fé) e comunidades (na vida).¹⁴

Portanto, esse modelo não pretende nivelar a necessária particularidade das distintas formações culturais do cristianismo, e sim buscar pontes de entendimento entre as diferentes interpretações do mundo. Neste caso, a dissonância cognitiva é entendida de modo efetivamente positivo. O objetivo seria, mais uma vez nas palavras de Klaus Hock,

[...] “a exploração positiva de perspectivas cognitivas alternativas sobre um objeto ainda não existente”, ao se inter-relacionar “os mais diversos acervos de conhecimento, o que permite a geração de novas [...] alternativas”, e isso no sentido de uma “necessidade de abertura e ambiguidade”.¹⁵

Ou seja, em última análise se trata da percepção de que *o conhecimento é inconcluso*, trata-se do “ainda não” do conhecimento, de ser constantemente surpreendido por novas formas e conteúdos de conhecimento, ou do distanciamento de um “efeito de fechamento’ de conceitos construídos com perfeição excessiva”¹⁶. Em consonância com isso, Hock acentua (fazendo referência a Schmidt-Leukel) a “*fractalidade, fratura e fragilidade*” do conhecimento, o suportar ambivalências e “dissonâncias epistêmicas”¹⁷, pois justamente isso abre um espaço em que se podem explorar a *diversidade e relacionalidade epistêmica*.

Mas isso não implica uma adaptação insubstancial ao espírito da época (veja a crítica de Tillich) nem uma arbitrariedade um ou niilismo normativo – uma crítica que a Teoria Crítica gosta de fazer ao pós-estruturalismo e à teoria pós-colonial¹⁸. *O manter aberta e suportar a diversidade epistemológica é, porém, altamente normativo. Exige tolerância para com a pluralidade* e, ainda segundo Hock,

¹⁴ HOCK, 2021, p. 111.

¹⁵ Ibid., p. 99.

¹⁶ Ibid., p. 101 [citação tirada de BOURDIEU, Pierre. Bezugspunkte. In: ID. *Rede und Antwort*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. p. 50-75].

¹⁷ Ibid., p. 103.

¹⁸ DHAWAN, Nikita. Die Aufklärung retten: Postkoloniale Interventionen. *Zeitschrift für Politische Theorie*, v. 7, n. 2, p. 249-255, 2016.



a possibilitação de uma “ação responsiva para a conformação de uma comunidade justa e salutar”, o que, em minha opinião, é inteiramente consoante com o evangelho. Onde estaria o lugar para essa ação responsiva aberta, profundamente vulnerável, mas também gratificante senão no culto?!

Polifonia do Espírito

O que significa isso concretamente para o culto? Retomando os exemplos apresentados, gostaria de concretizar isso a partir da pergunta a respeito da forma de tratar – melhor ainda, a respeito da expectativa pelo Espírito Santo (que tem seu lugar litúrgico particularmente na epiclese)¹⁹. Mas justamente o tópico do Espírito Santo se vincula diretamente com a inconclusão do conhecimento; afinal, como se sabe, o Espírito Santo sopra onde quer – na polifonia e em formas múltiplas (multimodais, na expressão de Michael Welker).

Não é acaso que a exigência atualmente feita pela crítica pós-colonial e também por muitas pessoas cristãs no Sul global de se perceber a diversidade de *stories*, conhecimentos e abordagens do mundo e de Deus se manifeste simultaneamente com o nítido crescimento da religiosidade pentecostal-carismática dentro das chamadas igrejas confessionais históricas bem como em igrejas pentecostais e megaigrejas. Isso porque também a religiosidade pentecostal pode ser entendida como “conhecimento outro” que se contrapõe ao conhecimento bipolar, ocidental, à sua pretensão de validade universal e sua exclusão poderosa – hegemônica – de outras formas de conhecimento.

Nesse sentido o cristianismo pentecostal aflora nas obras do filósofo camaronês Achille Mbembe. À primeira vista pode surpreender que Mbembe, que é conhecido por sua análise crítica de estruturas (pós-)coloniais, racistas e capitalistas e, em termos teológicos²⁰, faz referência principalmente a teologias da libertação, escreva com entusiasmo sobre a glossolalia pentecostal: ela seria um projeto político e estético, uma espécie de “epifania linguística”, pois a glossolalia superaria a “noite da linguagem” – a redução colonial da diversidade de línguas, pensamentos e

¹⁹ Sem dúvida também há outros tópicos que poderiam ser enfocados sob a perspectiva da dissonância epistêmica, p. ex., a forma de lidar com a Escritura (o quanto esta representa também materialmente – como escritura – o “evangelho”?) ou a bênção.

