LEIA TAMBÉM:

É O HOMEM PRODUTO DO ACASO?

W. A. Criswell

Refutação bíblica à teoria do evolucionismo.

O HOMEM NÃO SUBSISTE POR SI MESMO

A. C. Morrison

Estudos visando demonstrar aos filósofos a existência de um Ser superior.

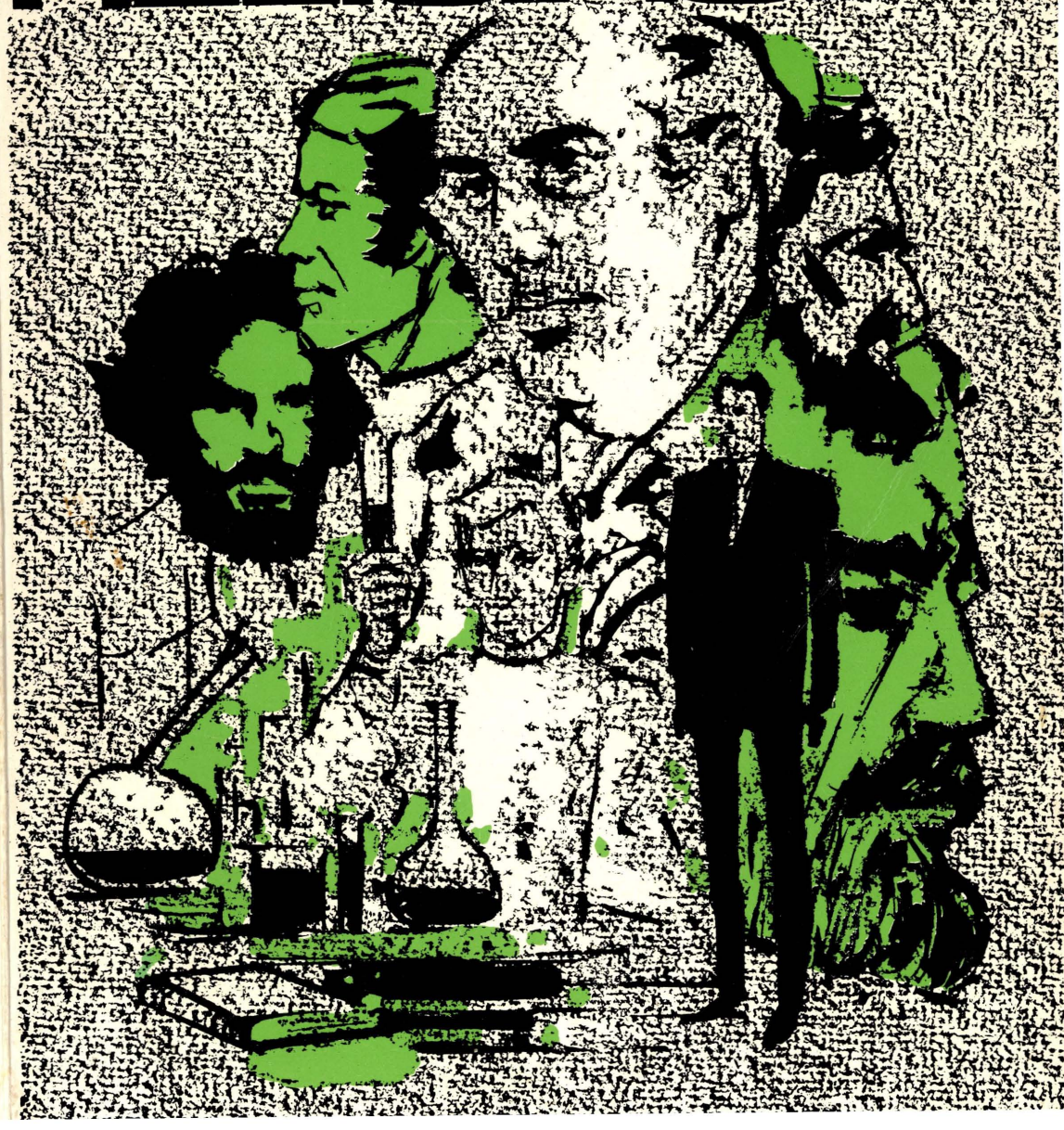
EDIÇÕES JERP

PSICOLOGIA DA RELIGIÃO MERVAL ROSA JERP

PSICOLOGIA DA RELIGIÃO

MERVAL ROSA

JERP



MERVAL ROSA

Professor de Psicologia da Religião no Seminário
Teológico Batista do Norte do Brasil

PSICOLOGIA DA RELIGIÃO

2ª edição

1979

Edição da Junta de Educação Religiosa e Publicações
da Convenção Batista Brasileira

CASA PUBLICADORA BATISTA
Caixa Postal 320 — ZC 00
Rio de Janeiro — RJ

Todos os direitos reservados. Copyright ©1979 da JUERP para a língua portuguesa.

200.19
Ros-psi

Rosa, Merval
Psicologia da religião. 2ª edição. Rio de Janeiro, Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1979.
251p.

1. Psicologia da Religião. I. Título.

CDD — 200.19

Capa de Cecconi

5.000/1979

Número de código para pedidos: 28.201
Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira
Caixa Postal 320 — CEP: 20000
Rua Silva Vale, 781 — Cavalcante — CEP: 21.370
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Impresso em gráficas próprias

Este livro é carinhosamente dedicado à minha primogênita, ANECI, pela passagem do seu décimo sétimo aniversário natalício.

Recife, 25 de junho de 1969

NOTA AO LEITOR

Este livro não é um sistema de psicologia da religião, isto é, não tem por objetivo formular uma teoria geral do comportamento religioso do homem e da sociedade. Aliás, diga-se de passagem, qualquer livro hoje com tal pretensão, a nosso ver, seria prematuro, pois ainda não temos uma teoria geral do comportamento humano, de caráter científico incontestável. Temos algumas tentativas louváveis, mas nenhuma delas pode arrogar-se o direito de considerar-se a única interpretação correta. O mesmo podemos dizer das tentativas de formulação de teorias gerais do comportamento religioso. São apenas tentativas, e nenhuma pode considerar-se melhor do que as outras.

Cremos que, no presente, a melhor posição teórica é manter uma atitude crítica para com todas essas teorias e prosseguir na observação sistemática do fenômeno religioso, até que, com a cooperação de vários pesquisadores, cada um estudando determinado aspecto da experiência religiosa, seja possível a formulação de teorias gerais em bases científicas mais sólidas, que possam resistir a exame mais sério e contribuir para a melhor compreensão desse importante aspecto do comportamento humano. Essa é a posição teórica do presente trabalho. Cremos no caráter reducente da ciência e desconfiamos de qualquer teoria geral de comportamento que não seja baseada em observação empírica ou experimental.

Apesar do caráter meramente introdutório do presente trabalho, há certos princípios que permeiam este livro. Um deles, por exem-

plo, é a crença na causalidade do comportamento religioso. Isso significa que acreditamos ser o comportamento religioso aprendido como aprendida é qualquer outra forma de comportamento humano. Mesmo admitindo que a capacidade de comportar-se religiosamente seja natural ao homem, o conteúdo específico desse comportamento, contudo, é aprendido. Daí, por que alguns são religiosos, e outros não o são.

O princípio da evolução e funcionalidade do comportamento religioso é outra atitude teórica do presente volume. Com isso queremos dizer que a evolução espiritual do homem obedece às mesmas leis gerais da evolução das outras dimensões de sua personalidade. Isso significa, outrossim, que o comportamento religioso cumpre propósitos específicos em diferentes fases da evolução humana e tem características peculiares em cada uma delas.

Outra posição teórica aqui assumida é o princípio crítico, segundo o qual **nenhuma** teoria sociológica, antropológica, psicológica ou teológica deve ser aceita sem discussão ou ser tomada como dogma. Acataremos as hipóteses plausíveis, porém as tomaremos sempre como instrumento de trabalho, e nunca como axiomas ou verdades óbvias e indiscutíveis.

O leitor notará também a ausência de tom dogmático nas afirmações do autor, talvez para o constrangimento e decepção de muitos. Ao invés de afirmações categóricas, o leitor encontrará um convite ao debate e à pesquisa. A razão principal dessa posição teórica é que sabemos tão pouco a respeito do comportamento religioso que qualquer outra atitude seria prematura e — por que não dizer — arrogante.

Como livro didático que pretende ser, o presente volume segue as linhas gerais de obras congêneres. A repetição é parte do estilo didático e o leitor vai encontrar, neste trabalho, tópicos repetidos, se bem que, sempre que possível, com um tratamento um pouco diferente. Seguimos aqui a divisão tradicional e apresentamos capítulos que ordinariamente não faltariam a um texto de introdução à psicologia da religião. O conteúdo de cada um desses capítulos visa chamar a atenção do leitor para o que se tem dito sobre o assunto, através de uma exposição simples e acessível a todos.

O livro não tem qualquer pretensão de originalidade. Trata-se, repetimos, de obra introdutória e didática, cujo propósito é reunir, num só lugar, informações gerais sobre o tema de que se ocupa. O autor procura dar o devido crédito a todas as fontes de onde extraiu informações. Muito do material, entretanto, é resultado de assimilação através de demorado contato com vários autores, o que torna extremamente difícil a identificação adequada de cada um deles. Tanto quanto possível, porém, as afirmações são documenta-

das através de citações diretas ou indiretas, os autores originais são indicados e suas obras mencionadas, para que os leitores possam conferir o pensamento original com o que se diz no texto.

Quanto à bibliografia, reconhecemos que é predominantemente inglesa. Deve-se isso a uma circunstância peculiar: este livro foi planejado e quase todo escrito enquanto o autor se encontrava nos Estados Unidos, estudando psicologia. Além disso, não se pode negar que quase toda a literatura existente nesse campo é, de fato, em língua inglesa. Esperamos, entretanto, que, em futuras edições, se as houver, possamos ampliar essa bibliografia, estendendo-a a outras literaturas.

Agora, uma palavra de agradecimento. Na realidade, somos devedores a tantas pessoas que, se tentássemos mencioná-las nominalmente, correríamos o risco de omitir algumas. Assim sendo, queremos dizer que somos gratos a todos que contribuíram para a realização dêsse trabalho. De modo especial, queremos mencionar os seguintes credores:

A direção da famosa biblioteca do Southern Baptist Theological Seminary, em Louisville, Kentucky, U. S. A. começando por seu diretor — o Dr. Crismon — pelas inúmeras atenções dispensadas durante a fase inicial de pesquisas.

Ao Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil e a seus alunos em particular, pelo ambiente acadêmico em que o conteúdo deste livro foi testado e enriquecido pelas discussões em classe.

Ao colega José Almeida Guimarães, pela paciência de ler o manuscrito e tentar reduzir algumas de suas asperezas de estilo. Suas críticas foram de inestimável valor, e os senões que ainda restem devem ser atribuídos exclusivamente ao autor.

À minha família — esposa e filhos — pelo sacrifício das longas horas em que estive ausente do convívio familiar. Sem o apoio irrestrito de minha família, este livro não poderia ter sido escrito. A todos, portanto, muito obrigado.

Finalmente, desejamos agradecer a qualquer leitor que, tendo uma crítica a fazer ao presente trabalho, escreva ao autor. Não haja hesitação. Toda crítica honesta será bem-vinda. Acataremos com o máximo de interesse a palavra do leitor que se der ao trabalho de estudar criticamente este livro e sobre ele se dignar de emitir sua opinião. Esperamos sua cooperação nesse particular.

CONTEÚDO

Páginas

DEDICATÓRIA 5
NOTA AO LEITOR 7

Capítulo I. PSICOLOGIA DA RELIGIÃO:

Definição 15
História 19
Métodos 32
Sumário 38

Capítulo II. O FENÔMENO RELIGIOSO:

Definição de Religião 42
Origem da Religião 44
Experiência Religiosa 49
Comportamento Religioso 56
Interpretações Psicológicas 57
A Teoria de Freud 57
A Teoria de Jung 63
A Teoria de Gordon Allport 66
A Teoria de Anton Boisen 68
Sumário 70

Capítulo III. EVOLUÇÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA:

A Religião da Infância 73
A Religião da Adolescência e da Mocidade..... 82

A Religião do Adulto 94
A Religião da Velhice 101
Sumário 103

Capítulo IV. FÉ E DÚVIDA:

A Fé Religiosa 105
Níveis de Crença 107
Crença e Fé 108
Funções da Fé 110
A Dúvida Religiosa 111
Suas Causas 115
Ateísmo 115
Sumário 118

Capítulo V. CONVERSÃO RELIGIOSA:

Importância do Assunto 120
Exemplos Clássicos de Conversão Religiosa 122
O Apóstolo Paulo 124
John Bunyan 127
George Fox 130
Ramakrishna 131
O Processo da Conversão Religiosa 134
Fatores da Conversão Religiosa 135
Tipos de Conversão Religiosa 138
Sumário 141

Capítulo VI. MATURIDADE RELIGIOSA:

Definição 144
Teorias
Sigmund Freud 145
Carl Jung 145
Erich Fromm 146
William James 148
Gordon Allport 151
Viktor Frankl 151
Sumário 154

Capítulo VII. ORAÇÃO E ADORAÇÃO:

Oração — Conteúdo Básico 157
Motivos da Oração 160

Tipos de Oração 162
Adoração — Elementos Básicos 166
Sumário 177

Capítulo VIII. MISTICISMO RELIGIOSO:

Importância da Experiência Mística 181
Tipos de Misticismo Religioso
Misticismo de Ação 183
Misticismo de Reação 184
Características da Experiência Mística 185
Fatores Psicológicos da Experiência Mística 189
O Método Místico 192
Exemplos da Experiência Mística 197
Sumário 207

Capítulo IX. VOCAÇÃO RELIGIOSA:

Sentido Bíblico de Vocação 210
Motivação para o Ministério 212
Pessoas Influentes 217
Sumário 220

Capítulo X. RELIGIÃO E SAÚDE MENTAL:

Religião e Medicina 223
Fatores Religiosos nas Doenças Mentais 224
Contribuições Específicas da Religião 234
Religião e Psicoterapia 236
Sumário 242

BIBLIOGRAFIA GERAL 245

Capítulo I

PSICOLOGIA DA RELIGIÃO

Definição — História — Métodos de Estudo

Definição

Psicologia da religião é o estudo do fenômeno religioso do ponto de vista psicológico, ou seja, a aplicação dos princípios e métodos da psicologia ao estudo científico do comportamento religioso do homem, quer como indivíduo, quer como membro de uma comunidade religiosa. Nessa definição, "comportamento religioso" refere-se a qualquer ato ou atitude, individual ou coletiva, pública ou privada, que tenha específica referência ao divino ou sobrenatural. Obviamente, esse divino ou sobrenatural é definido em termos da fé pessoal de cada indivíduo.

Psicologia da religião, portanto, não é nem a defesa nem a condenação da religião. Não é tampouco o estudo de um credo ou de determinada seita, se bem que tal estudo seja possível e até recomendável. Psicologia da religião é o estudo descritivo e, tanto quanto possível, objetivo do fenômeno religioso, onde quer que ele ocorra.

Gostaríamos de salientar aqui duas implicações da definição acima sugerida.

Dissemos, em primeiro lugar, que psicologia da religião é a aplicação dos princípios e métodos da psicologia ao estudo científico do comportamento religioso do homem, quer como indivíduo, quer como parte integrante de um grupo religioso. Reconhecemos que religião, especialmente do ponto de vista do seu estudo psicológico, é algo essencialmente individual. Não podemos negar, entretanto, que essa experiência tipicamente pessoal se expressa também coletivamente no comportamento do grupo religioso. Assim sendo, o psicólogo da religião não se limita ao estudo dos fenômenos religiosos estritamente pessoais, tais como a experiência mística, a conversão ou a vocação, mas se interessa também por aqueles aspectos da experiência que se refletem no comportamento religioso de uma coletividade, tais como um ato público de adoração ou uma peregrinação coletiva a um lugar sagrado.

Dissemos, outrossim, que a psicologia da religião é o estudo objetivo do fenômeno religioso, onde quer que ele ocorra. Não se limita, conseqüentemente, à determinada religião ou a uma seita particular. Portanto, quando o psicólogo da religião estuda fenômenos como a oração, a conversão religiosa ou o misticismo, tanto quanto possível, ele procura apresentá-los como experiências religiosas comuns a indivíduos das mais variadas crenças.

Convém salientar, entretanto, que, na maioria dos casos, o conteúdo deste livro se aplica quase exclusivamente à descrição e à interpretação do fenômeno tal como se observa no cristianismo, e especialmente dentro da tradição protestante. Procuraremos demonstrar, entretanto, que mesmo aqueles aspectos da experiência religiosa que alguém suponha exclusivos do cristianismo são comuns à experiência religiosa de indivíduos de outras religiões. Em outras palavras, a dinâmica da experiência religiosa tem aspectos universais e pode ser estudada do ponto de vista psicológico, independentemente de qualquer idéia sectária. Por exemplo, a dinâmica da experiência religiosa da conversão, da oração ou do misticismo, para citar apenas três aspectos importantes da experiência religiosa, é essencialmente a mesma, quer se estude o fenômeno no cristianismo, no budismo ou no hinduísmo.

Orlo Strunk Jr. define psicologia da religião como "o ramo da psicologia geral que tenta compreender, controlar e predizer o comportamento humano — tanto profundamente pessoal como periférico — percebido pelo indivíduo como sendo religioso e susceptível a um ou mais dos métodos da ciência psicológica".[1]

1. Orlo Strunk Jr., **Religion: A Psychological Interpretation**, New York: Abingdon Press (1962), p. 20.

Nota: No texto acima, Strunk usa o adjetivo "propriate", empregado por Gordon Allport e definido como relativo ao **proprium**: característico de um padrão de comportamento em que o indivíduo busca atingir

Como se pode notar a definição de Strunk tenta enquadrar a psicologia da religião no escopo geral da psicologia experimental ou científica. Aliás, em 1909, no Congresso Psicológico de Genebra, o psicólogo M. Flournay sugeriu que se considerasse a psicologia da religião como autêntica e legítima área de investigação científica, o que vale dizer que o citado psicólogo advogou sua inclusão como parte da psicologia científica geral. Reconhecemos que a simpática posição de Flournay, de Strunk e de tantos quantos advogam a inclusão da psicologia da religião no campo da psicologia científica representa um esforço louvável, mas no presente é apenas um ideal.

A posição de W. H. Clark é mais realista e está mais de acordo com a presente situação. Ele observa acuradamente que, "ao contrário do que acontece com outros ramos da psicologia, a psicologia da religião nunca desfrutou posição acadêmica respeitável. Ela pertence parcialmente à religião e parcialmente à psicologia e freqüentemente se encontra entre as duas."[2] Podemos dizer que esta posição ambígua da psicologia da religião tem dificultado sua inclusão e reconhecimento como área especializada da psicologia científica.

Clark apresenta três razões por que a psicologia da religião ainda não desfruta **status** respeitável no campo da psicologia científica geral. Examinemo-las rapidamente:

A complexidade do comportamento religioso. Não há dúvida de que o comportamento religioso é altamente complexo. No entanto, cremos que isso não é razão suficiente, porque, em muitas outras áreas igualmente complexas, a psicologia tem alcançado alto nível de desenvolvimento e é hoje grandemente respeitada como disciplina

---

os alvos de seu próprio "eu" em evolução, sem esperar pelas circunstâncias, mas procurando ou criando as condições favoráveis à consecução desses propósitos. (Veja English & English, **A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytical Terms**, New York: David McKay Company, Inc. (1965), pág. 414.) **Proprium**, na linguagem de Allport, significa aqueles aspectos da personalidade exclusivos e peculiares de cada indivíduo e que formam sua individualidade e lhe dão unidade interior. Para melhor compreensão desses conceitos, ver especialmente o livrinho de Allport, **Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality**, New Haven: Yale University Press, 1955. E, para uma discussão da diferença teórica entre pessoa e personalidade, ver o trabalho de Vanderveldt e Odenwald, **Psiquiatria e Catolicismo**, Lisboa: Editorial Aster, Ltda. (1962), págs. 7-19. Ver também "Algumas Reflexões sobre o Conceito Cristão de Pessoa", de Paul Louis Landsberg, em **O Sentido da Ação**, Rio: Editora Paz e Terra Ltda. (1968), págs. 7-19, e o trabalho de Josef Goldbrunner, **Pastoral Personal: Psicologia Profunda y Cura de Almas**, Madrid: Ediciones Fax (1962), págs. 20-32.