²⁰ Assim como Eboussi Boulaga e Engelbert Mveng.



percepções africanas – e trocaria noções ortodoxas ocidentais de liberdade e realidade por narrativas alternativas²¹.

Cumpramos observar que não interessa a Mbembe sancionar nostalgicamente ou a título de fundamentalização uma religiosidade africana emocional. Tampouco lhe interessa a versão comercializada de igrejas pentecostais. Ele pretende, isto sim, despertar a atenção para abordagens sensoriais e corporais e considerar formas de conhecimento não ocidentais como de igual valor.

Como as já mencionadas teólogas e teólogos da EATWOT, Mbembe exige uma ruptura epistemológica com o Ocidente. Mas ele ainda vai um passo além:

Precisamos aprender a escrever e ler a partir da ruptura. Portanto, não há necessidade de síntese [neste ponto ele se refere a Sartre, que entendeu o conhecimento europeu como tese, o africano como antítese e o conhecimento comum como síntese]. Tampouco há necessidade de “prescrições”.²²

Quando Achille fala da glossolalia como “epifania linguística” ou também do “reencantamento” da África, ele não visa uma nova exotização, mas, pelo contrário, a “libertação [da África] do gueto [...] em que as ‘ciências da África’ a encerraram”²³. A “metafísica ocidental” e a religião ocidental, em sua conexão exclusiva entre “Deus e razão”, justamente não são universais, e sim uma narrativa particular eurocêntrica²⁴. Muitas comunidades pentecostais no contexto africano entendem a verdade menos como argumento racional, e sim como experiência: “Ela se apresenta de modo imediato, no poder da revelação diretamente de Deus.”²⁵ Portanto, na leitura de Mbembe, a religiosidade pentecostal questiona subversivamente as formas ocidentais de conhecimento e também justamente concepções ocidentais de religião – “Deus e a razão”.

Estou consciente de que justamente no Brasil predomina uma outra percepção do pentecostalismo e que nesse país ele aparece, muitas vezes, mais como uma “denominação” orientada por afluência, poder e influência. Isso mostra que, naturalmente, nem toda forma

²¹ Cf. SHIPLEY, Jesse Weaver. Africa in Theory: A Conversation Between Jean Comaroff and Achille Mbembe. *Anthropological Quarterly*, Washington, v. 83, n. 3, p. 653-678, 2010 (p. 661).

²² MBEMBE, Achille. *Postkolonie*. Wien: Turia + Kant, 2006, p. 37.

²³ *Ibid.*, p. 37.

²⁴ Cf. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Religion, Politics, Theology: A Conversation with Achille Mbembe. *Boundary 2*, v. 34, n. 2, p. 149-170, 2007 (p. 156).

²⁵ *Ibid.*, p. 157. A exposição de Mbembe deixa claro que a ênfase pentecostal na imediatividade da experiência não é tanto ou nem sempre expressão de um autenticismo fundamentalista que reivindique ter acesso imediato à verdade de modo subjetivo e não passível de questionamento (pois quem pode questionar a “experiência pessoal?”), de a vivenciar ou até mesmo sentir.

multimodal do espírito humano ou divino é boa de igual modo. Deve-se, isto sim, distinguir entre os efeitos do Espírito promotores de vida e diversidade e aqueles que as obstruem.

Mas o que quero deixar claro com o que expus sobre Mbembe e sobre o incidente em Vieren é que os crescentes encontros interculturais entre as diversas formas do cristianismo tornam necessário o reconhecimento da polifonia da atuação do Espírito e desafiam o culto luterano a dar espaço à multiforme atuação do Espírito e a romper com a “single story” que reduz a atuação do Espírito à reafirmação mental da certeza religiosa subjetiva.