2. W. H. Clark, **The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behavior**, New York: The MacMillan Company (1959), pág. 5.

científica. Mas há certa razão de ser na afirmação de Clark, porque é difícil chegar a conclusões claras e específicas a respeito de muitos aspectos do comportamento religioso. E o mistério que parece envolver a experiência religiosa espanta o cientista, que, via de regra, está mais imediatamente interessado no estudo de fenômenos a respeito dos quais possa fazer generalizações que conduzam a resultados mais objetivos e, sempre que possível, quantificáveis.

Outra razão apresentada por Clark é a falta de adequado treino científico por parte do erudito religioso. Via de regra, os indivíduos que escrevem sobre psicologia da religião foram treinados em seminários onde receberam excelente equipamento para especulações teóricas, mas quase nada quanto a métodos empíricos de observação. Talvez seja essa uma das razões por que a grande maioria dos livros existentes no campo da psicologia da religião revelam a tremenda influência da teoria freudiana sobre seus autores. É que a natureza altamente especulativa da teoria de Freud parece fazer irresistível apelo à mente do erudito religioso, que, como dissemos, prefere especulações teóricas à penosa e humilde observação empírica. Cremos que esse é um dos maiores empecilhos à respeitabilidade científica da psicologia da religião. Quando lemos livros sobre a psicologia da religião, na grande maioria dos casos, temos a impressão de que seus autores estão apenas tentando enquadrar a experiência religiosa dentro de uma das teorias psicológicas, especialmente daquelas menos experimentais e mais especulativas. Freud, Jung, Adler e Otto Rank figuram entre os preferidos.

Desejamos deixar bem claro que não somos contra esses teóricos, se bem que não concordemos com a maior parte do que eles dizem, por acharmos que lhes falta base empírica ou experimental. O que realmente queremos dizer é que, se a psicologia da religião vai alcançar a respeitabilidade que procura, deve abster-se de compromissos incondicionais com teorias e envolver-se decididamente no estudo objetivo do fenômeno religioso, através de métodos científicos aceitos pela comunidade científica do mundo moderno. Ou, como observa Goodenough: "A tarefa da psicologia da religião não é enquadrar a experiência religiosa nos escaninhos de Freud ou de Jung, nas categorias da psicologia da forma, estímulo-resposta ou qualquer outra teoria, mas, sim, procurar verificar o que os dados da experiência religiosa em si mesmos sugerem." [3]

Em terceiro lugar, Clark diz que a psicologia da religião ainda não alcançou a respeitabilidade de outros ramos da psicologia científica por causa de interesse eclesiástico ou por causa do natural sentimento do indivíduo de que sua experiência religiosa é algo íntimo e privado. Muitos pensam que a experiência religiosa é dema-

3. Erwin Ramsdell Goodenough, **The Psychology of Religious Experiences**, New York: Basic Book, Inc. Publishers (1965), pág. XI.

siadamente sagrada para ser exposta ao estudo objetivo de um observador. Acham esses que o estudo objetivo da experiência religiosa seria a profanação de algo extremamente sagrado. Julgamos desnecessário dizer quão ridícula é esta atitude, mas não podemos negar que ela existiu e ainda existe, até mesmo entre líderes religiosos de grande influência no mundo moderno.

Voltemos, agora, àquela parte da definição de Strunk que deu origem ao comentário acima. Se definirmos psicologia da religião como o estudo científico do comportamento religioso do homem, segue-se logicamente que ela pode e deve ser considerada um ramo da psicologia geral, que, por seu turno, é o estudo científico do comportamento humano. Nesse mesmo sentido, pode-se dizer que aprendizagem, percepção etc. são ramos da psicologia geral. Logicamente, repetimos, o estudo psicológico da experiência religiosa pertence ao campo da psicologia científica. Na realidade, porém, esse estudo ainda é mais do teólogo que do psicólogo. Mesmo nas grandes universidades em que há um departamento de teologia, psicologia da religião é estudada, quando muito, em cooperação com o departamento de psicologia, como função do teólogo, e não do psicólogo.

Esperamos, porém, que, em breve, os compêndios de psicologia comecem a considerar a psicologia da religião como um dos ramos reconhecidos da psicologia científica geral. Cremos que isso acontecerá quando os estudiosos do assunto forem mais bem treinados nos processos da observação empírica e começarem a usar métodos mais precisos na investigação do comportamento religioso do homem e das comunidades religiosas.

História da Psicologia da Religião

À semelhança da psicologia científica moderna, a psicologia da religião tem suas raízes históricas na filosofia ou na chamada psicologia racional. Homens como Buda, Sócrates, Platão, Jeremias, Agostinho, Pascal são exemplos típicos de indivíduos que refletiram sobre a vida interior e descreveram suas próprias observações. O fruto da observação introspectiva desses grandes vultos da humanidade constitui, por assim dizer, o primeiro esforço rumo ao estudo psicológico da experiência religiosa.

A história da psicologia da religião está também relacionada com a chamada teologia filosófica. Os escritores dessa linha se preocuparam com extensas discussões de teses, como: monismo **versus** dualismo; idealismo **versus** materialismo e empirismo. É aqui também que encontramos o célebre debate da relação entre o espírito e a matéria. O dualismo interacionista de Descartes, o paralelismo psicofísico de Leibnitz e o psicomonismo de Berkeley, que surgiram ao tempo como solução do problema, ainda hoje são discutidos e sua influência se faz sentir no mundo moderno.

No entanto, como observa Seward Hiltner, se nos ativermos ao aspecto puramente filosófico-especulativo da psicologia da religião, correremos o risco de estar fazendo a pergunta errada. Na filosofia mental ou psicologia racional, diz ele, poderíamos inquirir sobre abstrações que nada têm que ver com o homem de carne e osso. Na teologia filosófica, poderíamos enveredar pelo terreno de especulações metafísicas, de poucas conseqüências para a compreensão empírica do fenômeno religioso.[4]

Por razões didáticas, podemos dizer, com Walter H. Clark, que a história da psicologia da religião, em sua concepção moderna, se desenvolveu a partir de estudos teóricos dos fenômenos relacionados com o comportamento religioso e de preocupações de ordem prática, tal como se refletem especialmente nos grandes movimentos de saúde mental no mundo moderno. Seguiremos esse critério na apresentação deste breve esboço histórico.

Estudos Teóricos. No mundo moderno, uma das primeiras e mais expressivas tentativas de compreensão psicológica do fenômeno religioso é o trabalho intitulado **A Treatise Concerning Religious Affections** (1746), da autoria do grande pregador Jonathan Edwards.

Jonathan Edwards (1703-1758) foi o pregador do Grande Avivamento Religioso que, surgindo em Massachusetts, espalhou-se por vários estados da Nova Inglaterra, nos Estados Unidos da América do Norte. No livro acima citado, Edwards fez várias observações válidas quanto à natureza da experiência religiosa. Essas observações revelam o espírito intuitivo desse grande pregador. Por exemplo, ele notou a diferença entre a experiência religiosa espúria e a experiência religiosa genuína; entre os elementos essenciais e os elementos secundários ou supérfluos da experiência religiosa. Revelou também profunda compreensão do assunto ao afirmar, por exemplo, que raramente o problema apresentado pelo paroquiano a seu pastor é o real problema que o aflige. Em geral, diz ele, o problema discutido é apenas um pretexto para iniciar uma relação que torne possível a comunicação do real problema que o preocupa no momento.

Em 1799 apareceu outro livro que iria exercer considerável influência no estudo da psicologia da religião. Trata-se da obra de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), **Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verachtern** (Traduzida em inglês sob o título **On Religion: Speeches to Its-Cultered Despisers**). Nesse livro, Schleiermacher reage contra a interpretação intelectualista da natureza da religião e estuda a experiência religiosa particularmente do ponto de vista do sentimento. Contra o intelectualismo domi-

4. Seward Hiltner, "The Psychological Understanding of Religious", **Crozer Quaterly**, Vol. XXIV, Nº 1 (jan., 1947), págs. 3 - 36.

nante do tempo, Schleiermacher argumenta que a essência da religião não é nem o raciocínio nem a ação, mas, sim, a intuição e o sentimento. Para ele, a experiência religiosa consiste essencialmente do sentimento de absoluta dependência de Deus na vida humana. Essa tese, como veremos, foi explorada com outras intenções por Freud e alguns dos seus seguidores.

Ao apresentar a religião como autoconsciência imediata e como sentimento de absoluta dependência, Schleiermacher sugere, diz Richard Niebuhr, pelo menos quatro aspectos do problema que exigem menção especial.

Em primeiro lugar, o uso do termo autoconsciência sugere que, para Schleiermacher, a religião tem que ver com a maneira como o "eu" se apresenta a si mesmo. Religião não é mera especulação intelectual.

Em segundo lugar, esse "eu" presente a si mesmo nesse modo de consciência, isto é, na experiência religiosa, é o "eu" em sua identidade original, não qualificado ou determinado por energias e objetos específicos existentes no seu próprio universo.

Em terceiro lugar, a frase "absoluta dependência" sugere que o "eu" que assim se percebe (isto é, como absolutamente dependente) não se apresenta a si mesmo como objeto de sua própria vontade, mas em virtude de uma causalidade que não pode ser reduzida aos termos de qualquer conceito específico. O sentimento religioso, portanto, não é derivado de qualquer concepção prévia, mas é a expressão original de uma relação existencial imediata.

Nota-se, finalmente, que, no conceito de Schleiermacher, religião não é propriamente uma idéia, mas o sentimento de dependência de um Poder maior do que o próprio homem.[5]

Em meados do século XVIII, David Hume (1711-1776) publicou o livro **The Natural History of Religion,** em que advogou a tese de que a religião tem suas origens no sentimento de medo e ao mesmo tempo no sentimento de esperança, evocados pelo conflito entre as necessidades do homem primitivo e as forças hostis da natureza que o rodeia. Essa tese de Hume tem sido apresentada, através dos anos, em diferentes roupagens e com maior ou menor grau de aceitação.

Deixando agora os estudos teóricos dos filósofos e dos teólogos, vamos encontrar, no fim do século XIX, um psicólogo preocupado com problemas de psicologia da religião. Esse psicólogo é Granville Stanley Hall (1844-1924). Em 1881, Hall começou a estudar a conversão religiosa em conexão com o problema central da adolescência — o problema da identidade de cada indivíduo — e chegou à conclusão de que a conversão religiosa é um fenômeno típico da ado-

5. Richard Niebuhr, **Schleiermacher on Christ and Religion: A New Introduction,** New York: Charles Scribner's Sons (1964), págs. 182, 184.

lescência. Argumentou ele que o crescente interesse na religião está intimamente associado com a adolescência como fase do amadurecimento sexual e da impressionabilidade geral do ser humano. Em extensas pesquisas entre adolescentes de várias denominações, Hall descobriu que a média da idade da conversão é dezesseis anos e que há estreita correlação entre o amor sexual e a conversão religiosa. Para Hall, portanto, a conversão religiosa tem tonalidade sexual ou, pelo menos, se relaciona com o amadurecimento sexual da pessoa.

A plausibilidade dessa tese se baseia no fato de que é a partir dessa fase do amadurecimento do ser humano que ele se torna capaz de incluir o "outro" no seu sistema de valores e em suas relações com o universo. Este assunto será mais amplamente discutido no capítulo sobre a conversão religiosa.

O primeiro livro intitulado Psicologia da Religião foi publicado por Edwin Diller Starbuck, em 1899. Essa obra marcou época e pode ser considerada o ponto inicial do estudo sistemático da psicologia da religião no sentido moderno do termo.

Ao tempo de Starbuck, o tema central de interesse nos estudos psicológicos do fenômeno religioso era a conversão. À semelhança de Stanley Hall, com quem trabalhou mais tarde na Universidade Clark, ele advogou que a conversão religiosa é fenômeno predominantemente adolescente.

Sabe-se, por exemplo, que a adolescência é o período em que o homem procura e define sua própria identidade. A conversão, portanto, faz-se necessária quando, para usar a linguagem de Karen Horney, o "eu" ideal é contrastado com o "eu" real e o contraste se torna chocantemente vívido. Por essa e outras razões, a tese de Hall e Starbuck é essencialmente correta. Isto não quer dizer que só haja conversão religiosa na adolescência, mas, sim, que esse fenômeno favorece a ocorrência da conversão religiosa, sendo que, mesmo quando ela se dá fora dessa faixa etária, a experiência religiosa da conversão tem as características do problema central dessa fase da evolução do homem.

Segundo Starbuck, há três tipos básicos de conversão religiosa, a saber, a conversão volitiva, a conversão negativa ou mera submissão e a conversão gradual. Seu estudo revela também que a vida religiosa daqueles que tiveram uma experiência de conversão na adolescência não difere fundamentalmente da vida religiosa daqueles cuja conversão se deu pelo processo gradual. O que realmente importa é a experiência de conversão. Como esta conversão se deu — momentânea ou gradual — é ordinariamente de pouca conseqüência, especialmente no caso de indivíduos comuns.

A contribuição de Starbuck não se limita ao estudo e compreensão da conversão religiosa. Seu estudo lançou luzes também sobre a compreensão do desenvolvimento religioso do homem. A experiência religiosa está sujeita ao processo evolutivo, do mesmo modo que as demais fases da vida humana. Na criança, por exemplo, Starbuck notou quatro fases de evolução religiosa. A princípio, existe apenas uma atitude de conformação ao meio religioso em que a criança vive. Essa fase de mera conformação é seguida de outra em que começa a existir uma relação de intimidade com Deus. É o caso, por exemplo, de uma das minhas filhas, então com cinco anos de idade, que me perguntou qual o número do telefone de Jesus Cristo. Para mim, isso revela a realidade de Jesus Cristo e a intimidade pessoal com o Salvador. Na terceira fase, quando a evolução religiosa da criança é normal, o medo desaparece, dando lugar ao amor e à confiança em Deus. Finalmente, vem a fase em que a criança começa a distinguir entre o certo e o errado, em outras palavras, o desenvolvimento de uma consciência moral começa a manifestar-se.

Na adolescência, as idéias religiosas aprendidas na infância se esclarecem e se definem melhor na mente da pessoa. As idéias a respeito de Deus e das obrigações morais do homem tomam nova forma e significação. Deus torna-se o tema central, e os valores da vida têm primazia nas preocupações do adolescente.

Na vida adulta, a idéia de mortalidade pessoal torna-se a nota tônica da vida religiosa do homem. E, na proporção em que a vida interior se enriquece e amplia, o homem vai-se apegando aos elementos essenciais da religião e abandonando os supérfluos. A esse fato, Sherrill chama de processo de simplificação da vida, que será apresentado no capítulo sobre o amadurecimento religioso da pessoa adulta.

Podemos dizer, sem medo de errar, que a maior contribuição de Starbuck para o estudo psicológico do fenômeno religioso é sua tese de causalidade do comportamento religioso, bem como sua compreensão de que a experiência religiosa do homem está sujeita às leis da evolução.

A obra de Starbuck tem sido criticada de vários ângulos. Alguns acham, com certa razão, que ele se preocupou demais com a conversão religiosa, como se fosse a única forma de comportamento religioso que interessa ao psicólogo. Outros dizem que sua "amostra" não era bem representativa da realidade religiosa que procurou estudar, isto é, esses críticos questionam a validade estatística da pesquisa de Starbuck. A crítica mais forte que se pode fazer a Starbuck, entretanto, é que ele sugere que a adolescência, tomada como fenômeno psicológico, é a causa da conversão religiosa. É óbvio que ele ignorou os fatores sociais e culturais que influenciam a conver-

são religiosa, não só na adolescência, mas em qualquer idade. Outrossim, o que é verdade na adolescência norte-americana, no que tange à conversão religiosa, não o será necessàriamente no Brasil ou em outras partes do mundo.

Outra obra pioneira do estudo da psicologia da religião é a de George Albert Coe — **The Spiritual Life** — publicada em 1900. Nesse trabalho, Coe apresenta o resultado de suas investigações em várias áreas do comportamento religioso, incluindo o despertamento religioso, a conversão, a cura milagrosa e o significado da espiritualidade. O mérito por excelência dessa obra consiste no seu método de pesquisa. O autor usa uma lista de perguntas semelhantes às técnicas projetivas modernas. Além das respostas ao questionário, ele tentou verificar a validade das respostas por meio de entrevistas de amigos daqueles que responderam às perguntas. Além disso, ele usou o método hipnótico como instrumento de pesquisa para estudar a correlação entre sugestionabilidade e a conversão religiosa dramática. Esse foi, talvez, o primeiro esforço de estudar experimentalmente certo aspecto do comportamento religioso. Segundo Coe, existe, de fato, correlação entre sugestionabilidade e a forma dramática de conversão religiosa.

A preocupação empírica de George Coe se revela também no seu livro **The Psychology of Religion,** publicado em 1916. Nessa obra, Coe preocupa-se com vários aspectos da psicologia da religião. Entre eles, trata o autor das origens da idéia de Deus, bem como da conversão, descoberta religiosa, misticismo, idéia de imortalidade, oração, etc.

Entre os pioneiros no campo da psicologia da religião, entretanto, nenhum se notabilizou tanto como William James. Sua obra, **The Varieties of Religious Experience** (1902), ainda é o livro mais famoso no campo da psicologia da religião. Essa obra é o resultado das Preleções Gifford apresentadas na Universidade de Edimburgo (1901-1902). A preocupação de James, nesse livro, são os casos extraordinários de experiencia religiosa. Através de documentos pessoais, procurou estudar a experiência religiosa daqueles para quem "religião existe não como hábito rotineiro, mas como uma febre aguda".

Nesse livro, revela-se também o espírito altamente pragmático de William James. Assim sendo, o valor da experiência religiosa não é medido por sua veracidade ou por sua falsidade, mas antes por sua funcionalidade. Para James, o que realmente importa é o que esta experiência significa para o indivíduo, os frutos que ela produz em sua vida.

Os capítulos sobre a conversão religiosa e o misticismo religioso figuram entre os mais importantes da obra de James. Sua classificação da religião em duas categorias — a da mente sadia e a da

mente doentia — é das mais frutíferas no estudo da psicologia da religião e ainda hoje exerce considerável influência nesse campo especializado.

A obra de William James será constantemente citada através do presente livro.

Outro pioneiro no campo da psicologia da religião é James Bissett Pratt. Em 1907 ele publicou **The Psychology of Religious Belief,** em que discute a natureza da crença religiosa não só nas chamadas religiões superiores, como também entre os povos primitivos. Um dos aspectos mais interessantes dessa obra é o estudo evolutivo da crença religiosa, a começar da infância, atravessando a juventude e indo até a velhice.

Pratt chegou à conclusão, contrária à opinião vulgar, de que a crença religiosa não se baseia em mero interesse pessoal, se for dado à palavra interesse um sentido de fruição ou de busca de benefícios imediatos. A maioria das pessoas que poderiam ser consideradas emocionalmente amadurecidas busca a Deus não porque espere receber dele alguma recompensa, mas pelo prazer da camaradagem com ele. Segundo Pratt, isso é verdade especialmente na prática da oração. O crente espiritualmente maduro ora não para receber uma dádiva, mas para comungar com Deus. Na proporção em que amadurecemos espiritualmente, nossa oração vai perdendo seu caráter utilitarista e se torna cada vez mais um processo de íntima comunhão com o Criador.

Em 1920, ele escreveu **The Religious Consciousness,** que, segundo Clark, é o livro mais importante nesse campo, depois de **The Varieties of Religious Experience,** de William James. Um dos feitios mais interessantes da obra de Pratt é que, sendo ele mesmo um homem profundamente religioso, escreveu sobre assuntos de sua própria experiência religiosa. Outro aspecto importante de sua obra é que tentou estudar o fenômeno religioso fora de seu próprio ambiente cultural. Assim é que fez pesquisas e estudou aspectos da religião da Índia. Os cinco capítulos sobre misticismo e a diferença estabelecida entre adoração objetiva e adoração subjetiva figuram como grandes contribuições para o estudo psicológico do fenômeno religioso.

Sob a influência de Comte, Walter Rauschenbush, e sobretudo do filósofo Harald Höffding, Edward Scribner Ames escreveu **The Psychology of Religious Experience** (1910). Baseado especialmente em dados antropológicos, Ames defendeu a tese de que religião é o esforço do homem para conservar seus valores sociais. Assim sendo, para Ames, a idéia de Deus, por exemplo, é um símbolo ou objetivação dos valores sociais elaborados pelo homem no decurso de sua evolução social.

Ao contrário da tese de Ames, Durkheim e outros, que vêem na religião um fenomeno tipicamente social, George Malcolm Stratton defendeu a tese de que a religião tem sua origem no conflito interior que ocorre dentro de cada indivíduo. Em seu livro **The Psychology of Religious Life** (1911), Stratton apresenta a experiência religiosa basicamente como algo que resulta de emoções e motivações conflitivas dentro do indivíduo. Ou, no dizer de Stolz, "a tese de Stratton é que a característica central da religião é tensão interior causada por forças antitéticas".[6] Podemos dizer, portanto, que Stratton se antecipou aos autores de teorias psicológicas modernas que pretendem explicar o fenômeno religioso como decorrência de conflitos interiores no homem. Algumas dessas teorias serão apresentadas mais tarde.

Outro trabalho de certa influência na história da psicologia da religião é o de James H. Leuba, **A Psychological Study of Religion** (1912). No trabalho de Leuba, notam-se duas tendências: a humanista, segundo a qual ele afirma que a idéia de Deus nada mais é do que um produto da imaginação criadora do homem; e a naturalista, segundo a qual ele tentou explicar fenômenos religiosos, mostrando a similaridade entre o relato da experiência mística e o relato verbal de indivíduos sob o efeito de determinadas drogas.

Não se pode traçar a história da psicologia da religião, sem mencionar a contribuição teórica de Sigmund Freud.

Entre os muitos trabalhos de Freud, em que ele dá a sua interpretação dos fenômenos religiosos, salientam-se dois: **Totem e Tabu** e **O Futuro de uma Ilusão.** No primeiro ensaio, ele tenta explicar psicologicamente o comportamento do homem primitivo e chega à conclusão de que há relação de similaridade entre as práticas religiosas do homem primitivo e as várias formas de neurose do homem moderno. Em **O Futuro de uma Ilusão,** ele defende a tese de que religião é uma ilusão, não necessariamente porque seja errada, mas porque leva o homem a evitar a dura realidade de suas próprias limitações humanas. A conclusão geral a que Freud chegou é que religião é uma espécie de neurose obsessiva coletiva, caracterizada pela fuga da realidade, e que representa nada mais do que a projeção de nossa imagem paterna, da qual dependemos para nossa segurança emocional.

Um estudo mais detido da tese freudiana, no que respeita à religião, revela que ele se pronunciou a respeito de temas muito além de sua competência e, conseqüentemente, fez vastas generalizações, sem qualquer validade científica, visto que tais generalizações não são baseadas em fatos observados. Sua posição teórica, porém, será

6. Karl Stolz, **The Psychology of Religious Living,** Nashville: Abingdon — Cakesbury Press (1937), pág. 132.

discutida mais adiante, quando falarmos sobre as interpretações psicológicas do fenômeno religioso.

Outro teórico que não podemos ignorar é Carl Gustav Jung (1875-1961). A obra de Jung, no que se refere à religião, caracteriza-se por certa ambigüidade. Escreveu amplamente sobre o assunto, mas nunca deixou bem clara sua verdadeira interpretação do fenômeno religioso. Em certos lugares, parece muito simpático; noutros, parece apresentar uma atitude bastante hostil ou, pelo menos, veladamente hostil. Ao leitor interessado, recomendaríamos a leitura pelo menos de **Psicologia e Religião,** traduzida por Fausto Guimarães e publicada por Zahar Editores, Rio (1965).

Na impossibilidade de apresentar todas as obras que de certo modo contribuíram para o desenvolvimento da história da psicologia da religião, passaremos simplesmente a enumerar aquelas que consideramos mais importantes para esse desenvolvimento.

Em 1923, Rudolf Otto publicou seu famoso livro **Das Heilige,** * em que ele apresenta a experiência religiosa como algo absolutamente **sui generis.**

> "Para Otto, este senso de realidade é objetivamente oferecido como dado primário e imediato da consciência não dedutível de outros dados. A esse dado peculiar de um 'Totalmente Outro', ele chama o 'numinoso', do latim **numen,** que significa a força divina ou poder, atribuído a objetos ou a seres para quem se olha com reverência. 'Esse estado mental é perfeitamente **sui generis** e irredutível a qualquer outro estado.' Representa uma percepção direta da realidade independente de outras formas de conhecimento." [7]

Também em 1923, Robert H. Thouless publicou, na Inglaterra, um livro intitulado **The Psychology of Religion,** que exerceu certa influência no mundo de língua inglesa e cujo maior defeito é a quase total dependência da teoria freudiana, na explicação psicológica do fenômeno religioso.

Elmer T. Clark estudou extensivamente o fenômeno do Avivamento Religioso, sobretudo em sua relação com a conversão religiosa e, em 1929, publicou o resultado de suas pesquisas no livro intitulado **The Psychology of Religious Awakening,** que se tornou clássico no gênero.

---

* A versão inglesa dessa obra se intitula **The Idea of The Holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational** (Tradução de John W. Harvey), New York: Oxford University Press (1932).

7. Paul Johnson, **Psychology of Religion,** New York: Abingdon Press (1959), pág. 55.

Nota — Essa obra existe em português sob o título **Psicologia da Religião,** tradução de Carlos Chaves e publicada pela ASTE, São Paulo, 1964. Através deste trabalho, entretanto, citaremos sempre o texto original, visto que a maior parte do presente trabalho foi escrito quando seu autor se encontrava nos Estados Unidos e a tradução portuguesa não lhe era conhecida.

Em 1937, Karl R. Stolz publicou **The Psychology of Religious Living,** que exerceu positiva influência no campo da educação religiosa e na área da psicologia pastoral.

As obras de Paul E. Johnson, **Psychology of Religion** e **Personality and Religion,** são tentativas de integração de algumas modernas teorias de personalidade e da religião. Johnson é um dos autores mais bem informados no campo da psicologia da religião, mas, a nosso ver, toma as teorias psicológicas como se todas fossem fatos observados, e não meros instrumentos de pesquisa. Como resultado dessa atitude, faz grandes generalizações, difíceis de verificar no mundo real.

Em nossos dias, o homem que mais contribuiu para a respeitabilidade acadêmica da psicologia da religião foi Gordon W. Allport. Seu livro, **The Individual and His Religion,** tem exercido grande influência nos meios acadêmicos em que se estuda psicologia da religião. O prestígio intelectual do autor é um dos fatores dessa grande influência. Allport, recentemente falecido, era professor de psicologia em Harvard e quando escreveu esse livro era Presidente da American Psychological Association. Allport volta à tese defendida por William James de que a experiência religiosa é algo tìpicamente individual. Entretanto, ao contrário de James, que, por causa da óbvia influência de Schleiermacher, advogou a predominância do sentimento na experiência religiosa, Allport dá mais ênfase ao intelecto do que ao sentimento na experiência religiosa. Voltaremos ao seu trabalho, quando tratarmos da evolução da experiência religiosa, especialmente no capítulo sobre maturidade.

Em 1958, W. H. Clark publicou seu **The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behavior,** um dos livros mais bem informados sobre o assunto, e que, no dizer de alguns autores, é, provavelmente, um trabalho definitivo como obra introdutória ao estudo da psicologia da religião. O presente autor muito deve ao trabalho de Clark, e procura dar-lhe, através deste livro, o crédito que merece.

Lamentavelmente, nestes últimos anos nenhuma obra realmente marcante apareceu no campo da psicologia da religião. O aspecto prático dos estudos da psicologia da religião, especialmente o movimento prático de psicologia pastoral ou de aconselhamento pastoral, tem, por assim dizer, monopolizado este campo de estudos e quase todas as publicações são de caráter nìmiamente prático, sem revelar grande preocupação teórica.

Recentemente, Paul W. Pruyser publicou um livro que, cremos nós, exercerá considerável influência no campo da psicologia da religião. O livro se intitula **A Dynamic Psychology of Religion.** A obra foi publicada por Harper Row Publishers, New York (1968).

A respeito desse livro, diz Seward Hiltner, um dos mais profundos conhecedores do assunto: "Este livro marcará época, do mesmo modo que o livro de James — **The Varieties of Religious Experience.**" Não há dúvida de que se trata de uma obra de fôlego e que não poderá ser ignorada pelos estudiosos do assunto.

Estudos Práticos — Os estudos práticos da psicologia da religião produziram vários efeitos de profundas conseqüências na vida e doutrina da igreja cristã. Entre esses resultados, podemos mencionar a crescente relação entre a religião e a medicina, expressa particularmente no movimento de Religião e Saúde Mental, tão em voga em nossos dias. A crescente ênfase em psicologia pastoral e principalmente o chamado treinamento clínico do ministério refletem a grande influência dos estudos de psicologia da religião. Outra área da educação teológica em que esta influência se faz sentir é a da educação religiosa.

O movimento de educação religiosa, que é um fenômeno típicamente norte-americano, foi grandemente influenciado pelo funcionalismo de John Dewey. Esse movimento de educação religiosa foi, a nosso ver, um bom antídoto contra o exagerado otimismo daqueles que queriam "salvar" o mundo nos limites cronológicos de sua própria geração. A ênfase da educação religiosa não é "salvar" menos, mas admitir que a salvação completa é atingida pelo processo da educação para o cristianismo. Ao invés da conversão momentânea requerida no tempo do Grande Avivamento, a ênfase agora é no processo contínuo da redenção do homem.

Na grande maioria dos seminários do mundo moderno, o treinamento clínico feito em hospitais de clínicas gerais e em hospitais de doenças mentais é parte integrante da educação teológica de ministros e futuros ministros da religião.

Em conferência pronunciada perante os supervisores de treinamento clínico do ministério, do Concílio de Treinamento Clínico, o Prof. Wayne Oates apresentou algumas das maiores contribuições do treinamento clínico do ministério à educação teológica em nossos dias. O que se segue representa essencialmente o que ele disse naquela ocasião, se bem que não sejam suas palavras textuais.

O treinamento clínico do ministério contribuiu para dar corpo ou representação concreta a certas idéias abstratas. Por exemplo, o conceito de graça, pecado, perdão, culpa etc. pode ser, na sala de aula, mera abstração, porém, ao contato vivo com homens e mulheres de carne e osso, essas palavras deixam de ser meras abstrações, pois vemos sua expressão objetiva nas mais variadas formas de comportamento dos indivíduos com quem tratamos na vida real.

Outra contribuição positiva desse movimento é a quebra da barreira artificial entre estudos teóricos e estudos práticos em educação teológica. Essa dicotomia tende a desaparecer, na proporção em que se compreende que o ministro serve ao homem integral, e não ao homem como mera coleção de várias partes. Assim sendo, o ministro, em sua preocupação de servir ao homem, ao invés de dicotomizar entre problemas materiais e problemas espirituais, os considera como problemas humanos. Em outras palavras, o homem age como um todo. Conseqüentemente, todo e qualquer problema que enfrente representará relações com todas as dimensões do seu ser.

Essa nova perspectiva em educação teológica contribuiu também para a ampliação do conceito do sacerdócio individual do cristão. Esse conceito se amplia e se torna, de certo modo, comunitário. Quando o pastor tenta ajudar o homem na solução de determinado problema e o envia a outro profissional, para assisti-lo na área de sua especialização, ele está, com isso, reconhecendo que o ministério desse profissional pode ter significação tão profunda quanto o seu próprio ministério.

O treinamento clínico do ministério ajuda também o homem a livrar-se de certas formas de idolatria. Idolatria aqui é definida em consonância com o Princípio Protestante, de que falou Paul Tillich, e significa a atitude pela qual o homem "absolutiza o finito". Em contato com a realidade da vida, o ministro aprende a aceitar a sua própria finitude, bem como a finitude de seu semelhante. Essa aceitação de nossa finitude tem grande valor terapêutico, especialmente na redução de tensões emocionais, que levam às neuroses coletivas do mundo moderno.

Finalmente, o treinamento clínico do ministério ajuda a colocar o problema humano em sua própria perspectiva — diante de Deus. À luz dessa perspectiva, os problemas humanos são encarados pelo prisma da responsabilidade pessoal do homem perante Deus, e, eventualmente, interpretados pelo prisma da esperança, que ajuda o homem a aceitar sua condição humana sem se tornar cínico ou apático perante a vida.

No início deste século, clérigos e médicos começaram a estabelecer uma relação mais íntima entre religião e medicina. Parece que uma das primeiras tentativas desse relacionamento é o livro **Religion and Medicine** (1905), escrito por Worcester, McComb e Cariat, dois clérigos e um médico.

Foi, porém, Anton T. Boisen quem deu grande impulso ao movimento de Religião e Saúde Mental. Talvez se possa dizer, com propriedade, que Boisen fez, até hoje, a maior contribuição para o estreitamento das relações entre religião e medicina em geral, e especialmente entre religião e psiquiatria.

A obra de Boisen, que será freqüentemente citada através deste livro, tem sua origem numa crise pessoal de desajustamento emocional.

Devido a sério transtorno emocional, diagnosticado como esquizofrenia do tipo catatônico, Boisen foi levado a um hospital de doentes mentais, onde, depois de várias semanas de tratamento, foi recuperado.

Como resultado dessa profunda experiência pessoal, Boisen se interessou pelo estudo dos fatores religiosos nas doenças mentais, e se tornou o primeiro capelão protestante num hospital de doentes mentais nos Estados Unidos. Esse hospital — em Worcester, Estado de Massachusetts — tornou-se o primeiro centro de treinamento clínico do ministério. Desde então, a influência da obra de Boisen se tem feito sentir no campo da educação teológica, especialmente na tentativa de relacionar religião com medicina, e particularmente com a psiquiatria.

Entre os muitos livros que Boisen escreveu, talvez o mais famoso seja **The Exploration of The Inner World** (1936), em que ele apresenta uma concepção dinâmica das doenças mentais, e em que defende a tese de que a esquizofrenia é uma tentativa à integração ou à unidade do "eu". A diferença essencial entre o místico e o psicótico, diz ele, é a direção ou a maneira como cada um resolve seu problema. Fundamentalmente, a causa pode ser a mesma — um se torna "santo", outro se torna "louco".

Essa nova dimensão aberta por Boisen introduziu nova metodologia nos centros psiquiátricos dos Estados Unidos e, eventualmente, penetrará noutras áreas do mundo. Como exemplo dessa influência, vemos que na Menninger Clinic em Topeka, Kansas, um dos centros psiquiátricos mais respeitáveis do mundo, o departamento de psicologia da religião é parte integrante do funcionamento dessa instituição.

Também, como resultado dessa grande obra de Boisen, surgiram várias organizações acadêmicas e vários periódicos que tratam do estudo científico do fenômeno religioso. Entre os periódicos, os mais conhecidos são **Pastoral Psychology** e **The Journal of Pastoral Care**. Das associações, mencionaremos **The Society for the Scientific Study of Religion** e **The Academy of Religion and Mental Health**, cujo objetivo é promover a cooperação mais íntima entre ministros de religião e psiquiatras.

A nosso ver, o estudo psicológico dos fenômenos religiosos, que começou em bases tão promissoras, enfrenta no presente uma crise muito séria. Por um lado, existe a tendência pouco científica da aceitação não crítica de teorias psicológicas que, como dissemos acima, levam os autores nesse campo a simplesmente "enquadrar" o

fenômeno religioso dentro do esquema dessas teorias. Muitos autores não discutem a tese freudiana, por exemplo; simplesmente admitem a validade de seus postulados e o resultado é que, ao invés de observarem e descreverem fatos, eles coletam e expressam opiniões ou dão explicações à base de uma teoria que aceitam sem espírito crítico.

Esperamos, entretanto, que em breve a psicologia da religião venha a alcançar maior respeitabilidade acadêmica. Isso acontecerá, dizíamos nós, quando desenvolvermos melhores métodos de pesquisa; quando tivermos uma atitude mais científica para com o estudo do comportamento religioso do homem; quando, ao invés de apego incondicional a qualquer teoria existente, na qual enquadraremos nossas descobertas, começarmos a formular teorias baseadas em fatos observados com mais rigor científico e baseados em hipóteses testáveis.

Métodos de Estudo da Psicologia da Religião

Qualquer disciplina que tenha a pretensão de ser considerada ciência terá, forçosamente, de adotar uma atitude científica na investigação dos fatos que constituem o seu objeto formal. A essa atitude chama-se método científico de investigação.

A Psicologia como ciência lança mão do método científico como seu principal instrumento de pesquisa. Basicamente, esse método consiste na observação sistemática de fatos, na formulação de hipóteses, que serão testadas, de preferência, por experimentação, e na formulação de princípios gerais ou leis psicológicas, que serão sempre leis estatísticas ou leis de probabilidade.

Até que ponto, entretanto, pode-se usar esse método no estudo do comportamento religioso? Temos que reconhecer que, até hoje, não se conseguiu eliminar o subjetivismo dos métodos de pesquisa em psicologia da religião, como já se logrou, em grande parte, eliminar a introspecção como método de pesquisa na psicologia científica em geral. O psicólogo da religião ainda depende muito da introspecção, e suas conclusões até agora são altamente subjetivas, porque baseadas quase totalmente em relatos verbais de experiências religiosas que não podem ser diretamente observadas.

Em tese, porém, e como desafio a quem se interessa pelo estudo científico do comportamento religioso do indivíduo e das comunidades religiosas, advogamos a possibilidade do estudo objetivo do comportamento religioso nas suas múltiplas manifestações. Se a objeção é que o psicólogo da religião não pode ser objetivo em seu estudo do comportamento religioso, porque ele próprio é religioso, o mesmo argumento poderia usar-se, **mutatis mutandis,** para dizer que o psicólogo não pode estudar objetivamente o comportamento do homem, porque ele mesmo é um ser humano.

Voltemos à pergunta acima levantada. Até que ponto a psicologia da religião se enquadra dentro dos padrões científicos da psicologia moderna? Sabemos que a psicologia científica, participando da natureza geral da ciência, tem por objetivo a compreensão, predição e controle do comportamento. Poderemos supor que a psicologia da religião tenha a mesma pretensão? Muitos dizem que não. A psicologia da religião, ao menos no presente estágio, não vai além da primeira fase. Isto é, na opinião desses autores, a psicologia da religião não pode ir além da fase de mera compreensão e descrição do comportamento religioso. Acreditamos, entretanto, que, se usarmos métodos científicos de observação sistemática, teremos boa margem de predição do comportamento religioso. E, se preenchermos esses dois requisitos, isto é, a compreensão e a predição, podemos dizer, nesse caso, que a psicologia da religião se qualifica como ciência, visto que controle, se bem que desejável, não é condição essencial à ciência. Talvez o melhor exemplo disto seja a ciência astronômica, em que se pode observar e predizer, mas não se pode controlar ou manipular experimentalmente.

Apresentaremos, a seguir, alguns dos principais métodos de estudo do comportamento religioso, tanto do indivíduo quanto de determinada comunidade religiosa.

Documentos Pessoais — Drakeford define documento pessoal como sendo qualquer documento que, de propósito ou não, presta informação a respeito da estrutura, dinâmica e funcionamento da vida mental de seu autor.

A rigor, não se pode dizer que documentos pessoais constituem um método propriamente dito, porém são o meio mais freqüentemente usado para o estudo psicológico de fenômenos religiosos.

Allport diz, em seu **The Use of Personal Documents in Psychological Science,** que, em virtude da natureza altamente subjetiva da experiência religiosa, os documentos pessoais ainda constituem o meio mais eficaz para o estudo do comportamento religioso. Essa afirmação foi feita em 1942 e ainda hoje expressa uma grande verdade. Lamentavelmente, os métodos de pesquisa em psicologia da religião não têm melhorado tão rapidamente quanto os métodos em outras áreas da psicologia.

Documentos pessoais incluem autobiografias, diários, cartas, memórias, confissões, etc. Talvez a autobiografia mais importante para o estudo psicológico da experiência religiosa em todo o mundo ocidental seja o livro de Agostinho — **Confissões.** Nesse livro, Agostinho relata a experiência dramática de sua conversão religiosa, bem como outros aspectos sugestivos de sua experiência religiosa, que o levaram a uma completa entrega de sua vida a Deus. Outras obras de caráter autobiográfico que podem lançar luz sobre o problema religioso de seus autores são: **As Confissões,** de Jean Jacques Rousseau, e o **Sartor Resartus,** de Carlyle.