Gostaria de complementar ainda com mais uma dimensão dessa atuação que recentemente, na esteira da crise climática, está adquirindo importância e também pode ser vista como resultado da lógica ocidental bipolar: a atuação do Espírito de Deus na criação. Essa noção se encontra em forma de animação da terra ou da natureza pelo Espírito em numerosas cosmologias da África, Ásia e América Latina, mas também em espiritualidades mais recentes da Europa, Austrália ou dos EUA²⁶. A compreensão bíblica da atuação do Espírito encerra essa noção, assim como a de que o ser humano animado pelo Espírito se encontra em ressonância com a criação animada pelo Espírito. Com isso chego ao terceiro ponto:

***A embodied cognition* de Deus: o conhecimento corporal de Deus, a ressonância corporal com Deus**

A pessoa não consiste apenas – citando Welker mais uma vez – de “cognição autorreferencial”, e sim do corpo inteiro, de carne animada. Abordagens neurocientíficas mais recentes da “embodied cognition” [cognição corporificada] têm mostrado o quanto nosso pensamento depende de experiências sensório-motoras, que nos colocam – como já acentuaram anteriormente expoentes da fenomenologia do corpo como Maurice Merleau-Ponty et al. – em

²⁶ Neste sentido também se pode ver a afirmação bíblica de que o Espírito foi derramado sobre toda carne (Jl 2.28) como uma clara ampliação, indo além de uma compreensão intelectualista, da compreensão de espírito – tanto do espírito humano quanto do Espírito de Deus. O monge budista Thich Nhat Hanh expressa essa interpretação corporal da atuação do Espírito de Deus, em que a ressonância com o mundo está decididamente incluída, com as seguintes palavras: “Quando tocamos o Espírito Santo, tocamos Deus não como conceito, mas como realidade viva” e “Quando a energia do Espírito Santo está em nós, estamos verdadeiramente vivos, capazes de entender o sofrimento de outras pessoas e com motivação para transformar a situação” (HANH, Thich Nhat. *Living Buddha, Living Christ*. New York: Penguin, 2007, p. 21). Hanh salienta um ponto central no tocante ao discernimento dos espíritos. O que o espírito humano e o Espírito de Deus produzem não é arbitrário: o Espírito produz vida em plenitude (“estamos verdadeiramente vivos”), compaixão com quem sofre e um engajamento transformador.

ressonância e interação com o mundo, já em nível pré-linguístico. Muitos conceitos diferentes, como “embodied mind” [mente corporificada], “knowledge in the bones” [conhecimento intuitivo], “tacit knowledge” [conhecimento tácito], visam questionar o dualismo de conhecimento corporal e conhecimento da mente/do entendimento e sublinhar a complexidade interna do corpo.

A comunicação intercorporal e a experiência corporal-física são, segundo a percepção da fenomenologia do corpo mais recente, multifacetadas, ambivalentes e repletas de rupturas e imprevisibilidades²⁷. A vivência e ação físico-corporal possui, às vezes, algo excedente, uma vivacidade que remete ao “entrelaçamento original” entre natureza e espírito, corpo e consciência e só é restringida pela “superestrutura intelectual” – constata, por exemplo, a socióloga e fenomenóloga do corpo Käte Meyer-Drawe²⁸. Thomas Alkemeyer fala de autodeterminidade corporal, de “sentido corporal próprio” e “indisponibilidade” – práticas corporais que se mostram especialmente em uma subitaneidade e espontaneidade de reações físicas²⁹. Aqui se expressa uma “força criativa na prática social que se mostra na criação, concatenação e reinterpretação de estruturas, noções, imagens e símbolos dados [...] uma ‘origem constante de tornar-se diferente’ [Castoriadis, 1990, p. 603] e ‘fonte inesgotável de novos significados’ [Condoleo, 2015, p. 72]” (Alkemeyer, 2019, p. 306).

Há uma correspondência entre essa indisponibilidade da vivência e ação físico-corporal e a indisponibilidade da atuação multimodal do Espírito Santo. Deixo em aberto, neste ponto, o que isso pode significar para a conformação do culto e discorro brevemente sobre pontos de conexão das mencionadas reflexões na teologia de Lutero.

A imagem do Crucificado no coração: dimensões físico-corporais no pensamento de Lutero

No pensamento de Lutero se encontram muitos pontos de contato para se levar em consideração e promover a dimensão físico-corporal da fé e da atuação do Espírito Santo. Justamente sua busca de um Deus misericordioso não é puramente intelectualista, e sua piedade

²⁷ Por exemplo, segundo Meyer-Drawe e Alkemeyer.

²⁸ MEYER-DRAWE, Käte. Wenn Blicke sich kreuzen: Zur Bedeutung der Sichtbarkeit für zwischenmenschliche Begegnungen. In: JUNG, Matthias et al. Dem Körper eingeschrieben. Wiesbaden: Springer, 2016. p. 37-54.