William James e Anton Boisen fizeram amplo uso de documentos pessoais no estudo do fenômeno religioso. Boisen, por exemplo, estudou seriamente o **Journal**, de George Fox, e o **Diário Espiritual**, de Emanuel Swedenborg, e, a partir desses documentos, procurou reconstruir a experiência religiosa de seus autores.

O problema principal quanto ao uso de documentos pessoais como método de pesquisa em psicologia da religião é saber se eles podem ser estudados por métodos científicos, ou melhor, como estudá-los cientificamente.

R. K. White, citado por Clark, sugere o método de análise de valores para o estudo de documentos pessoais. Esse método consiste essencialmente em analisar o documento, contando as palavras que contêm valores de alguma ordem e classificando-as de tal modo que se chegue a um padrão do sistema de valores do indivíduo sob consideração.

Outro método de estudo de documentos pessoais é sugerido por L. W. Ferguson. O autor fez um estudo completo de todos os dados biográficos e documentos relacionados com a vida de Jonathan Swift, e depois preencheu a Escala de Valores de Allport-Vernon como ele supõe que Swift teria preenchido.

Os trabalhos de White, de Ferguson e de outros são louváveis. No entanto, é fácil verificar-se que documentos pessoais deixam muito a desejar como método de pesquisa, visto que neles o subjetivismo, tanto do autor como do intérprete, é inevitável.

Questionários — O questionário conserva muitas das características de documentos pessoais. No entanto, como método de pesquisa, pode ser mais objetivo e não dá ao indivíduo a mesma liberdade e espontaneidade da resposta dos documentos pessoais, o que equivale a dizer que há certo controle na investigação do fenômeno que pretende investigar. E, quanto maior o controle na pesquisa, mais precisos serão os resultados.

O questionário ainda é um dos instrumentos mais úteis no estudo psicológico da religião. A começar de Starbuck, que dele se utilizou para suas pesquisas sobre a conversão religiosa e a evolução psicológica, e Leuba, que investigou a crença na imortalidade e a crença em Deus por meio de questionários, até nossos dias esse método tem sido dos mais frutíferos.

Há várias formas de questionários usados em pesquisa no campo da psicologia da religião, bem como em pesquisas psicológicas em geral. Stolz apresenta cinco desses tipos de questionários.

O método de escolha múltipla consiste na apresentação de um estímulo na forma de certa afirmação e na sugestão de várias respostas, deixando-se ao respondente escolher aquela que lhe parece mais acertada. Exemplo de questionário desse tipo: Na concepção cristã, Deus é:

a) uma força impessoal;
b) a representação ideal da bondade;
c) a expressão máxima do amor;
d) o protetor dos justos;
e) o criador e sustentador do universo.

O questionário do tipo certo ou errado é aquele que faz afirmação que o respondente julgará **certa** ou **errada.** Esse tipo de questionário é particularmente útil para medir o conhecimento religioso da pessoa, bem como sua crença a respeito de certos pontos doutrinários. Exemplo:

	Certo	**Errado**
O Evangelho de Marcos foi o primeiro a ser escrito	_____	_____
A crença na inspiração da Bíblia significa que Deus mesmo a escreveu e que os seus autores foram meros instrumentos passivos na sua produção	_____	_____

Outro tipo de questionário é aquele em que o respondente é convidado a marcar todas as palavras de determinado texto que se relacione com o assunto sugerido pelo pesquisador. Esse método pode fornecer dados quanto ao significado simbolizado por tais palavras. Pede-se, por exemplo, que o indivíduo sublinhe todas as palavras, em determinado texto, que tenham alguma relação com sua experiência religiosa.

Outra técnica é aquela em que o respondente é convidado a completar certas frases. Esse tipo de questionário é mais próprio para a avaliação de conhecimentos teóricos da vida religiosa, mas pode também prestar-se à investigação de atitudes sobre o fato que se investiga.

Finalmente, existe o tipo de questionário baseado na associação de palavras. Nesse questionário, apresenta-se uma lista de palavras ao respondente e se lhe pede que responda com a primeira palavra que lhe vier à mente. Esse método é baseado na teoria de associação de Carl Jung e exige considerável treino para julgar corretamente. Em princípio, porém, pode ser um método válido de pesquisa psicológica. Jung distingue quatro tipos de associação: intrínseca, extrínseca, tonal e mista. Mediante vocabulário bem selecionado, podemos tirar conclusões válidas desse tipo de questionário.

Como dissemos acima, o questionário pode ser excelente instrumento de pesquisa, mas tem defeitos que não podemos ignorar. Entre esses defeitos, diz Clark, o método pressupõe a cooperação do respondente, bem como sua compreensão dos itens do questionário, que, obviamente, depende do seu nível de inteligência. A

fraseologia dos itens requer alto grau de habilidade da parte do construtor do questionário; caso contrário, serão confusos e poderão trazer resultados ou respostas que não se procuram. O maior problema no uso do questionário, porém, é saber se ele é representativo, estatisticamente falando.

Reconhecendo que há vários problemas técnicos envolvidos na construção de questionários que possam servir como instrumento de pesquisa psicológica, apresentaremos, a seguir, algumas sugestões quanto à sua estrutura. Essas sugestões, que podem ser encontradas em vários livros que tratam de métodos de pesquisa, são substancialmente feitas por Ernest M. Ligon, em seu livro **Dimensions of Character.**

Informações quanto ao questionário:

a) Título descritivo do estudo;
b) Breve descrição do propósito do estudo;
c) Nome da instituição que patrocina o estudo;
d) Nome e endereço da pessoa ou instituição à quem o questionário deve ser devolvido;
e) Instruções quanto ao modo como as perguntas devem ser respondidas.

Quanto à fraseologia, devemos observar os seguintes pontos na construção do questionário:

a) A pergunta deve ser feita de modo simples, objetivo e específico;

b) Deve-se exigir um mínimo de palavras para responder às perguntas;

c) Cada pergunta deve ser completa em si mesma;

d) A formulação da pergunta não deve sugerir a resposta que se deseja;

e) O vocabulário deve ser bem conhecido pelo respondente, a fim de evitar uma resposta que se não procura;

f) Os itens devem ser arranjados em ordem lógica.

Quanto ao critério de validade do questionário, será o mesmo de qualquer teste psicológico, isto é, sua administração a vários grupos e a manipulação estatística dos resultados tabelados.

Ordinariamente, o uso do questionário é completamentado pela entrevista. O propósito da entrevista é obter informações mais profundas a respeito de certos aspectos do estudo que se faz e que o questionário não pode oferecer. A entrevista, todavia, requer também adequado treino, para que cumpra sua finalidade como instrumento de pesquisa.

Há dois tipos básicos de entrevista: a entrevista padronizada, em que a mesma pergunta é feita a todos os indivíduos que participam do estudo, e a entrevista não-diretiva, em que cada indivíduo é livre para falar sobre assuntos que lhe pareçam relevantes, com um mínimo de interferência da parte do pesquisador.

Experimentação — Até que ponto podemos experimentar em religião? Parece óbvio que, se definirmos experimentação como a rigorosa técnica de laboratório, incluindo o controle adequado de variáveis que possam interferir nos resultados da experiência que se realiza, ainda não podemos falar de método experimental no estudo psicológico do fenômeno religioso. No entanto, se dermos mais flexibilidade ao termo experimentação, para com ele significar a observação controlada e sistemática, com o propósito de descobrir determinados fatos e estabelecer generalizações, nesse caso pode dizer-se que é possível a experimentação no estudo psicológico do fenômeno religioso. Um bom exemplo dessa tentativa de experimentação é o estudo de Coe, em que ele usou o hipnotismo para estudar a sugestionabilidade e sua relação com certas formas dramáticas de conversão religiosa e com o misticismo.

O método recriativo sugerido por Stolz consiste na tentativa de reconstruir as experiências religiosas do homem primitivo com o auxílio da antropologia, da psicologia social e da psicologia genética. Admitimos que os dados antropológicos sobre o homem primitivo podem ser muito interessantes, porém achamos que como método de pesquisa deixam muito a desejar, porque a interpretação desses dados é altamente subjetiva.

Literatura — As grandes obras de literatura sagrada da humanidade são fontes de excelente informação para o estudo psicológico da religião. A Bíblia, por exemplo, presta-se a estudos psicológicos, como a conversão, o poder de curar, o dom de língua, certos tipos de personalidade religiosa, etc.

É verdade que muitos psicólogos tendem a rejeitar a validade de literatura como fonte de informação psicológica. Outros, porém, acham que é possível aproveitar a intuição de escritores talentosos, na investigação de fatos psicológicos. Allport, por exemplo, acha que o escritor tem certas vantagens sobre o psicólogo e que o estudo da literatura pode ajudar na pesquisa psicológica. As obras literárias de autores como Shakespeare, Dostoievski, John Bunyan, Ibsen, Goethe e muitos outros podem revelar aspectos bastante sugestivos da personalidade humana.

O método clínico — Por definição, esse método consiste na observação clínica de casos individuais. O método clínico é um dos mais deficientes na coleção de dados nas ciências psicológicas. No entanto, ao menos no presente, há muitos aspectos da vida psicológica que não podem ser investigados por outros métodos.

Testes padronizados — Apesar de todas as deficiências que possam apresentar, os testes padronizados ainda são os melhores instrumentos de pesquisa psicológica. O problema é construir testes para medir o comportamento religioso. Trata-se de tarefa extremamente difícil. Existem muitos testes que, apesar de não haverem sido construídos com o propósito específico de medir o comportamento religioso, servem bem a esse fim. (Veja-se a esse respeito qualquer bom livro sobre testes psicológicos, e especialmente a grande obra de O. K. Buros, **The Mental Measurement Yearbook,** publicada de cinco em cinco anos.) Tanto os testes objetivos como os projetivos podem ser usados nessas pesquisas. Entre os projetivos mais usados em pesquisas, no campo da psicologia da religião, encontram-se o "Rorschach" e o "Thamatic Apperception Test" (TAT).

Na escolha do método de investigação psicológica, o pesquisador, sempre que possível, deve optar pelo método mais objetivo e que se preste às manipulações estatísticas, pois a possibilidade de quantificação empresta maior respeitabilidade científica à observação do pesquisador.

SUMÁRIO

Psicologia da religião é a aplicação dos princípios e métodos da psicologia ao estudo científico do comportamento do homem, quer como indivíduo, quer como membro de uma comunidade religiosa.

Comportamento religioso é qualquer ato ou atitude que tenha específica referência ao sobrenatural.

Religião, do ponto de vista do seu estudo psicológico, é um fenômeno tipicamente individual, mas pode e deve ser estudado em sua expressão social e coletiva.

O estudo psicológico do fenômeno religioso pode ser feito em qualquer religião ou seita, em qualquer parte do mundo. A dinâmica da experiência religiosa tem aspectos universais e pode ser estudada do ponto de vista psicológico, independentemente de qualquer idéia sectária.

Apesar do esforço de alguns de enquadrar a psicologia da religião no campo geral da psicologia científica, ainda existem certas barreiras que impedem tal relação mais íntima. Na proporção, porém, em que melhores métodos de pesquisa forem introduzidos no estudo psicológico do fenômeno religioso, a psicologia da religião desfrutará **status** acadêmico mais favorável.

A história da psicologia da religião pode ser traçada a partir de obras teóricas, bem como de trabalhos práticos. Entre as obras teóricas de maior influência, podemos mencionar os trabalhos de Jonathan Edwards, Friedrich Schleiermacher, David Hume, Stanley Hall, Starbuck, Albert Coe, William James, Rudolf Otto, James

Leuba, Freud, Jung, para citar apenas os mais importantes. Quanto aos trabalhos práticos, basta que mencionemos a grande obra de Anton Boisen e o que ele fez para estabelecer uma relação mais íntima entre o psiquiatra e o ministro de religião, tal como vemos no movimento de Saúde Mental no mundo moderno.

No estudo psicológico do fenômeno religioso, precisamos de nos libertar de submissão incondicional a teorias gerais do comportamento e nos empenhar decididamente na coleta de dados cientificamente observados que se prestem à formulação de teorias férteis em hipóteses testáveis.

Nenhuma ciência é melhor do que os métodos de pesquisa por ela adotados. Os métodos usados no estudo psicológico do fenômeno religioso ainda não atingiram a perfeição técnica alcançada em outras áreas de investigação psicológica, mas há sinais de que não estamos longe de atingir esse alvo, especialmente em áreas mais acessíveis do comportamento religioso.

Tradicionalmente, têm-se usado documentos pessoais, questionários, entrevistas e o método clínico de observação no estudo psicológico do fenômeno religioso. Experimentação propriamente dita ainda não é prática generalizada, por nos faltarem os meios adequados de controle. Sempre que possível, porém, ela deve ser estimulada, pois dela depende grandemente a respeitabilidade acadêmica, bem como a eficiência dos estudos psicológicos do comportamento religioso.

Capítulo II

O FENÔMENO RELIGIOSO

Definição de Religião — Origens da Religião — Experiência Religiosa — Comportamento Religioso — Interpretação Psicológica do Fenômeno Religioso.

A religião tem sido uma dás constantes preocupações da humanidade desde os seus primórdios. Em quase todas as culturas que hoje conhecemos, o fenômeno religioso está presente, em menor ou maior escala.

Ao psicólogo da religião interessa não somente o fato de que em todas essas culturas se encontram formas de comportamento religioso, mas também o fato singular de que, apesar das grandes diferenças quanto às crenças e práticas dos vários povos, há muitas similaridades entre elas, o que sugere a existência de um fator comum à experiência religiosa de todos os homens. Spinks sugere que essas semelhanças são devidas a experiências comuns a todos os mortais. Por exemplo, a universalidade das necessidades humanas, tanto as de ordem física quanto as de ordem espiritual, a tendência à unidade e completação do homem como ser finito que é e a consciência da existência de um poder transcendental operante no mundo, se bem que de modo intangível.[1]

1. G. Stephens Spinks, Psychology and Religion: An Introduction to Contemporary Views, Boston Beacon Press, pág. 3.

É tarefa do psicólogo da religião, portanto, observar e descrever o fenômeno religioso tal como ele se expressa nas mais variadas formas do comportamento humano. A fim de poder saber quando determinado comportamento é tido como religioso, ele precisa definir o termo religião, explicando o seu significado no contexto de sua disciplina.

Definição de Religião

Há, literalmente, centenas de definições de religião. Não temos o propósito, entretanto, de apresentar uma longa lista de definições. Apresentaremos algumas apenas, a título de ilustração.

Segundo Leuba, que coletou quarenta e oito definições de religião, essas definições podem ser classificadas em dois grandes grupos: definições que encaram a religião como o reconhecimento de um mistério, que exige interpretação, e definições que sugerem o tipo indicado por Schleiermacher, que define religião como o sentimento de absoluta dependência de Deus.

Outra maneira de classificar essas definições é tomar por base o elemento que salienta. Verificamos aqui basicamente dois tipos: o que dá ênfase aos aspectos coletivos e o que destaca o aspecto individual da religião.

A definição de Sir James Frazer é particularmente sugestiva para o psicólogo da religião. Diz ele que "religião é a propiciação ou conciliação de poderes superiores ao homem, que, se crê, dirigem o curso da natureza e da vida humana". Como se verifica, segundo essa definição, religião consiste de dois elementos, um teórico e um prático, isto é, "a crença em poderes maiores do que o homem e o desejo de agradar a esses poderes".[2] Diz o citado autor, no mesmo lugar: "Obviamente, a fé vem primeiro, pois precisamos de crer na existência de um ser divino antes de procurarmos agradá-lo. Mas, a não ser que a crença leve o homem à prática correspondente, ela não será uma religião, mas simplesmente uma teologia."

Para Émile Durkheim, religião é um fato essencialmente coletivo. Diz ele: "Religião é um sistema unificado de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, a coisas separadas e proibidas — crenças e práticas que unem, numa comunidade moral chamada igreja, a todos aqueles que a elas aderem."[3]

Não se pode negar a significação do aspecto coletivo da religião, porém parece-nos óbvio que também não se pode reduzir religião à

2. Sir James Frazer, **The Golden Bough**, edição resumida (1952), pág. 50, citado por Spinks, **op. cit.**, pág. 7.

3. Émile Durkheim, **The Elementary Forms of the Religious Life**, traduzido do francês por Joseph Ward Swain, Londres: George Allen & Unwin Ltda. (1915), pág. 47.

mera experiência coletiva. Daí, por que diz Spinks: "Qualquer definição que salienta os aspectos comunitários da religião em sacrifício do elemento individual é defeituosa, pois um dos aspectos mais importantes da religião é a apreensão individual de um Poder, Objeto ou Princípio supremo." [4]

Ao contrário dos que destacam o aspecto social da religião, temos psicólogos, como Gordon Allport e William James, que apresentam a religião como algo tipicamente individual. É verdade que Allport não apresentou uma definição formal de religião, mas não há dúvida de que sua ênfase é sobre a experiência pessoal. Até o título do livro em que trata especificamente do assunto revela sua posição teórica. O livro intitula-se **The Individual and His Religion**, obra que será citada várias vezes neste livro. E William James disse que "no sentido mais amplo e em termos gerais, pode-se dizer que a vida religiosa consiste na crença de que existe uma ordem invisível e que nossa felicidade suprema consiste em pormo-nos em harmonia com essa ordem em que cremos". E, em consonância com sua posição teórica, diz ele: "Religião, portanto, como eu agora arbitrariamente vos peço admitir, significará para nós os sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solitude, enquanto se percebem a si mesmos em relação com o que quer que seja que eles considerem divino." [5]

Uma posição intermediária é representada por J. Bissett Pratt, pois, ao definir religião, ele inclui tanto o aspecto coletivo como o individual. Diz ele: "Religião é uma atitude social de indivíduos ou de comunidades para com o poder, ou poderes, que eles crêem exercer controle final sôbre seus interesses e destinos." [6]

Mesmo reconhecendo as deficiências de sua definição, o que seria verdade a respeito de qualquer outra, Pratt advoga que ela representa dois pontos positivos. Em primeiro lugar, a definição diz que religião é uma **atitude**. Ora, diz ele, a palavra **atitude**, tal como é usada aqui, significa o lado responsivo da consciência, encontrado em fenômenos como a atenção, o interesse, a expectação, o sentimento, as tendências à reação, etc. A definição, portanto, sugere que religião não é questão de determinado departamento da vida psíquica, mas envolve o homem como um todo.

A outra vantagem desse conceito é que ele indica que religião é imediatamente subjetiva, diferindo, assim, das ciências que dão ênfase ao conteúdo, ao invés de à **atitude**, mas ao mesmo tempo ela

4. G. Stephens Spinks, op. cit., pág. 6.

5. William James, **The Varieties of Religious Experience**, New York: The New American Library of World Literature, Inc. (1958), pág. 42.

6. J. Bissett Pratt, **The Religious Consciousness**, citado por Spinks, op. cit., pág. 8.

indica que religião envolve e pressupõe a aceitação do objetivo. Portanto, "religião é atitude de um 'eu' para com um 'objeto' em que ele genuinamente acredita".[7]

Através deste livro, e simplesmente como instrumento de trabalho, adotaremos a definição de Clark, que diz: "Religião é a experiência íntima do indivíduo, quando ele sente um Transcendente, e que se expressa em seu comportamento, quando ele ativamente procura harmonizar sua vida com esse Transcendente."[8] Em nossa concepção, portanto, religião é o ato que tem referência específica ao Transcendente. Daí, por que definirmos comportamento religioso como sendo qualquer ato ou atitude que tem referência específica ao divino ou sobrenatural.

Origem da Religião

Os estudos de antropologia cultural parecem indicar que expressões religiosas existem praticamente em todos os níveis de civilização. A religião, portanto, nasceu com o próprio homem pré-histórico. Herbert Kühn diz que, a princípio, a religião se expressava em mágica, bruxarias, danças, encantamentos, cânticos sagrados, etc. Mais tarde, o homem começou a desenvolver formas coerentes de pensamentos, conceitos subjetivos e concepções mágicas do universo. Finalmente, em fase altamente evoluída, ele passou a elaborar explicações mais racionais do universo, dando, assim, origem à filosofia e às formas das chamadas religiões superiores.[9]

Seria difícil, cremos nós, dizer qual a forma mais primitiva do fenômeno religioso. Segundo alguns autores, é possível traçar a origem da religião a começar do conceito de **mana. Mana** é uma palavra polinésia que significa uma força vaga, impessoal, mecânica, que controla os destinos do universo. Parece que em todas as culturas de que temos conhecimento e em que há formas de comportamento religioso, a crença num poder que controla os destinos do universo é básica e universal.