²⁹ ALKEMEYER, Thomas. Bedingte Un/Verfügbarkeit: Zur Kritik des praxeologischen Körpers. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, v. 44, p. 289-312, 2019.

crisológica é profundamente corporal. Cito apenas uma passagem de seus escritos extraída de sua confrontação com os iconoclastas:

Assim, sei com certeza que Deus quer que se ouçam e leiam suas obras, especialmente o sofrimento de Cristo. Mas para que o ouça ou me recorde dele, é impossível que eu não fizesse uma imagem disso em meu coração, pois, querendo ou não, quando escuto falar de Cristo, uma imagem de um homem pendurado numa cruz se esboça em meu coração, assim como o reflexo de meu rosto aparece naturalmente na água quando olho nela. Portanto, se não é pecado, mas sim bom ter uma imagem de Cristo em meu coração, por que deveria ser um pecado tê-lo em meus olhos? Ainda mais porque o coração vale mais do que os olhos e deve estar menos maculado com pecados do que os olhos, pois é aí que estão o assento e a morada de Deus.³⁰

A suposição de Lutero é de que a imagem de Cristo esteja situada no ser humano pela palavra performativamente atuante³¹. Portanto, a ressonância performativa entre a imagem do Cristo crucificado e o corpo mostra que Lutero entendia a experiência da graça de Deus de modo multimodal – ou seja, efetivamente também de modo fisicamente perceptível.

Também as reflexões de Lutero sobre *as duas naturezas do ser humano* em “Da liberdade cristã” – ou seja, o ser humano como ser mental e carnal – mostram que ele de maneira alguma defendia o esquema do *homo duplex* [ser humano duplo]. A seguinte frase me dá o que pensar constantemente:

Embora interiormente, segundo sua alma, o ser humano seja plenamente justificado pela fé [...]nesta vida corporal ele permanece na terra e precisa governar seu próprio corpo e lidar com as pessoas.³²

A frase praticamente antecipa a ressonância físico-corporal-sensorial defendida pela fenomenologia do corpo: como seres humanos, encontramos-nos em interação e ressonância com o mundo circundante, e justamente também com a outra pessoa, e nos comunicamos mutuamente – e com Deus – não só em palavras intelectuais, mas com todos os sentidos³³.

³⁰ LUTHER, Martin. *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakramenten* (1525). In: WA 18, p. 83.

³¹ Ela reflete a tradição anterior à Reforma da imitação de Cristo e do início da modernidade e sua ideia do corpo individualizado (DESCHAMP, Marion. *An Embodied Theology: Body, Images and the Imagination of God by Luther*. In: EUSTERSCHULTE, Anne; WÄLZHOLZ, Hannah (ed.). *Anthropological Reformations – Anthropology in the Era of Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, p. 227.

³² LUTHER, Martin. *On Christian Freedom*. In: WENGERT, Timothy J. (trad.). *The Freedom of a Christian 1520*. The Annotated Luther Study Edition. Minneapolis: Fortress Press, 2016. [Disponível em: https://www.elca500.org/wp-content/uploads/2020/04/Freedom-of-a-Christian_final-proof_3.17.20201.pdf].

³³ Tanto mais importante é questionar a “separação dualista do corpo e do espírito” em que, segundo Marion Deschamp, pesquisadora de Lutero, a pesquisa sobre o reformador ainda permanece presa (DESCHAMP, 2015,



A antropologia do “*homo incurvatus in se ipsum*” [ser humano encurvado sobre si mesmo], por sua vez, contém pontos de contato com a exigência atual de diversidade epistêmica: o ser humano encurvado sobre si mesmo se relaciona ou se refere a si mesmo. Afastou-se de Deus e do próximo ou, como também se poderia dizer, gira em torno de si mesmo e permanece na bolha da própria percepção, do próprio conhecimento, da própria *story*. Mas a justificação da pessoa que crê – *sola fide* [somente pela fé] – vem de *extra nos* – de fora de nós, abala o “conhecimento” próprio e a própria percepção do mundo porque segue uma outra lógica, um outro sistema de conhecimento. Que as pessoas cristãs vivam a partir da fé e, assim, de um conhecimento *extra nos* é uma lembrança autocrítica que leva a questionar a própria interpretação do mundo e ver a diversidade e dissonância epistêmica, também nesse sentido, como enriquecimento e corretivo crítico.

Observações finais

O que significam essas perspectivas da ciência da cultura, interculturais e teológicas para “os rostos” do culto luterano? Como podem e devem “ways of knowing” [formas de saber] diversas entrar nele? O que significa contar com a polifonia da atuação do Espírito Santo no culto? Como se pode dar às formas multimodais – portanto também sensoriais e pré-linguísticas – do espírito humano mais espaço no culto?