Segundo Edward Tylor, em seu livro **Religion in Primitive Culture**, animismo é a forma básica da religião primitiva. Diz ele: "Animismo é, de fato, o fundamento da Filosofia da Religião, desde a religião do selvagem até a do homem civilizado. E, se bem que, à primeira vista, oferece apenas uma suficiente definição daquilo que seria o mínimo para poder ser considerado religião, o animismo é praticamente suficiente, pois, onde se encontra a raiz, os ramos

7. Id. ibid., pág. 8.

8. Walter H. Clark, **The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behavior**, New York: The MacMillan Company, pág. 22.

9. Herbert Kühn, **On the Track of Prehistoric Man** (1958), págs. 184. 185. citado por Spinks, op. cit., pág. 11.

são geralmente produzidos." [10] A posição teórica de Tylor é coerente com sua definição de religião, que é simplesmente "fé em seres espirituais".

Se tomarmos a definição de animismo como sendo a "crença segundo a qual todas as coisas, animadas ou inanimadas, estão dotadas de almas pessoais, que nelas residem", admitiremos, então, que o animatismo seria um passo além do animismo. Animatismo é a "crença segundo a qual todos ou determinados objetos importantes estão dotados de vida ou contêm uma energia comunicável (**mana**). Se é suficientemente forte para constituí-los em objetos de magia ou de adoração, são respeitados como veículos de um poder impessoal ou como capazes de atuar por motivos de tipo pessoal." [11]

Outros vêem na magia a forma mais primitiva e elementar da religião. Não queremos negar que na religião do homem primitivo haja algo de magia. Podemos mesmo dizer que ela ainda se encontra em várias formas imaturas da religião do homem civilizado. É possível que Durkheim tenha certa razão quando vê na magia o elemento intermediário entre ciência e religião. Convém salientar, no entanto, que a tese não é de todo defensável, porque religião e magia diferem tanto em sua origem quanto em seu método. Pela magia, o homem tenta controlar os poderes sobrenaturais; na religião, o homem procura agradar e pôr-se em harmonia com os poderes sobrenaturais.

Outra forma de religião encontrada entre vários povos primitivos é o totemismo. O totem pode ser uma árvore, um animal, um rio ou qualquer outro fenômeno na ordem natural com que o homem primitivo se sinta especialmente relacionado. Em torno desse totem se cria um tabu, isto é, uma crença na sua intocabilidade. O totem se torna, portanto, um objeto proibido. É proibido matar, comer e até mesmo tocar nesse objeto sagrado.

A origem do totem é difícil de explicar. Entre as várias teorias, encontramos a de Spencer, que diz que o totem surgiu como tentativa de explicar a concepção e o nascimento de um ser vivo. O totem, portanto, seria o elemento fertilizante que penetra no corpo da fêmea. Para Durkheim o totem se origina da concepção primitiva da existência de forças pessoais presentes em determinados objetos. E, para Murphy, o totem é uma extensão do **mana**. Diz ele: "Como sistema religioso primitivo, o totem surge do interesse pelo alimento, pois ele é o animal ou planta comestíveis considerados misteriosos, mas benéficos. A idéia de pertencer ao mesmo sangue ou à

10. Edward Burnett Tylor, **Religion in Primitive Culture**, New York: Harper & Brothers Publishers (1958), pág. 10.

11. **Dicionário de Sociologia**, Rio: Editora Globo (1961), pág. 23.

mesma carne do totem leva o primitivo a sentir seu parentesco com ele... o totem-divindade é o pai ou ancestral do clã." [12]

Qualquer que seja sua origem, o fato é que o totem é uma das concepções religiosas mais antigas da história da humanidade. Tanto assim que W. Robinson Smith o considerou o ponto de partida de todas as religiões. Mais será dito sobre o assunto quando estudarmos a interpretação de Freud, um pouco adiante neste capítulo.

Para Herbert Spencer, o culto do antepassado é o princípio de toda religião. Diz ele:

> "Para o selvagem, tudo que transcende o ordinário é sobrenatural ou divino; o homem extraordinário, superior aos demais. Esse homem extraordinário pode ser simplesmente o ancestral mais remoto tido como o fundador da tribo; pode ser o chefe que se distingue por sua fôrça e bravura; pode ser o curandeiro de grande reputação; pode ser o inventor de algo novo. Então, ao invés de ser um dos membros da tribo, ele pode ser um estranho superior que traz arte e conhecimento; ou pode ser alguém de uma raça superior que dominou pela conquista. Sendo a princípio um ou outro desses considerado com admiração durante sua vida, essa admiração aumenta depois de sua morte, e a propiciação de seu espírito, sendo maior do que a propiciação de espíritos menos temidos, torna-se uma forma estabelecida de culto. Não há exceção. Usando a frase adoração do antepassado no seu sentido mais amplo, abrangendo todo culto aos mortos, sejam eles do mesmo sangue ou não, chegamos à conclusão de que o culto do antepassado é a raiz de toda religião." [13]

Investigações mais recentes indicam que a tese de Spencer não é de todo defensável. O culto do antepassado desempenha papel relativamente insignificante na religião do homem primitivo.

A personificação da natureza e sua conseqüente adoração parecem haver desempenhado papel importante no desenvolvimento das idéias religiosas do homem. Max Müller propôs uma explicação lingüística à adoração da natureza como uma das formas mais primitivas da religião. Diz ele que o homem primitivo tinha nomes para objetos individuais, mas nem sempre tinha um termo para objetos da mesma espécie. Assim sendo, esses nomes tendiam a confundir-se. Acrescentando-se a personificação de objetos **mana**, o resultado foi a combinação de vários deuses em um e a separação de um em muitos. Segundo Max Müller, os objetos de culto são de três classes distintas: coisas que podem ser apanhadas com as mãos, chamadas fetiches; coisas que podem ser parcialmente apanhadas, mas são demasiado grandes para serem levantadas, chamadas deu-

12. John Murphy, **Lamps of Antropology** (1943), pág. 4, citado por Spinks, op. cit., pág. 42.

13. Herbert Spencer, **Principles of Sociology** (1885), Vol. I, pág. 411, citado por E. O. James, **Comparative Religion**. New York: University Paperbacks (1961), págs. 37, 38.

ses naturais; e coisas que não podem ser apanhadas com as mãos, como o sol, as estrelas, etc. Estas são consideradas Grandes Deuses, acima dos quais fica o Infinito. Assim, pois, a partir da consciência de poderes que nele existem e que vão além de sua própria consciência, o homem primitivo chega a uma concepção religiosa da vida e do universo.

Finalmente, uma das idéias fundamentais que deram origem à religião é inegavelmente a idéia do misterioso, ou, para usar a linguagem de Otto, a idéia do numinoso. Muito antes de o homem ser capaz de verbalizar sua concepção de vida e do universo, já indicava preocupação com o **mysterium tremedum et fascinans** que o envolve. Esse **mysterium tremedum** capaz de incutir medo tem também o extraordinário poder de atrair o homem. Ou, como diz Spinks, a repulsão e a fascinação são pólos gêmeos das reações do homem ao estranho, ao tremendo, ao sugestivo e ao terrível. Vista desse ângulo, portanto, a religião é a resposta do homem a esse misterioso que lhe infunde pavor e ao mesmo tempo o fascina e atrai. [14]

Até aqui nossa apresentação das origens da religião se tem limitado ao chamado homem primitivo. O animismo ou animatismo, a magia, o totemismo, a adoração dos antepassados e a adoração da natureza são considerados formas primitivas de religião. A idéia do numinoso, entretanto, se bem que existindo desde as formas mais elementares de religião, não é limitada à religião primitiva. Mesmo nas formas mais evoluídas dos conceitos religiosos, esta fascinação pelo mistério está presente. O **mysterium** é parte integrante da experiência religiosa.

Apresentaremos, a seguir, o desenvolvimento histórico das idéias de Deus no monoteísmo como forma superior de religião. Convém notar, entretanto, que o termo **superior** aqui não implica um juízo de valor. É usado apenas para referir-se à religião do homem e em fase mais avançada de sua evolução histórica.

Quando falamos em "Deus", estamos usando um termo de características bem mais definidas. As idéias de "espírito" ou de **mana** são vagas e impessoais; falta-lhes individualidade. Os deuses, entretanto, como observa Coe, têm individualidade. O homem com eles se relaciona por meio de oração e outras formas sociais relativamente permanentes, tais como votos e pactos, etc.

É extremamente difícil dizer-se como o homem chegou à idéia de deuses. Talvez o melhor que se possa fazer é afirmar que, a partir da combinação de várias idéias fundamentais, o homem chegou a conceber a idéia de deuses individuais. Obviamente, aqui não se discute o conceito teológico de Revelação, pois por ele Deus se fez conhecer ao homem por sua própria iniciativa.

14. G. Stephens Spinks, op. cit., pág. 46.

Seguindo a exposição de Stolz, mencionaremos as várias fases da evolução dessa idéia, sem pretender, contudo, que esta seja a ordem cronológica dos acontecimentos e sem negar que outros fatores tenham contribuído para a formação de tal idéia.

Ao que tudo indica, a princípio o homem atribui vida a todos os seres na natureza. Desde cedo ele aprendeu que estes seres naturais podem ser benéficos ou maléficos. O "espírito" existente nestes seres, porém, é diferente de seu "espírito". Daí a conclusão de que há fora do homem forças que controlam seu bem-estar e seu destino. Conseqüentemente, há necessidade não só de crer nos deuses, mas de descobrir meios de agradar aos benéficos e expelir os maléficos.

Os deuses obviamente se relacionam com a vida sócio-econômica dos indivíduos que neles crêem. Em muitos casos, os deuses primitivos eram animais, árvores, rios, etc. A aquisição de alimento teve papel importante nesse processo. As forças naturais benéficas, tais como o sol e a chuva, foram naturalmente transformadas em deuses e a gratidão pela ceifa abundante deu origem ao sacrifício a esses deuses generosos.

Em fase mais avançada de sua evolução, o homem começa a procurar respostas para a origem deste universo. A resposta mais óbvia é a de que a criação pressupõe um Criador. A contemplação da natureza e dos mistérios que ela encerra levou o homem a uma explicação religiosa do mundo. Nessa explicação está implícita a idéia de Deus ou de deuses.

Como resultado de suas múltiplas relações sociais, o homem chegou à noção do dever. Ao lado do sentimento do dever, surge o sentimento de culpa e de sua própria finitude. A experiência do sofrimento, da solidão e da angústia é outro fator social que entra na formação da idéia de deuses, como resposta ao problema fundamental do homem.

Uma vez crendo nos deuses, coube ao homem organizá-los hierarquicamente. Cada deus tem certa função específica, e nem todos têm a mesma importância. Esta é a significação básica do termo politeísmo. Ao longo da História, esses deuses desenvolveram características cada vez mais semelhantes ao homem. As peculiaridades de cada um, bem como a rivalidade existente entre eles são preservadas nas várias mitologias, das quais talvez a mais rica e variada seja a greco-romana. As obras de Homero apresentam o politeísmo grego na sua forma mais bela e expressiva. Ao que tudo indica, a religião na Babilônia, na Assíria e no Egito antigo nunca passou do estágio do politeísmo.

O povo judeu, dentre todos os povos da antiguidade, salientou-se em suas concepções religiosas. Partindo, talvez, das formas de politeísmo prevalecente no seu mundo cultural e geográfico, esse povo atingiu a forma mais refinada de monoteísmo de que se tem conhecimento na História.

Aparentemente, o povo hebreu não pulou do politeísmo ao monoteísmo. Houve uma forma intermediária, chamada henoteísmo, ou seja, aliança com um deus patrono de sua tribo ou de sua nação. Parece que esse henoteísmo existiu ao lado da crença na existência das divindades de outros povos. Os hebreus temiam os deuses das outras nações, mas não os adoravam. Essa forma avançada do politeísmo, diz Stolz, é chamada monoteísmo prático.

Através de Moisés, o povo é apresentado a Jeová. Como Moisés chegou a conhecer Jeová é problema praticamente insolúvel. Provavelmente, ele abraçou o culto henoteísta de Jeová, durante sua peregrinação em Midiã. Sob o comando de Moisés, Jeová livrou Israel do cativeiro egípcio e agora faz um pacto com ele para ser o seu protetor. Na terra prometida, o povo hebreu entra em contato com outros deuses. A maioria tenta um sincretismo, mas os profetas restauram o culto a Jeová. Com a ajuda dos seus grandes profetas, o povo de Israel chegou a elaborar a crença monoteísta, que, ao lado de sua concepção da História como o desenrolar de um plano de Deus, constitui sua maior contribuição para o mundo. Segundo o monoteísmo ético do povo hebreu, Deus não é apenas o Deus de Israel. Ele é o único Deus que existe. É o Deus de todo o mundo e a ele devem adoração e obediência todas as criaturas da terra.

O monoteísmo cristão é basicamente o mesmo que encontramos nos profetas de Israel. No cristianismo, Deus é apresentado como Pai e o homem se torna filho de Deus por adoção em Jesus Cristo. Tanto o Velho como o Novo Testamento dão maior ênfase à Transcendência de Deus, mas, no Novo Testamento, Deus é apresentado como sendo bondoso e acessível ao homem. Conforme o monoteísmo cristão, Jesus Cristo é a expressão máxima da revelação do caráter de Deus.

A Experiência Religiosa

A definição de religião interessa ao presente estudo, porque, de certo modo, estabelece o seu campo de interesse imediato. A evolução histórica das concepções religiosas também nos interessa, porque vemos através dela que o fenômeno religioso tem assumido e assume as mais variadas formas. No entanto, do ponto de vista do psicólogo da religião, o que mais lhe interessa nesse processo é o fenômeno da experiência religiosa.

Há vários tipos de experiências e todas elas podem ser conceituadas como resposta a diversos estímulos. A psicofísica encarrega-se de determinar o limiar da consciência de determinadas realidades, ou seja, o ponto em que o organismo se torna sensível a essa realidade. Não cabe aqui uma discussão da psicofísica e seus métodos de pesquisa. A referência é feita apenas para estimular o leitor a estudar algo sobre tão importante assunto.

Quando se trata de uma experiência sensorial, por exemplo, não é difícil determinar os estímulos que a tornam possível, bem como o tipo de reação do organismo a esses estímulos. Em se tratando, porém, da experiência religiosa, não é fácil determinar o estímulo que a produz. Albert C. Knudson, citado por Johnson, distingue quatro tipos de experiências: sensorial, estética, moral e religiosa. Diz ele: "O homem possui capacidade inata para cada um desses tipos de experiência." São partes da estrutura da natureza humana... únicas e não derivadas. A que Johnson acrescenta: "Nenhuma dessas experiências pode ser deduzida de uma ou reduzida a outra. A experiência religiosa a **priori** é um dom único ou uma potencialidade que consiste não de conteúdo específico, mas na capacidade de ter experiências religiosas." [15]

De um ponto de vista mais pragmático, Frank S. Hickman diz que as principais fases da experiência religiosa são a volição, o sentimento e o pensamento. Portanto, nesse particular, a experiência religiosa não é diferente de qualquer outra experiência psicológica, pelo menos no que respeita às suas características fundamentais. Como distinguir, então, uma experiência religiosa de uma não-religiosa? Johnson diz que há três características distintas da experiência religiosa: 1) é uma experiência que envolve a idéia de valor, uma preferência por interesse e necessidades dignos de ser alcançados; 2) tem uma referência divina: um esforço objetivo na direção de um valor supremo e fonte de valores eternos; 3) é uma resposta social: nela se dá o confronto do homem com o Tu numa relação potencialmente criativa. [16]

O problema crucial no estudo da experiência religiosa é saber se há ou não uma realidade objetiva correspondente a essa percepção. O psicólogo da religião, enquanto psicólogo, não pode responder a essa pergunta. Johnson apresenta três respostas, que de certo modo são típicas. Freud nega a existência de uma realidade última. Para ele, portanto, a experiência religiosa não é real, mas ilusória. Otto diz que essa realidade última existe e, conseqüentemente, a experiência religiosa é válida e autêntica. William James, assumindo uma atitude inteiramente pragmática, nem afirma nem nega a existência dessa realidade objetiva. Para ele, a experiência religiosa deve ser julgada pelos frutos que produz na vida do indivíduo.

Como dissemos acima, não compete ao psicólogo decidir se há ou não tal realidade objetiva. Sua tarefa é estudar as várias manifestações dessa experiência naqueles que a tiveram e indicar seus resultados em suas vidas e os efeitos na sociedade.

---

15. Paul Johnson, **Psychology of Religion**, New York: Abingdon Press, págs. 55, 56.

16. **Id. ibid.**, pág. 57.

Há vários tipos de classificação da experiência religiosa. Apresentaremos, a seguir, duas dessas classificações, que nos parecem bastante sugestivas.

Erwin R. Goodenough dedica grande parte do seu livro **The Psychology of Religious Experiences** à descrição dos vários tipos de experiência religiosa. Ele reconhece que essa classificação é puramente descritiva e que nenhuma experiência representa apenas um desses tipos.

Uma forma típica de experiência religiosa, conforme Goodenough, é a que ele chama, **legalismo**, o que define como a aceitação de qualquer código que se crê incorporar "o certo", "os bons costumes", aceitando esse código como norma absoluta de conduta. Essa atitude se torna uma experiência religiosa quando, por haver obedecido ao código, o homem experimenta a sensação de retidão interior e de segurança exterior para com o próximo, com "o certo" ou com Deus. Na experiência religiosa legalista, o homem revela seu ajustamento às demandas de sua cultura. O legalismo é, portanto, um tipo de religião que tem por alvo a solução de problemas. É basicamente um processo de socialização, sem nítida referência pessoal ao transcendente. Para tais indivíduos, religião e moral são sinônimos. Uma vez que o homem não pode por si mesmo saber o que é bom, é necessário que ele se submeta a determinado código ou lei que lhe diga exatamente o que deve fazer. Na experiência religiosa legalista, quando o homem obedece à letra do código que ele adota, sente-se bem. Quando, porém, voluntariamente o homem infringe esse código, é perseguido por terrível sentimento de culpa. Note-se que esse código, para tornar-se válido, precisa ser mais do que simples elaboração pessoal: deve proceder do grupo, da tribo, da cultura ou do próprio Deus em que o homem crê. A experiência religiosa no judaísmo e no bramanismo tradicionais é tipicamente legalista, pois o que essas religiões exigem é irrestrito assentimento a seus códigos, a seus livros sagrados. Esse tipo de experiência religiosa não se limita, entretanto, às religiões acima citadas. Verifica-se o mesmo em vários ramos do cristianismo. Por exemplo, o puritanismo de várias denominações protestantes e a demanda de irrestrita obediência à Igreja, no catolicismo, tendem a produzir um tipo legalista de experiência religiosa.

A experiência religiosa legalista torna-se mais difícil numa sociedade complexa em que há vários códigos. Daí por que muitos se recolhem a mosteiros, onde podem viver em obediência às leis de cada ordem ou grupo religioso, evitando, assim, ao menos parcialmente, o pluralismo das sociedades civilizadas.

Mesmo reconhecendo as deficiências desse tipo de experiência religiosa, Goodenough chega à conclusão de que ela não é de todo desprezível e que, na realidade, constitui a maior parte da expe-

riência religiosa da humanidade. Além disso, diz ele: "Psicologicamente, o legalismo torna a vida mais tranqüila, tanto interior quanto exteriormente, porque resolve a ambigüidade das exigências, tanto da sociedade humana quanto da sociedade divina." [17]

Supralegalismo. Se no legalismo o indivíduo delega a responsabilidade moral de sua decisão a um código que ele toma como norma absoluta de sua vida, no supralegalismo o homem mesmo estabelece seu ideal e se torna, por assim dizer, sua própria lei. O supralegalista não ignora os códigos vigentes, mas lhes dá uma interpretação muito mais pessoal. Para usar uma expressão bíblica, o supralegalista dá mais valor ao espírito da lei do que à sua letra. Jesus Cristo é um bom exemplo de supralegalista. Ele disse: "Não penseis que vim revogar a lei ou os profetas: não vim para revogar, vim para cumprir" (completar) — Mat. 5:17. Quando Martinho Lutero resolve reformar sua própria instituição religiosa, ele o faz em nome de uma experiência religiosa supralegalista.

A experiência religiosa supralegalista é profundamente criativa. Homens como Jesus, Paulo, Gandhi, Lutero, Francisco de Assis, John Wesley foram personalidades altamente criativas. Convém notar, entretanto, que a experiência criativa desses vultos marcantes pode tornar-se um novo código para seus seguidores. Nesse caso, o sentido mesmo de sua obra é deturpado. Os seguidores se tornam meros "imitadores" e sua experiência não vai além de adesão a um novo código.

Talvez, mais do que qualquer outro mestre de religião, Jesus Cristo tem sido vítima desse literalismo, na interpretação de seu ensino. Basta que se pense, por exemplo, na confusão gerada quanto à interpretação de suas palavras: "Isto é o meu corpo." A interpretação dessas palavras dividiu ainda mais o já dividido cristianismo do século XVI. Lutero e Zwinglio, ambos empenhados na obra de reforma da Igreja, não puderam concordar quanto à interpretação do texto. Afastaram-se um do outro e, aparentemente, nunca se reconciliaram. Orígenes, que advogou que o mandamento de oferecer o lado esquerdo da face quando ferido no lado direito não podia ser tomado literalmente, visto que em condições normais somente a pessoa canhota poderia atingir a outra no lado direito da face, chega a emascular-se, porque interpreta literalmente as palavras de Jesus, quando disse que muitos se castraram a si mesmos por amor ao Reino de Deus.

O espírito supralegalista de Jesus se reflete especialmente no Sermão do Monte (Mateus, capítulos 5, 6, 7). Na opinião de Lutero e de muitos intérpretes contemporâneos, a ética do Sermão do Monte

17. Erwin Goodenough, **The Psychology of Religious Experiences**, New York: Basic Books Inc. Publishers, págs. 100, 101.

é uma ética "impossível". Goodenough acha que essa era precisamente a intenção de Jesus Cristo. "Nenhum de nós pode pretender merecer o amor e o perdão de Deus tomando como base o fato de que amamos os nossos inimigos tão ternamente como amamos os nossos amigos..." [18] O Sermão exige a observância de padrões mais altos que os códigos sociais, mas, por ser o ideal, não se constitui apenas um novo código. Convém também observar, diz Goodenough, que o supralegalismo nunca constituiu parte saliente da religião organizada. Um bom exemplo encontra-se na tradição judaico-cristã. Os profetas do Velho Testamento disseram que o cumprimento da letra de preceitos e a apresentação de sacrifícios não tinham a mesma significação da prática da justiça, do amor, da bondade, da humildade. Mas, que acontece com seus ensinos? Os rabis os transformaram em lei. O mesmo se pode dizer, **mutatis mutandis**, do ensino de Jesus e de seus apóstolos.

Apesar dos possíveis perigos do supralegalismo, não há dúvida de que ele tem sido e é a experiência religiosa típica dos gênios espirituais da humanidade, e que tem feito a maior contribuição ao progresso moral do homem.

Ortodoxia. Esta forma de experiência religiosa é diferente das duas acima mencionadas. Se o legalista se preocupa com a conduta, a ortodoxia preocupa-se com a forma correta do pensamento. Ou, como diz Goodenough, a palavra-chave do legalismo é "obedecer", e da ortodoxia é "crer". A característica por excelência da experiência ortodoxa é a pretensão de que só o indivíduo possui a "verdade". Uma das conseqüências dessa atitude é que, via de regra, os indivíduos cuja experiência religiosa é desse tipo tornam-se intolerantes e fazem da correção do seu pensamento um fim em si mesmo. Pode ser paradoxal, mas, aparentemente, esse tipo de experiência é comum entre indivíduos emocionalmente instáveis. Isto é, o indivíduo não está seguro de si mesmo e, conseqüentemente, precisa apoiar-se em algo que lhe assegure um mínimo de estabilidade emocional. No dizer de um dos nossos alunos, esses indivíduos são cristãos por ignorância, isto é, têm medo de conhecer qualquer coisa, com receio de que tal conhecimento os torne frios, céticos ou "incrédulos". Note-se, entretanto, que ser ortodoxo não significa, necessariamente, ser emocionalmente instável. Ortodoxia como norma de coerência na vida religiosa do homem pode ser algo altamente criativo. Ela é maléfica apenas quando se torna um fim em si e funciona como mecanismo de defesa caracterizado pela intolerância, rigidez da forma e imaturidade religiosa do indivíduo.

Supra-ortodoxia. A religião supra-ortodoxa, diz o autor que estamos apresentando, geralmente começa com uma experiência emocional, mas logo se expressa em forma de idéia. O supra-ortodoxo

18. Id. ibid., pág. 109.

tem aversão às formulações de outros. Ele pode usar pontos dessas formulações de outros, porém elas o satisfazem apenas na proporção em que se enquadram no seu esquema pessoal. A maior satisfação do supra-ortodoxo não reside na propriedade de sua idéia, mas no fato de que, apesar de inadequada, ela é sua. O supra-ortodoxo recusa-se a aceitar a explicação tradicional da vida e do mundo e procura criar a sua própria explicação, que, aliás, pode parecer irracional. À semelhança do ortodoxo, ele procura segurança, mas esta lhe vem da sua própria criatividade intelectual. Um bom exemplo de experiência religiosa supra-ortodoxa é Soren Kierkegaard. Disse ele: "Eu sou um homem que devo descobrir o cristianismo por mim mesmo; cavar profundamente para fazê-lo emergir do estado em que se encontra submerso."[19] Nessa experiência, Kierkegaard descobriu que a verdadeira fé é dom gracioso e atinge o homem como um todo, e não apenas sua mente. Para alcançar a fé, ele julgou necessário rejeitar a ortodoxia, criando, assim, uma supra-ortodoxia.

Estética. A experiência religiosa estética é aquela produzida pelas várias formas das artes. Distinguimos dois tipos de experiência estética: a do criador ou artista, e a do indivíduo que dela participa indiretamente. Por exemplo, a experiência estética de Händel, ao compor o Messias, é diferente da experiência dos músicos e cantores que apresentam esse Oratório, bem como a daqueles que dele participam como meros espectadores.

Convém notar, entretanto, que nem toda experiência estética é de natureza religiosa. A experiência estética será religiosa apenas se tiver clara referência ao divino ou sobrenatural.

Símbolo e Sacramentos. A definição católica de Sacramento é: "Um sinal externo e visível de uma graça interna e invisível." Portanto, qualquer rito ou objeto que tem o poder de comunicar benefícios religiosos é um sacramento. Através do símbolo ou sacramento, o **Tremedum** objetiva-se e torna-se tangível.

Existem elementos simbólicos em quase toda forma de religião. Esta é, portanto, uma forma comum de experiência religiosa. Acontece, porém, que, quando o indivíduo não conhece determinado símbolo, ele tende a considerá-lo "superstição" ou "idolatria". Um símbolo ou sacramento só pode ser entendido em termos da comunidade religiosa a que pertence. Nesse caso, a própria organização religiosa ou igreja torna-se um símbolo e adquire características sacramentais.

Conversão. A experiência religiosa da conversão tem sido um dos assuntos centrais no estudo da psicologia da religião. Esta conversão pode ser gradual ou instantânea. Dada a importância dessa experiência religiosa, ela será estudada minuciosamente em outro capítulo deste livro.

19. Citado por Goodenough, op. cit., pág. 132.

Misticismo. Finalmente, Goodenough apresenta o misticismo como forma típica da experiência religiosa. A característica fundamental da experiência mística é a tendência do indivíduo de identificar-se com o objeto da sua fé religiosa. Este assunto também merece estudo especial. Um estudo mais minucioso do misticismo será apresentado noutro capítulo deste livro.

Paul Johnson, em seu livro **Psicologia da Religião,** classifica a experiência religiosa, conforme as suas características dominantes, em:

Individual Versus Social — Para o primeiro tipo, a religião é essencialmente um fato pessoal. O homem se sente individualmente responsável diante de Deus e, muitas vezes, se isola para poder fruir melhor a sua experiência religiosa. Para o segundo tipo, religião é, antes de tudo, uma experiência social. E é no contexto de uma comunidade que ele encontra a mais autêntica expressão de sua fé.

Ativo Versus Passivo — O tipo ativista de religião é aquele em que o indivíduo está sempre procurando fazer alguma coisa, está sempre ocupado. Outros indivíduos se sentem mais realizados no silêncio e na quietude. Para tais indivíduos, orar e meditar é mais importante do que "fazer" alguma coisa.

Formal Versus Informal — Para muitos indivíduos, o ritual, a ornamentação e os símbolos constituem parte integral de sua religião. Outros preferem a simplicidade tanto do santuário onde se cultua quanto do próprio conteúdo do culto. Um exemplo típico seria comparar a celebração de uma Missa com uma reunião **quaker**.

Conservador Versus Progressista — A religião, para o conservador, pode ser vista apenas como a maneira de conservar os valores do grupo ou da sociedade. Até aí vai tudo muito bem. "Quando o esforço para preservar, porém, vai além do esforço para progredir, temos o tipo conservador. As soluções tradicionais do passado são, assim, consideradas inquestionavelmente superiores às novas idéias do presente. Resiste-se a qualquer afastamento das normas tradicionais como as tradições do tesouro glorioso do passado."[20] Ao contrário do conservador, "o progressista é liberal em sua acolhida generosa à 'onda do futuro', e pode ser radical no processo de romper com o passado, para reformar o presente".[21]

Tolerante Versus Intolerante — O tolerante é o indivíduo de mente aberta, capaz de ver bem, mesmo na religião ou idéias dos outros. O intolerante está convencido de que somente ele possui a verdadeira fé.

---

20. Paul Johnson, **op. cit.**, pág. 78.
21. Id. ibid., pág. 78.

Afirmativo Versus Negativo — A religião afirmativa corresponde ao que William James chamou de "religião da mente sadia", enquanto a negativa corresponderia basicamente ao que ele chamou de "religião da mente doentia". A religião afirmativa, diz Johnson, é otimista e saudável. Preocupa-se com a verdade e a bondade, e não tanto com o pecado e o erro. Realça mais a confiança do que o temor. A religião negativa, por outro lado, é pessimista e tem uma desconfiança básica da natureza humana. Sua maior ênfase é sobre o pecado, a tentação e as várias formas de proibição.

Como dissemos acima, tais classificações são apenas sugestivas. Dificilmente se encontrará um tipo puro, ou seja, um tipo de experiência religiosa que se enquadre apenas em um desses rótulos. Mas, parece óbvio que tais classificações são válidas, se as tomarmos como indicativas das características predominantes da experiência religiosa de determinadas pessoas.

Comportamento Religioso

A experiência religiosa, qualquer que seja o seu tipo, expressa-se através das várias formas de comportamento a que chamamos de comportamento religioso. É extremamente difícil determinar se dado comportamento tido como religioso corresponde, na realidade, a uma experiência religiosa. Precisamos, portanto, de uma definição, por inadequada que seja, que se constitua a pressuposição básica e que sirva de instrumento de trabalho na investigação do fenômeno que procuramos descrever.

Como dissemos acima, comportamento religioso é qualquer ato ou atitude que tem referência específica ao divino ou sobrenatural. Por exemplo, um sentimento de culpa pode ser uma atitude religiosa ou não, dependendo de sua referência específica. Um ato de genuflexão será religioso apenas se for feito "na presença de Deus".

Walter H. Clark classifica o comportamento religioso em três categorias:

Primário — É o tipo de comportamento em que o indivíduo, em virtude de uma profunda experiência interior pessoal, procura harmonizar sua vida com o seu sobrenatural.

Secundário — Comportamento religioso secundário é o que resulta basicamente da formação de hábitos. Um bom exemplo disso é a prática da oração. Se a alma é levada a orar, como resultado de um impulso interior, a oração será um comportamento religioso primário e altamente enriquecedor. Se, porém, ela é apenas um hábito, temos simplesmente um comportamento religioso secundário. Quando se chama de secundário a esse comportamento não é para lhe tirar a significação. Ele pode ser muito útil e necessário ao homem. Pode inclusive resultar de uma experiência religiosa altamente criativa.

Terciário — O comportamento religioso terciário é aquele que nada tem a ver com uma experiência de primeira mão. É simplesmente uma questão de rotina ou convencionalismo. O indivíduo faz tal coisa apenas por mero conformismo a determinada tradição religiosa.

Num livro popular, mas bem sugestivo, Stanley Jones diz que, de todas as pessoas que pertencem às igrejas cristãs hoje (ele fala com referência especial aos Estados Unidos, mas o mesmo poderia dizer-se de outros lugares do mundo), apenas cerca de um terço revela o tipo primário de comportamento religioso. Diz ele que esses formam "um círculo interior para quem religião ocupa o primeiro lugar, é vital e capaz de mudar a vida. Ela dá um alvo e o poder para alcançá-lo. Ela purifica a culpa do passado, concede recursos adequados para o presente e confiança no futuro. Faz a vida ter sentido e valor. Deus não é um nome, mas uma realidade." [22] Um terço se classifica como tendo apenas o tipo secundário, e outro terço é constituído das pessoas vazias que enchem as igrejas.

Interpretação Psicológica do Fenômeno Religioso

Como dissemos no primeiro capítulo, o estudo psicológico do fenômeno religioso tem suas raízes na intuição psicológica de muitos santos e filósofos. Mais recentemente, podemos relacioná-lo com a chamada psicologia racional. No entanto, em bases mais empíricas, esse estudo não começa até aos fins do século XIX e princípios do século XX. G. Stanley Hall (1891) e E.D. Starbuck (1897) procuram estudar o fenômeno da conversão religiosa em bases mais experimentais. J.H. Leuba aplica o hipnotismo ao estudo da experiência mística (1902). Irving King (1910), Émile Durkheim (1912) e W. Wundt (1913) fazem estudos relativos às formas primitivas da religião. G.M. Stratton (1911), J.H. Leuba (1912) são pioneiros no estudo da evolução religiosa do homem e E.S. Ames (1910) tenta uma apresentação panorâmica e sistemática do estudo psicológico do fenômeno religioso.

Várias teorias, desde então, têm surgido como tentativa de interpretação do fenômeno religioso. Apresentaremos, a seguir, algumas das teorias que consideramos mais representativas.

Teoria Freudiana

Partindo dos conceitos gerais de sua teoria psicanalítica, Freud tentou explicar a experiência religiosa em termos dos conflitos que o ser humano experimenta no processo de seu desenvolvimento psi-

22. E. Stanley Jones, **Conversão** (tradução de Messias Freire e Alice Gerab Làbaki), São Paulo: Junta Geral de Educação Cristã da Igreja Metodista do Brasil, S. d., págs. 9, 10.

cológico. Por exemplo, o sentimento religioso de culpa, segundo Freud, resulta do fato de que, a certa altura do desenvolvimento da personalidade, a criança procura afirmar-se como pessoa. Essa afirmação da personalidade implica no desvio dos padrões estabelecidos pela autoridade paterna. Esse desvio expressa-se nas várias formas de desobediência, e esta, por sua vez, gera o sentimento de culpa. Outra ilustração dessa interpretação freudiana é o argumento da dependência paterna. Quando a criança se defronta com forças adversas superiores às suas próprias, naturalmente ela recorre ao pai. Nesse processo, a criança aprende tanto a temer como a amar o pai. Religião, portanto, para Freud, nada mais é do que uma regressão à dependência infantil.

Para Freud, Deus é apenas a imagem magnificada do pai. Em seu estudo sobre Leonardo da Vinci, ele diz: "A psicanálise revelou-nos uma conexão íntima entre o complexo do pai e a crença em Deus e demonstrou-nos o seu Deus pessoal, não é, psicológicamente, senão uma superação do pai, ao descobrir-nos inúmeros casos de indivíduos jovens, que perdem a fé religiosa tão logo cai para eles por terra a autoridade paterna. No complexo paterno-materno reconhecemos, pois, a raiz da necessidade religiosa." [23]

É curioso notar-se que, sendo Freud um homem essencialmente arreligioso, se tenha ocupado tanto com religião. Em várias obras, ele se ocupa deste assunto. Apresentaremos, a seguir, alguns dos seus trabalhos sobre a interpretação psicológica do fenômeno religioso.

Em 1907, ele escreveu um artigo intitulado "Os Atos Obsessivos e as Práticas Religiosas", em que procurou mostrar as semelhanças entre as "neuroses obsessivas" e as "cerimônias religiosas". Segundo Freud, o neurótico obsessivo se ocupa em repetidas práticas que, para o observador, podem parecer destituídas de significação, mas que na realidade, para ele, cumprem propósitos específicos, pois o não cumprimento desses atos produz extrema ansiedade no indivíduo. Assim, diz ele, são as cerimônias religiosas. O não cumprimento dessas cerimônias tende a criar sentimento de culpa no homem religioso.

Analisando esse artigo, H.L. Philp menciona oito semelhanças indicadas por Freud entre as neuroses obsessivas e as cerimônias religiosas.

Em primeiro lugar, em ambos os casos, há grande receio quanto às aflições da consciência, aflições essas causadas pelo não cumprimento dos cerimoniais neuróticos ou dos ritos religiosos.

23. Sigmund Freud, **Obras Completas,** Rio: Editora Delta S. A., Vol. XI, pág. 67.

Aparentemente, a semelhança aqui notada por Freud se aplicaria apenas a um segmento relativamente pequeno das comunidades religiosas — aos que sentem certa compulsão quanto aos seus "deveres religiosos". Ou, como diz Philp: "Qualquer sacerdote, pastor evangélico ou rabi confirmará que muitos dos membros de sua congregação podem omitir seus ritos religiosos sem sofrer dores de consciência. Uma parte, e entre eles os obsessivos, sente-se mal, mas a maioria racionaliza sua negligência na área religiosa do mesmo modo que o faz em outros setores da vida. Se Freud estivesse certo, as cerimônias religiosas teriam maior freqüência do que na realidade têm." [24]

A segunda semelhança entre os atos obsessivos e as cerimônias religiosas é sua completa isolação de outras atividades. Daí por que esses atos são considerados sem sentido para o observador externo.

Mais uma vez o ponto apresentado por Freud parece aplicar-se apenas a casos isolados, pois a tendência das religiões é mostrar a clara relação entre as cerimônias religiosas e as demais fases da vida e tornar essas práticas atos comunitários. "O neurótico obsessivo não gosta de ser interrompido durante o seu enigmático e inconseqüente cerimonial, enquanto os ritos religiosos raramente são praticados isoladamente", [25] observa Philp, com muita razão.

Uma terceira semelhança entre os atos obsessivos e as práticas religiosas é a minuciosidade com que são tratados e a escrupulosidade com que se praticam os atos religiosos.

Cremos que em muitas pessoas religiosas o escrúpulo pode tornar-se compulsório. No entanto, não podemos concordar com a idéia de que toda meticulosidade seja necessariamente obsessiva.

A quarta semelhança apresentada por Freud é o sentimento de culpa. Freud errou completamente, a nosso ver, quando supôs que todo sentimento de culpa é neurótico. Especialmente com relação à prática religiosa, o sentimento de culpa pode ser altamente construtivo. O mesmo se pode dizer com relação às decisões éticas do homem em geral.

A quinta semelhança tem que ver com a renúncia de instintos. No caso do neurótico obsessivo, esses atos funcionam como substitutos dos instintos sexuais. No caso do religioso, suas práticas substituem os instintos egoísticos e anti-sociais. Esta tese freudiana é também passível de sérias restrições.

---

24. H. L. Philp, **Freud and Religious Belief**, London: Rockliff Publishing Corporation (1956), pág. 25.
25. Id. ibid., pág. 26.

Em sexto lugar, há um elemento de compromisso nos atos obsessivos e nas práticas religiosas. Eles representam compromisso, porque são uma defesa contra a tentação e ao mesmo tempo a satisfação simbólica do impulso original.

Tanto os atos obsessivos como as práticas religiosas são "atos de penitência".

Finalmente, nas neuroses obsessivas e nas práticas religiosas, vê-se a existência de um mecanismo de deslocamento ou transferência emocional.