Certamente não se podem encontrar respostas para essas perguntas sem o contexto, ou seja – lembro Tillich mais uma vez –, só “participando radicalmente na situação, na interpretação da existência feita pelo ser humano moderno”.

No contexto da Alemanha oriental caracterizada por uma “desecclesialização”, a proposta pode consistir em cantar canções de Natal em um estádio de futebol. Sob o lema “O canto é comunicação entre almas”, o empreendimento diaconal Oberlinhaus, por exemplo, promove a cada ano, em cooperação com o Esporte Clube Babelsberg, no estádio Karl Liebknecht em

p. 210). Entretanto, a guinada para o material e o corpo também acarretaram um maior interesse pela história do material/do corpo e, com isso, pelo tema “Lutero e o corpo”, com base na suposição de que a dimensão material e a imaterial, bem como a natureza e a cultura, estão entrelaçadas; veja, p. ex., a conferência por ocasião do jubileu de Lutero: „Madensack“, „Fleischsbrod“ und Doktorbarett. Luther, der Leib und die Valenz des Materiellen. Kassel, 2017. [Disponível em: <https://www.uni-kassel.de/fb05/fachgruppen-und-institute/geschichte/fachgebiete/geschichte-der-fruehen-neuzeit/infotek/aktuelles/detail/2017/04/30/madensack-fleischsbrod-und-doktorbarett-luther-der-leib-und-die-valenz-des-materiellen-luther-tagung-im-april-2017?cHash=8b55ee6c87e1f8aba48861d7af7fa3e5>].



Potsdam, um canto natalino do qual participam 6 mil pessoas. “No canto e no esporte, desaparecem as fronteiras entre religião, nacionalidade ou pessoas com e sem deficiência” (Dr. Matthias Fichtmüller).

Em contextos do Sul global, em que formas autóctones de conhecimento foram submetidas a um “epistemicídio” – como o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos chama o “homicídio” da interpretação indígena do mundo por parte do conhecimento ocidental³⁴ – a “misa crioula” de Ariel Ramírez (década de 1950) é possivelmente um primeiro passo na direção do reconhecimento de outras culturas cognitivas no culto.

Para um cineasta como o diretor mexicano Ciro Guerra, porém, isso não seria suficiente. Seu filme “El abrazo de la serpiente”, de 2016, apresenta uma cultura indígena “cristianizada” mais como distopia e contrapõe a ela uma espiritualidade baseada na ligação do ser humano com a natureza que o circunda. Nesse sentido, a estética religiosa (ou seja, segundo Aristóteles, a interpretação perceptual) vai claramente além de reduções logocêntricas e antropocêntricas e possibilita também para o espectador uma ampliação de limites sensorialmente perceptível, segundo o lema “Um outro conhecimento é possível!”³⁵ (Boaventura de Sousa Santos)³⁶.

Em última análise, contudo, não se pode planejar – e talvez também não devesse ser inteiramente planejado e, com isso, mais uma vez controlado – como o rosto do culto luterano muda ao ser um espelho das questões existenciais de quem participa e atua nele e da polifonia do Espírito de Deus. Mas é preciso refletir com maior exatidão – autocriticamente – sobre dois aspectos porque são claramente marginalizados no culto luterano, ao menos em amplas partes do Ocidente: a compreensão da atuação do Espírito Santo e a importância do corpo.

³⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologien des Südens – gegen die Hegemonie des westlichen Denkens*. Münster: Unrast, 2018.

³⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso, 2008.

³⁶ Nesse sentido é aconselhável uma certa precaução: a advertência de Nikita Dhawan contra uma simplificação deve ser levada a sério. Uma simples substituição do conhecimento ocidental-colonial por outras epistemologias, p. ex. “indígenas” ou “autóctones”, não se daria conta, segundo essa cientista política, do fato de que também ordens de conhecimento não europeias produzem elites cognitivas e exclusões. A des-subalternização é um desafio muito mais complexo. Por outro lado, segundo Dhawan, a des-subalternização não poderia significar que valores do iluminismo devam ser jogados fora, a partir de uma crítica não diferenciada da violência normativa, por serem acervos cognitivos ocidentais. “Não podemos não querê-los” (citação de Gayatri Spivak por parte de Dhawan). Para uma mudança epistêmica seria necessário, isto sim, “renegociar nossa relação com o legado do iluminismo europeu” (DHAWAN, Nikita. Can Non-European Philosophize? Transnational Literacy and Planetary Ethics in a Global Age. *Hypatia*, v. 32, n. 3, p. 488-505, 2017).