Resumindo o seu próprio artigo, Freud diz: "Depois de assinalar estas coincidências e analogias, poderíamos arriscar-nos a considerar a neurose obsessiva como a companheira patológica da religiosidade, a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal. A coincidência mais importante seria a renúncia básica à atividade de instintos constitucionalmente dados, e a diferença decisiva consistiria na natureza dos citados instintos exclusivamente sexuais na neurose e de origem egoísta na religião." [26]

Em **Totem e Tabu** (1913), Freud diz que a religião, bem como a própria civilização, origina-se da conexão psicológica entre o complexo de Édipo e o totemismo existente nas culturas primitivas:

> "Assim, destas investigações aqui desenvolvidas, muito sinteticamente, podemos concluir que convergem no complexo de Édipo os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte, de pleno acordo com a afirmação da psicanálise, de que esse complexo forma o núcleo de todas as neuroses, tanto quanto, até hoje, nos têm dado ela a conhecer. Surpreendeu-me extremamente o fato de que também esses problemas da vida dos povos admitissem uma solução, a partir de um único ponto concreto, como o das relações para com o pai. Há talvez outro problema psicológico relacionado com esse conjunto. Já tivemos bastante oportunidade de assinalar, nas origens de importantes formações culturais, a ambivalência afetiva, o seu verdadeiro sentido, tal como a coincidência de ódio e amor para com o mesmo objeto. Nada sabemos a respeito das origens dessa ambivalência. Podemos supor que constitua um fenômeno fundamental de nossa vida afetiva. Mas também deve ser levada em conta outra possibilidade, de que, originariamente alheia à vida afetiva, fosse ela adquirida com o complexo paterno, onde a investigação psicanalítica do indivíduo, ainda hoje, encontra a mais elevada expressão daquele fenômeno." [27]

Pelo exposto, verifica-se que o pai é temido e amado ao mesmo tempo. Para Freud, essa ambivalência de sentimento é a origem da prática religiosa. Seguindo as informações antropológicas de

26. Sigmund Freud, **Obras Completas**, Vol. XI, pág. 106.
27. **Id. ibid.**, Vol. XIV, pág. 234.

Robertson Smith, ele diz que o pai todo-poderoso (totem) expulsa os filhos, para poder possuir todas as fêmeas da horda. Os filhos, então, formam a **Associação de Homens**, para defender seus direitos.

> "Tomando como base o repasto totêmico, podemos responder: Um dia, os irmãos expulsos se juntaram, mataram e devoraram o pai, pondo fim, dessa maneira, à horda paterna. Unidos, ousaram e conseguiram o que a cada um sozinho seria impossível... Tratando-se de selvagens canibais, é natural que tenham devorado sua vítima. O pai tirânico teria constituído, certamente, o modelo invejado e temido de cada um dos membros dessa irmandade. Ao devorá-lo, identificavam-se com ele e se apropriavam de uma parte de sua força. O repasto totêmico, talvez a primeira festa da humanidade, seria a reprodução comemorativa desse ato memorável e criminoso, com o qual tiveram começo as organizações sociais, as restrições morais e a religião." [28]

O Padre Wilhelm Schmidt, citado por Spinks, apresenta sérias objeções à tese freudiana da origem totêmica da religião. Consideremos algumas dessas objeções:

Em primeiro lugar, o totemismo como prática não pertence às formas mais primitivas do desenvolvimento humano. Os povos etnologicamente mais antigos não têm nem totemismo nem sacrifícios totêmicos.

O totemismo, diz Schmidt, não é prática universal. Três das raças mais importantes da humanidade — os indo-europeus, os hamito-semitas e os úralo-altaicos — não tinham originalmente práticas totêmicas.

Erroneamente, diz Schmidt, Freud admitiu, com Robertson Smith, que a matança cerimonial e o comer do animal totêmico são aspectos essenciais do totemismo. As quatro raças que praticam essa forma de totemismo pertencem, etnologicamente falando, aos mais modernos povos totêmicos.

Povos pré-totêmicos nada sabem de canibalismo, portanto, o repasto parricida teria sido impossível.

Finalmente, diz Schmidt, a mais primitiva forma de família humana já conhecida não é constituída à base de promiscuidade geral nem de casamento grupal. Segue-se, pois, que a tese de Freud é insustentável à luz desses dados antropológicos.

Em **O Futuro de uma Ilusão** (1927), Freud diz que religião nada mais é do que a projeção dos desejos humanos. A religião é uma ilusão não necessariamente porque seja errada. Freud reconhece que

28. Id. ibid., pág. 216.

ela cumpre um propósito social muito nobre, no sentido de restringir instintos anti-sociais, e que pode preservar o verdadeiro crente de aflições neuróticas. Assim diz ele: "Quando digo que isso são ilusões, é preciso limitar a significação da palavra. Uma ilusão não é o mesmo que um erro, não é necessariamente um erro. A religião é uma ilusão no sentido de que ela procura ocultar a realidade da vida. Isto é, ela ilude o homem e o faz recorrer a fantasias, ao invés de enfrentar objetivamente as realidades da vida. Assim, chamamos a uma fé uma ilusão, por isso que na sua motivação há recalcada a satisfação de um desejo, há a abstração das relações com a verdade e, tal como na ilusão, há renúncia à comprovação." [29]

De acordo com Freud, o amadurecimento emocional do homem torna a religião desnecessária. A mente madura não necessita dos subterfúgios da religião: enfrenta a realidade objetivamente.

Em **Moisés e o Monoteísmo** (1939), Freud retorna ao tema de **Totem e Tabu.** A morte do pai da horda reflete-se no inconsciente racial e cria o contínuo sentimento de culpa. Diz Philp que Freud adota a hipótese levantada por Sellin de que os israelitas mataram Moisés e que essa morte foi a repetição da morte do pai primitivo. "Esta morte fez o grande crime real para os israelitas, se bem que, permanecendo profundamente sepultado no inconsciente racial, aumentou o sentimento de culpa, que continuou a perseguir os filhos de Israel." [30]

Aplicando essa teoria ao cristianismo, Freud afirmou que a doutrina do pecado original se tornou chave na igreja primitiva, porque ela simbolizava, ao nível inconsciente, o assassínio do pai primitivo. "Saulo podia dizer: Somos infelizes porque matamos o Pai", mas a verdadeira fonte de culpa e, conseqüentemente, da infelicidade era o assassínio primevo. A salvação do pecado original deve ser alcançada através de uma morte sacrificial. Assim sendo, o cristianismo deve ser assim interpretado: "Sua doutrina principal, de fato, é a reconciliação com Deus o Pai, a expiação do crime cometido contra ele; mas o outro lado da relação se manifesta no Filho — que tomou sobre seus ombros a culpa, tornando-se Deus ao lado do Pai e, em verdade no lugar do Pai. Originalmente uma religião do Pai, o cristianismo torna-se uma religião do Filho. Não pôde escapar ao fato de destituir o Pai de suas funções." [31]

A interpretação freudiana do fenômeno religioso é uma das que têm alcançado maior influência no mundo. Isto se deve ao fato de que Freud se tornou vulto de grande influência, especialmente

29. Id. ibid., Vol. X, págs. 35, 36.
30. H. L. Philp, op. cit., pág. 119.
31. H. L. Philp, op. cit., págs. 119, 120.

na psiquiatria. Sua teoria de personalidade, bem como sua técnica psicoterapêutica se popularizaram de tal forma que, para muita gente, psicologia, psiquiatria e psicanálise são termos sinônimos.

Mas, assim como sua teoria geral de personalidade, como sua técnica psicoterapêutica são passíveis de várias críticas, também sua interpretação do fenômeno religioso merece restrições.

Entre as muitas críticas da interpretação freudiana do fenômeno religioso apresentadas por Arthur Guirdham, em seu livro **Christ and Freud: A Study of Religious Experience and Observance**, mencionaremos três que nos parecem mais pertinentes:

A experiência religiosa dos místicos é contrária à teoria de que religião seja uma ilusão baseada em anormalidade psicológica. Sabemos que o místico experimenta sua religião num nível muito profundo e pessoal. Esta experiência é altamente criativa e transformadora da vida. A experiência mística é autêntica e enriquece a vida do homem.

Em segundo lugar, diz Guirdham, a interpretação freudiana seria aplicável apenas à concepção judaica de um Deus pessoal e à concepção de Deus baseada no judaísmo. Essa interpretação de Freud ignora o fato de que em religiões como o budismo a neurose que ele diz existir no homem por causa de sua própria finitude não seria possível.

Finalmente, diz Guirdham, Freud dá demasiada ênfase à necessidade que o homem tem de Deus e nada diz a respeito da necessidade que Deus tem do homem.

A nosso ver, uma das falhas mais graves da teoria freudiana é não haver nela lugar para a expressão sadia do sentimento religioso. Muito de sua crítica pode aplicar-se à religião imatura de muita gente, mas reduzir tudo à dependência infantil ou compulsão é obviamente exagerar e contrariar os fatos da experiência religiosa da humanidade. Além disso, o tom dogmático com que Freud se expressa sobre o assunto é contrário ao verdadeiro espírito científico, que deve basear-se em fatos observados ou observáveis, e não em mera opinião pessoal.

A Teoria de Carl Jung

Carl Gustav Jung (1875-1961), filho de um pastor protestante suíço, desejou inicialmente ser arqueólogo. Ele interpretou esse fato como representando o desejo de penetrar profundamente nos mistérios da experiência humana. E, ao contato com a psiquiatria, re-

solveu dedicar sua vida a essa ciência. Trabalhou a princípio com Eugen Bleuler, e estudou com Pierre Janet. Tornou-se colaborador de Sigmund Freud, mas era grande demais para simplesmente seguir a orientação do mestre. A publicação de seu livro **A Psicologia do Inconsciente** (1912) marca a separação definitiva entre Jung e Freud.

Comparando e contrastando esses dois gigantes da psicologia contemporânea, Paul Johnson diz:

> "Freud foi um individualista que realçou o caráter único de cada pessoa e um analista que via as forças conflitivas da personalidade como essencialmente irreparáveis. Pela psicanálise, procurou capacitar seu paciente a abandonar suas defesas e a reconhecer a natureza dos conflitos e assim tolerá-los, trazendo o inconsciente ao nível consciente. Jung reconhece as polaridades e ambigüidades no homem, mas, para ele, essas ambigüidades são tão complementares como as cores do espectro, capazes de combinação e unificação. Como coletivista, acha que o todo é mais importante do que suas diferentes partes — a fonte de todo poder curativo e de toda sabedoria. Para ele, a personalidade não tem fronteiras, pois o inconsciente pessoal se projeta continuamente no inconsciente racial. Dessa energia psíquica oceânica, de dimensões universais, ele extrai a resposta para todos os problemas, particularmente para as questões religiosas." [32]

Para Jung, a experiência religiosa resulta do inconsciente coletivo, que, por sua vez, é composto de energias dinâmicas e de símbolos de significação universal. Sua idéia de um inconsciente coletivo ou racial foi corroborada pelo que observou entre tribos primitivas no norte da África, em Arizona, Novo México e Kênia. Jung notou, diz Spinks, grande similaridade entre o ritual místico dos povos primitivos, a religião da antiguidade clássica e o conteúdo do inconsciente de seus pacientes.

Jung é um dos psicólogos mais difíceis de entender. Sua teoria é grandemente exotérica porque rodeada de tantos símbolos e concepções místicas que torna-se quase impossível saber exatamente o que ele quer dizer. Com respeito à sua interpretação do fenômeno religioso, por exemplo, há vários pontos obscuros. Ele fala a respeito de Deus, mas claramente não se trata do Deus da concepção cristã. Deus, para ele, é mais ou menos a soma das forças que impelem o homem à realização dos seus ideais mais nobres. Fala de alma, mas não da alma individual, e, sim, do inconsciente coletivo da raça humana.

32. Paul Johnson, op. cit., pág. 37.

Para Jung, observa Paul Johnson, o dogma central da teologia cristã é a Trindade, que corresponde à tríade encontrada nas antigas religiões da Babilônia, Egito e Grécia, e significa a progressão dinâmica da dualidade pai-filho através de um terceiro elemento unificador. Aqui, como em muitos outros casos, a posição de Jung não é clara. Ele fala da Trindade, mas, de fato, advoga uma Quaternidade. Como observa Spinks:

> "Outra possível objeção de ordem teológica é provocada pela interpretação de Jung da natureza da Trindade e sua sugestão de que tal Trindade deve ser psicológicamente uma Quaternidade (**Tetraktys**). A natureza do quarto membro não é perfeitamente clara: pode ser a sombra ou as trevas, que se opõem à luz, ou o mal moral (**malum**) em oposição ao bem. Mas, se o quarto membro da Quaternidade é identificado com o mal, então a Divindade incorpora o princípio do mal. Tal crença se opõe ao ponto de vista tradicional de que — **malum est privatio boni.**" [33]

Em toda a vasta obra psicológica de Jung, grande importância se dá ao simbolismo. Seria de esperar, portanto, que ele dissesse algo sobre os símbolos religiosos, conforme o diz Paul Johnson:

> "Os símbolos religiosos não são inventados, mas têm origem nas condições básicas da natureza humana, que Jung acreditava serem as mesmas em toda parte. Os conflitos são resolvidos por esses símbolos reconciliantes, que aparecem nos sonhos e mitos, na cultura histórica e na religião. Pois o arquétipo não é meramente um símbolo, mas tem significação bastante complexa e dinâmica, capaz de unir o indivíduo com sua raça em níveis profundamente inconscientes. O objetivo da religião é identificar-se com a psique universal, não no sentido de submergir a consciência pessoal num oceano de esquecimento, mas no sentido de enriquecê-la através de recursos supremos. A dimensão última com a qual Jung tenta relacionar-se é a energia psíquica impessoal ou espírito, no sentido em que encontramos o termo no idealismo absoluto de Hegel e no panteísmo dos monistas hindus." [34]

Estabelecendo um contraste entre a posição de Freud e a de Jung, no que respeita à interpretação psicológica do fenômeno religioso, Spinks apresenta, entre outras, as seguintes diferenças:

Segundo Freud, o homem precisa curar-se da neurose da religião. Para Jung, a atividade religiosa é essencial à vida e compete ao homem procurar entender seu comportamento religioso.

33. G. Stephens Spinks, **op. cit.**, pág. 95.

34. Paul Johnson, **op. cit.**, pág. 95.

Para Freud, a dependência infantil revelada no sentimento religioso será superada com o amadurecimento emocional do homem. Para Jung, o homem supera esse estágio infantil por tornar-se cônscio de que sua vida e pensamento são afetados por atividades arquétipas que dão dimensões religiosas ao conteúdo de suas experiências. Ao contrário de Freud, que viu nos símbolos e fantasias os meios pelos quais o homem tende a fugir à realidade, Jung os chama "símbolos de transformação" e diz que eles são meios pelos quais o homem alcança o conhecimento de realidades que, por sua própria natureza, não podem ser conhecidas de outra maneira.

Finalmente, para Freud, a religião é uma neurose obsessiva. Para Jung, a ausência de religião é a principal causa das neuroses no homem adulto. Talvez uma das frases mais conhecidas de Jung seja aquela em que ele diz que em toda a sua longa prática psiquiátrica nunca encontrou um homem de mais de trinta anos de idade cujo problema essencial não fosse de natureza religiosa. Voltaremos a essa afirmação de Jung no capítulo sobre religião e saúde mental.

A Teoria de Gordon Allport

Gordon W. Allport (1897-1968) fez uma grande contribuição para o estudo psicológico do fenômeno religioso. Seu prestígio pessoal de grande psicólogo, professor da Universidade de Harvard e presidente da American Psychological Association (APA) despertou o interesse de outros psicólogos para o estudo da experiência religiosa. Se o assunto pôde merecer a atenção de Gordon Allport, provavelmente é digno de consideração mais séria da parte dos psicólogos, que até então se mantinham indiferentes ao estudo desse fenômeno.

A posição teórica de Allport é chamada a teoria personalista. Essa teoria reflete-se não só na interpretação psicológica dos fatos religiosos, mas em toda a obra psicológica de Allport, que foi, acima de tudo, um psicólogo da personalidade. Sua principal ênfase é sobre a natureza única de cada indivíduo. Em sua opinião, a personalidade não pode ser reduzida a medidas quantitativas, traços ou abstrações. Cada pessoa tem seu próprio estilo, que ele chama o **proprium**. Sua teoria, portanto, opõe-se a qualquer forma de coletivismo. Sua idéia do **proprium** se assemelha ao "estilo de vida" de que falou Adler em sua psicologia individual.

Como cientista, Allport reconhece o caráter reducionista da ciência, mas, no que tange à personalidade, ele se opõe a qualquer forma de reducionismo que tenta converter o todo a partes, ou que procura restringir o comportamento a segmentos. Nesse particular, ele se aproxima da psicologia gestáltica ou psicologia da forma.

Seguindo uma linha a que hoje chamaríamos de psicologia existencialista, Allport dá maior realce aos alvos do futuro do que ao determinismo do passado, tão típico da teoria freudiana. "O presente não pode ser explicado totalmente pelo determinismo causal do passado, pois os motivos presentes podem funcionar de modo autônomo. O significado do comportamento não pode ser entendido em separado dos objetivos futuros e da intenção de alcançá-los",[35] observa Paul Johnson.

A principal obra de Allport sobre este assunto é **The Individual and His Religion.** Allport vê na religião um fator de integração da personalidade. O aspecto intelectual da experiência é mais discutido que seu aspecto emocional. Partindo das concepções da criança, discute a evolução espiritual do homem e apresenta a religião amadurecida como o alvo desejável do homem normal e emocionalmente maduro. Esta seria, na linguagem de William James, a religião da mente sadia.

Os parágrafos finais desse livro são uma síntese de sua interpretação psicológica do fenômeno religioso. Intitula-se O Caminho Solitário. Diz ele:

> "Meu tema tem sido a diversidade de forma que a religião subjetiva assume. Muitos e variados motivos podem iniciar a busca religiosa: desejos contrastantes como o medo e a curiosidade, a gratidão e a conformidade. Os homens revelam diferentes graus de capacidade para superar sua religião infantil e desenvolver um sentimento religioso maduro e bem diferenciado. Há diversos graus de abrangência deste sentimento e de seu poder integrador na vida. Há diferentes modos de duvidar, diferentes maneiras de perceber o significado de símbolos, contrastantes tipos de conteúdo, que variam de acordo com a cultura, temperamento e capacidade do crente. Há inúmeros tipos de intenções religiosas específicas. A maneira como o indivíduo justifica sua fé varia de pessoa a pessoa, e a certeza que o homem alcança é algo extremamente pessoal. Do princípio ao fim da jornada religiosa, o indivíduo é um solitário. Se bem que seja socialmente interdependente com outros em milhares de formas, mesmo assim ninguém é capaz de lhe dar a fé que ele desenvolve, nem prescrever-lhe o pacto que faz com o cosmo. Freqüentemente, o sentimento religioso é apenas rudimentar na personalidade, mas, não raro, existe também uma estrutura abrangente marcada por profunda sinceridade. O sentimento religioso é a força da personalidade que, surgindo ao centro da vida, dirige-se ao infinito. É a região da vida mental que tem mais longo alcance intencional e por isso mesmo é capaz de conferir marcada intenção da personalidade, proporcionando paz em face das tragédias e confusões da vida.

35. Paul Johnson, op. cit., pág. 40.

> "A religião de um homem é o esforço ousado que ele faz para unir-se à criação e ao Criador. É sua tentativa final para alcançar e completar sua própria personalidade, ao encontrar o supremo contexto a que ele de direito pertence." [36]

A Teoria de Anton Boisen

Anton Boisen (1876), como ficou dito no primeiro capítulo, é um dos vultos mais importantes para o estudo psicológico dos fatos religiosos. Depois de haver estudado e ensinado na Universidade de Indiana, nos Estados Unidos, estudou na Universidade de Yale e depois no Seminário União de Nova York, onde se interessou muito pelos estudos da psicologia da religião. Por alguns anos Boisen foi pastor de igrejas rurais e, durante a Primeira Guerra Mundial, trabalhou no exterior com a Associação Cristã de Moços. De volta aos Estados Unidos, começou a escrever a respeito de sua experiência religiosa. Foi aí que se viu possuído de uma idéia de catástrofe mundial em que ele mesmo estava envolvido. Esta crise o levou a um hospital de doentes mentais e o diagnóstico foi esquizofrenia catatônica. Recuperado da crise, Boisen tornou-se o primeiro capelão de um hospital de doentes mentais nos Estados Unidos. Nessa posição estratégica, estudou profundamente o problema da esquizofrenia e especialmente suas implicações religiosas. Paul Johnson observou:

> "Baseado em sua própria experiência, ele compreendeu o significado da psicose não só para si, como também para outras pessoas mentalmente enfermas, e formulou a hipótese de existência de uma significativa relação entre a doença mental aguda, de tipo funcional, e a conversão religiosa, do tipo dramático, como a do apóstolo Paulo, de George Fox e muitos outros, bem conhecidos na história da Igreja Cristã. O que ele achou de comum entre as psicoses e a conversão é que ambas se originam de conflitos e desarmonia internos acompanhados de agudo senso de lealdade e possibilidades frustradas." [37]

Para Boisen, pois, tanto a esquizofrenia como a experiência religiosa são tentativas à integração do "eu". A personalidade vê-se em perigo de aniquilamento; recorre, pois, ao método que considera mais viável para evitar essa catástrofe.