Nesse sentido, porém, a questão central é se as pessoas que moldam o culto se deixam afetar repetidamente por coisas novas – novas estéticas, outras suposições sobre a realidade e a verdade, outras práticas de religiosidade vividas e “sabidas” – e admitem transformações.

Referências

- ALKEMEYER, Thomas. Bedingte Un/Verfügbarkeit: Zur Kritik des praxeologischen Körpers. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, v. 44, p. 289-312, 2019.
- BOURDIEU, Pierre. Bezugspunkte. In: ID. *Rede und Antwort*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. p. 50-75.
- BUBMANN, Peter. *Flucht ins Formelhafte*. Kassel: Baerenreiter Verlag, 2016.
- DESCHAMP, Marion. An Embodied Theology: Body, Images and the Imagination of God by Luther. In: EUSTERSCHULTE, Anne; WÄLZHOLZ, Hannah (ed.). *Anthropological Reformations – Anthropology in the Era of Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- DHAWAN, Nikita. Die Aufklärung retten: Postkoloniale Interventionen. *Zeitschrift für Politische Theorie*, v. 7, n. 2, p. 249-255, 2016.
- DHAWAN, Nikita. Can Non-European Philosophize? Transnational Literacy and Planetary Ethics in a Global Age. *Hypatia*, v. 32, n. 3, p. 488-505, 2017.
- EATWOT. Herausgefordert durch die Armen: Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976 – 1986. *Theologie der Dritten Welt*, Freiburg, v. 13, 1990.
- HANH, Thich Nhat. *Living Buddha, Living Christ*. New York: Penguin, 2007.
- HOCK, Klaus. Erweitertes Wissen. In: NEHRING, Andreas (ed.). *Postkoloniale Theologien II*. Stuttgart: Kohlhammer, 2018. p. 155-171.
- HOCK, Klaus. L’art pour l’art. *Interkulturelle Theologie*, Leipzig, v. 47, n. 2, p. 88-111, 2021.
- JENKINS, Philip. *Die Zukunft des Christentums – Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*. Gießen: Brunnenverlag, 2006.
- KAHL, Werner. Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden: Impulse zu einer transkulturellen Neuformierung des evangelischen Gemeindelebens. *Studien zu interkultureller Theologie an der Missionsakademie*, Hamburg, v. 9, 2016.
- LUTHER, Martin. Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakramenten (1525). In: *D. Martin Luther’s Werke*. WA, v. 18.



- LUTHER, Martin. On Christian Freedom. In: WENGERT, Timothy J. (trad.). *The Freedom of a Christian 1520*. The Annotated Luther Study Edition. Minneapolis: Fortress Press, 2016. Disponível em: https://www.elca500.org/wp-content/uploads/2020/04/Freedom-of-a-Christian_final-proof_3.17.20201.pdf.
- MBEMBE, Achille. *Postkolonie*. Wien: Turia + Kant, 2006.
- MEYER-DRAWE, Käte. Wenn Blicke sich kreuzen: Zur Bedeutung der Sichtbarkeit für zwischenmenschliche Begegnungen. In: JUNG, Matthias et al. *Dem Körper eingeschrieben*. Wiesbaden: Springer, 2016. p. 37-54.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologien des Südens – gegen die Hegemonie des westlichen Denkens*. Münster: Unrast, 2018.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso, 2008.
- SCHARF, Uwe Carsten. „Auf der Grenze“ (1962 = 1936?). In: ID. *The Paradoxical Breakthrough of Revelation: Interpreting the Divine-Human Interplay in Paul Tillich’s Work 1913-1964*. Berlin: De Gruyter, 1999. p. 272-277.
- SHIPLEY, Jesse Weaver. Africa in Theory: A Conversation Between Jean Comaroff and Achille Mbembe. *Anthropological Quarterly*, Washington, v. 83, n. 3, p. 653-678, 2010.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Religion, Politics, Theology: A Conversation with Achille Mbembe. *Boundary 2*, v. 34, n. 2, p. 149-170, 2007.
- TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 7. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- USTORF, Werner. “The beast from the South” und das “Ende des liberalen Christentums”. *Berliner Theologische Zeitschrift*, v. 27, n. 1, p. 39-69, 2010.