Em seu famoso livro, **The Exploration of the Inner World: A Study of Mental Disorder and Religious Experience,** Boisen desenvolve sua tese principal, que tanta repercussão alcançou, quer nos círculos teológicos quer nos psiquiátricos. No prefácio à primeira edição desse livro, Boisen diz:

36. Gordon W. Allport, **The Individual and His Religion**, New York: The McMillan Company (1950), págs. 141, 142.
37. Paul Johnson, op. cit., pág. 35.

"O caráter distintivo deste livro reside em sua tentativa de estudar as experiências orgânicas de derrota e de vitória interiores, uma à luz da outra. O livro parte da hipótese de que há importante relação entre as doenças mentais agudas de tipo funcional e as transformações momentâneas do caráter, tão conhecidas na Igreja Cristã desde os dias de Saulo de Tarso. O livro tenta mostrar que ambas as experiências podem originar-se de uma situação comum, isto é, de conflito e desarmonia internos acompanhados de agudo senso de suprema lealdade e possibilidades não atingidas. A experiência religiosa, bem como o distúrbio mental podem envolver severa convulsão emocional, e a desordem mental, do mesmo modo que a experiência religiosa, pode representar a operação das forças curativas da natureza. Conclui-se, pois, que certos tipos de desordem mental e certos tipos de experiência religiosa são tentativas semelhantes, visando à reorganização do 'eu'. A diferença reside apenas no resultado. Onde a tentativa é bem sucedida e certo grau de vitória é alcançado, ela é reconhecida comumente como experiência religiosa. Quando não é bem sucedida ou indeterminada, é comumente chamada 'insanidade'. Nas transformações construtivas da personalidade que reconhecemos como experiência religiosa, o indivíduo é libertado do seu sentimento de isolação e trazido à harmonia com aquilo que ele considera supremo em sua hierarquia de lealdade. Ele consegue efetuar a síntese entre essa experiência de natureza crítica e sua vida subseqüente, síntese essa que o capacita a crescer na direção da unificação interior e na adaptação social, em bases tidas como universais." [38]

Verificamos que a interpretação psicológica dos fatos religiosos apresentada por Boisen tem muito em comum com a interpretação de Freud. Ambas partem da afirmação de que a experiência religiosa se origina de um conflito. Há, entretanto, entre esses dois autores, diferenças fundamentais. Como diz Johnson: "Para Freud, a religião é uma solução neurótica que lhe parece regressiva e redutiva. Para Boisen, a religião oferece a cura satisfatória e completa do conflito, operando através da crise, que leva o indivíduo à maior responsabilidade ética e a lealdades mais nobres." [39] Para Freud, a religião é uma fuga da realidade, para Boisen, ela é a maneira responsável de enfrentar a realidade.

As teorias aqui apresentadas não são as únicas existentes. Supomos, entretanto, que são as mais representativas, no momento. Nenhuma delas deve ser considerada a melhor. Qualquer uma pode conter elementos de validade. Compete ao estudante da psicologia da religião tentar, por meio de observação sistemática, a confir-

38. Anton Boisen, **The Exploration of the Inner World: A Study of Mental Disorder and Religious Experience**, New York: Harper & Brothers (19-36), pág. VIII.

39. Paul Johnson, **op. cit.**, pág. 36.

mação de hipóteses testáveis, para que possa chegar a teorias que não sejam meras opiniões pessoais, porém baseadas em fatos observados por métodos científicos de validade incontestável. Enquanto não temos tais teorias, sirvamo-nos dessas, como espírito crítico, como instrumento de trabalho, e nunca como dogmas.

SUMÁRIO

De uma forma ou de outra, o comportamento religioso ocorre em quase todas as culturas de que temos conhecimento. Ao psicólogo da religião interessa particularmente o fato de que há muita semelhança no comportamento religioso de todas essas culturas, apesar das grandes diferenças quanto às formas de crença e, muitas vezes, até mesmo nos propósitos e objetivos colimados. Esta semelhança sugere ao psicólogo a existência de um fator comum à experiência religiosa de todos os homens.

A grosso modo, todas as definições de religião se enquadram num destes dois grupos: as que realçam o elemento de mistério do universo e as que salientam o sentimento de dependência, como é o caso da definição de Schleiermacher. Essas definições salientam ou o aspecto coletivo ou o elemento individual da experiência religiosa. A definição aqui adotada é a de Walter H. Clark, que diz: "Religião é a experiência íntima do indivíduo quando ele se apercebe do Transcendente, e que se expressa em seu comportamento quando ele ativamente procura harmonizar sua vida com esse Transcendente."

Apesar do louvável esforço de antropólogos, teólogos, historiadores e outros especialistas, as origens de religião ainda constituem verdadeiro problema. Uns apontam para a idéia do **mana**, outros falam do animismo, ainda outros dizem que a magia é, de fato, a origem das várias expressões religiosas da humanidade. Na opinião de Otto, amplamente aceita nos meios acadêmicos, a religião tem sua origem na percepção do **mysterium tremedum et fascinans** que rodeia o homem.

O homem é capaz de responder a estímulos transcendentais, isto é, ele é capaz de ter uma experiência religiosa. Ao filósofo ou ao teólogo interessa discutir se existe ou não uma realidade objetiva a que essa experiência corresponde. Ao psicólogo, enquanto psicólogo, compete apenas a observação do fenômeno e a medida de seus efeitos na vida do homem e da comunidade. Para efeitos práticos, a experiência religiosa pode ser apresentada numa série de pares contrastantes de conceitos como: legalista **versus** supralegalista; ortodoxa **versus** supra-ortodoxa; individual **versus** coletiva;

ativa **versus** passiva; formal **versus** informal; tolerante **versus** intolerante; afirmativa **versus** negativa, cada um deles com caraterísticas típicas, porém nunca exclusivas.

Comportamento religioso é qualquer ato ou atitude que tem referência específica ao divino ou sobrenatural. Esse comportamento será primário, se representa uma experiência profundamente pessoal; secundário, se representa apenas um hábito religioso; e terciário, se for simplesmente uma questão de conformação convencional a uma tradição religiosa.

Entre as muitas interpretações psicológicas do fenômeno religioso, salientamos as que nos parecem mais importantes:

a) Para Freud, a religião nada mais é do que a projeção infantil da imagem paterna. Ela é uma ilusão, não porque seja má em si, mas porque tende a levar o homem a fugir de sua realidade e contingência humanas.

b) Para Jung, a experiência religiosa resulta do inconsciente coletivo, que, por sua vez, é composto de energias dinâmicas e de símbolos de significação universal. A experiência religiosa é fundamental ao funcionamento harmonioso do psiquismo e ajuda o homem a compreender realidades do universo que não podem ser conhecidas de outras maneiras.

c) Para Allport, a experiência religiosa é algo essencialmente pessoal, sujeito às leis de evolução psicológica, e seu aspecto intelectual é mais importante do que o emocional. A religião é fator importantíssimo na integração da personalidade. Ele diz que religião é o esforço do homem para unir-se à criação e ao Criador com o fim de ampliar e completar sua própria personalidade.

d) Para Anton Boisen, a experiência religiosa tem basicamente a mesma dinâmica da esquizofrenia. Diz ele que tanto a esquizofrenia como a experiência religiosa profunda são tentativas à integração do "eu". Quando a personalidade se vê ameaçada ao ponto de sua desintegração, recorre ao método mais eficaz para evitar a catástrofe. A diferença fundamental entre as duas está nos resultados produzidos. Quando a tentativa é bem sucedida, o homem tem uma experiência religiosa altamente frutífera e de grandes conseqüências em sua vida. Quando a tentativa falha, o homem será considerado "insano".

Capítulo III

EVOLUÇÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

A Religião da Infância — A Religião da Adolescência e Mocidade — A Religião do Adulto — A Religião da Velhice.

A experiência religiosa varia tanto em grau de intensidade como em significação, de acordo com as várias circunstâncias que rodeiam o indivíduo. Como dissemos acima, a experiência religiosa está sujeita às mesmas leis gerais da evolução psicológica do homem. Em cada fase da vida do indivíduo, a experiência religiosa tem características peculiares e serve a propósitos específicos.

Através deste capítulo, procuraremos mostrar as características da experiência religiosa nas várias fases da vida do homem e o propósito que ela cumpre em cada uma delas. Noutro capítulo, mostraremos o alvo desejado da evolução religiosa do homem — a maturidade religiosa.

A Religião da Infância

A grande significação das experiências da infância é reconhecida, em geral, por todos os psicólogos. É razoável, portanto, dizer-se que a experiência religiosa da criança deve ser tomada seriamente pelo psicólogo da religião,

A criança vem ao mundo e torna-se parte do ambiente social e cultural de determinado grupo humano. A religião é ordinariamente parte dessa cultura a que a criança pertence. Em condições normais, pois, a criança assimila os valores religiosos de sua cultura, do mesmo modo que assimila os valores éticos e sociais em geral. A religião da criança, portanto, é parte da herança social e cultural que ela eventualmente assimilará. Cremos, pois, que o comportamento religioso é aprendido e que seu ensino para tornar-se mais eficaz deve começar desde os mais tenros anos da existência humana.

Na apresentação deste capítulo, seguiremos uma orientação tipicamente evolutiva e discutiremos a religião da infância do ponto de vista de sua origem, suas características fundamentais e alguns dos seus problemas.

O problema da origem da religião da criança é extremamente complexo. De modo muito simples, porém, podemos dizer, com Pratt, que a religião da criança se origina da influência de pessoas maiores, principalmente da influência dos pais, do ensino formal do comportamento religioso e do desenvolvimento natural da mente da criança.

É provável que a religião da criança tenha como ponto de partida o atendimento de certas necessidades fundamentais do seu próprio ser. Uma das necessidades fundamentais da criança, diz Paul Johnson, é a necessidade de relações interpessoais. Quando a criança chora porque sente alguma forma de desconforto e alguém vem para cuidar dela, aí se estabelece uma relação interpessoal que pode muito bem ser uma das bases da fé religiosa. É nessa fase da vida que se forma o que Erik Erikson chama de "confiança básica". É aqui, portanto, que se deve encontrar a capacidade e a possibilidade de crer.

Em sua fascinante teoria do desenvolvimento da personalidade, Erik Erikson diz que os primeiros anos de vida são cruciais para a formação de atitudes que se refletirão através de toda a vida. Na infância, portanto, forma-se a atitude de confiança ou desconfiança perante a vida. Se a criança vê atendidas suas necessidades básicas nessa fase da vida, ela formará para com o mundo uma atitude confiante e amigável. Cremos, pois, que o mesmo se pode dizer de seu futuro comportamento com relação às dimensões religiosas da vida.

Nessas relações interpessoais que influenciam a formação religiosa da criança, pois, os pais têm papel importantíssimo. Podemos dizer, com muita margem de segurança, que o conceito que

a criança tem de Deus é grandemente a imagem mental de seu pai. Com isso não queremos necessariamente concordar com Freud quando diz que Deus é apenas um pai magnificado. Não há dúvida, porém, de que a criança precisa de um modelo para o seu próprio pensamento sobre Deus. Não é sem razão, pois, que a Bíblia apresenta Deus sob a figura de um Pai.

Há evidência de que o conceito que formamos de Deus tem muito que ver com o conceito que formamos de nosso próprio pai.

Allport apresenta o caso de um menino de seis anos de idade que se recusava a começar a oração modelo com as palavras "Pai nosso...", porque seu pai era um ébrio e ele não podia conceber a idéia de que Deus fosse "Pai", porque pai, para ele, significava um indivíduo ébrio. Essa criança precisava de pensar em Deus sob outra figura de linguagem, ou rejeitar a idéia de Deus e tornar-se um agnóstico ou ateu.

Pratt cita Tracy quando diz: "É uma afirmação razoavelmente segura: uma criança que, por qualquer motivo, nunca adora sua mãe, dificilmente adorará a qualquer outra divindade." [1]

É de esperar-se, portanto, diz Clark, que as relações da criança com seus pais tenham uma grande influência no seu conceito de Deus e, conseqüentemente, na qualidade de sua vida religiosa, que depende grandemente do tipo de experiência emocional que o símbolo paterno evoca.

Além desse fator importantíssimo na origem da religião da criança, que é o papel dos pais, como ficou dito acima, outro fator muito importante é a aprendizagem. Não há dúvida de que o comportamento religioso é algo que se aprende. O indivíduo aprende a se comportar religiosamente, isto é, aprende a ser religioso. A idéia tradicional de que religião é inata e universalmente presente em todas as pessoas é difícil de demonstrar. Quase todos os psicólogos hoje reconhecem que o comportamento religioso, como qualquer outra forma de comportamento, é aprendido. Quanto ao problema de ser ou não ser universal, é ainda questão sujeita a debate. Em consonância com a tese aqui defendida, diríamos que o indivíduo aprende a ser religioso onde a religião é parte integrante de sua cultura e de seus sistemas de valores.

A esta altura seria interessante perguntar: Quando é que a criança começa a aprender sua religião? Talvez se possa dizer que há uma fase quase imperceptível de aprendizagem da religião se-

1. James Bissett Pratt, **The Religious Consciousness: A Psychological Study**, New York: The MacMillan Company (1920), pág. 94.

melhante à aprendizagem da língua materna ou outros valores da cultura a que o indivíduo pertence. Allport advoga que não há religião propriamente dita na primeira infância. O infante não tem ainda a capacidade e amadurecimento necessários ao sentimento religioso, que requer uma organização mental altamente complexa. No entanto, desde muito cedo na vida, a criança começa a manifestar os resultados dessa aprendizagem. As primeiras manifestações desse comportamento são, por exemplo, mãos postas, baixar a cabeça e fechar os olhos para orar (especialmente entre famílias protestantes), repetições de orações e cânticos de hinos religiosos. A criança faz isso do mesmo modo como se sujeita a outros hábitos rotineiros, tais como, escovar os dentes ou pentear os cabelos.

Podemos dizer que as formas mais simples de aprendizagem religiosa ocorrem pelo processo elementar de reflexo condicionado e se transformam em hábitos, a princípio sem grande significação, mas que depois podem se tornar altamente significativos, na proporção em que a pessoa amadurece física e emocionalmente. Por exemplo, Allport conta a história de um garoto de quatro anos de idade que costumava orar na presença de um quadro religioso. Certa noite, visitando pessoas amigas, foi convidado a fazer sua oração. Como não encontrasse um quadro religioso diante do qual orar, apanhou um exemplar do **Saturday Evening Post** e fez sua oração com a mesma aparente satisfação. Ora, é de se esperar que, no seu processo de amadurecimento religioso, esse menino tenha alcançado um estágio em que não mais necessitaria de um quadro para poder orar significativamente, mas o importante é que ele aprendeu a prática da oração.

Parte do processo de aprendizagem da religião consiste em formar uma consciência, que significa a interiorização dos valores de nossa cultura, o que é um processo óbvio de aprendizagem. Mesmo que admitamos que a capacidade de ter uma consciência é dom de Deus, no sentido de ser parte integrante dos fundamentos do nosso próprio ser, o conteúdo específico dessa consciência nós o aprendemos do grupo social a que pertencemos. A prova disso, conforme os antropólogos nos mostram, é que normas variam de povo para povo e, mesmo em dada cultura, há diferenças entre indivíduos de acordo com as circunstâncias em que vivem.

No processo de formação de uma consciência em geral, e particularmente de uma consciência religiosa, há uma fase de crucial importância, diz Clark, que é a fase da "identificação", em que a criança se identifica com seus pais quanto aos desejos e ideais para a sua própria vida. O tipo de consciência que aprendemos por esse processo de "identificação" é o que Erich Fromm chamaria de

"consciência autoritária", por ele definida como sendo "...a voz de uma autoridade externa que foi interiorizada — os pais, o Estado ou quaisquer que sejam as autoridades na cultura considerada".[2] Essa consciência autoritária é importante para o ajustamento pessoal da criança, para a satisfação do seu desejo de reconhecimento e para a descoberta do seu lugar na sociedade. Mas, quando exagerada, essa consciência autoritária torna-se extremamente rígida e sua violação acarreta enorme sentimento de culpa, que tende a impedir o bom desenvolvimento de sua personalidade.

O contrário desse tipo de consciência autoritária, ainda na linguagem de Erich Fromm, seria a consciência humanística, que ele descreve como sendo aquela consciência constituída de elementos espontaneamente desenvolvidos pelo próprio indivíduo, apropriados às suas habilidades e essenciais à sua criatividade. "A consciência humanística é a reação de nossa personalidade total ao seu funcionamento adequado ou a seu mau funcionamento; não uma reação a esta ou àquela capacidade, porém à totalidade das capacidades que constituem nossa existência como homens e como indivíduos."[3]

Para alcançar uma personalidade religiosa sadia e equilibrada, é necessário que ajudemos a criança a desenvolver, de modo harmonioso, ambos os tipos de consciência. E, para que a criança desenvolva tanto a consciência autoritária como a consciência humanística, ela necessita tanto de disciplina quanto de liberdade. "Sem a consciência autoritária, a criança torna-se a sua própria lei — personalidade psicopática ou imbecil amoral, sem qualquer senso de responsabilidade para com a sociedade, sem habilidade de obedecer. Sem a consciência humanística, a criança torna-se apenas uma peça na engrenagem da máquina social, sem iniciativa própria e sem poder criativo."[4]

Várias tentativas têm sido feitas no sentido de apresentar as características fundamentais da religião da criança. Nenhuma delas, entretanto, abrange todos os aspectos desse fenômeno. Mas todas têm sua razão de ser e, naturalmente, seus próprios méritos.

Neste trabalho, adotaremos as características sugeridas por Clark, por nos parecerem fundamentadas num acervo de observações sistemáticas do comportamento religioso da criança e, conseqüentemente, com maiores possibilidades de validação científica.

2. Erich Fromm, **Análise do Homem** (tradução de Otávio Alves Velho), Rio: Zahar Editores (1961), pág. 133.
3. **Id. ibid.**, pág. 147.
4. Walter H. Clark, **op. cit.**, pág. 92.

A religião da criança é baseada no princípio da autoridade, isto é, suas idéias não se fundamentam na sua própria experiência, mas na experiência daqueles que são importantes para a criança. Tal situação resulta do fato de que os "maiores" revelam, através do seu comportamento em geral, que tudo quanto fazem é para o bem-estar da própria criança e, porque são obviamente mais poderosos, a criança tende a aceitar a onipotência deles. Ora, sabemos que uma das virtudes mais elogiadas em nossa cultura é a virtude da obediência. Dir-se-ia que todo o nosso sistema educacional, quer no lar quer na escola, tem por objetivo convencer o educando de que a melhor política é a da obediência. Não é de estranhar, portanto, que a criança "aceite sem discutir" a maioria de nossas idéias, inclusive nossas idéias religiosas. Cremos que essa característica da religião da criança é facilmente observável.

O fato de ser baseada na autoridade de outrem faz que a religião da criança seja bastante simples. Essa característica reflete sua credulidade. Somente crianças altamente inteligentes revelam certo raciocínio no que se relaciona com a sua religião. A grande maioria simplesmente aceita o que o mundo adulto lhe diz. Tome-se, por exemplo, as perguntas que a criança faz e a aparente satisfação obtida, mesmo com o tipo de resposta que nada responde.

Piaget advoga que esse tipo de resposta satisfaz não porque responde à inquirição do espírito da criança, mas porque a criança mesma encontra resposta à sua pergunta. É provável que isso se dê em muitos casos, mas cremos que na maioria das vezes trata-se apenas da aceitação de uma resposta, que é admitida com base na autoridade da pessoa que a propõe.

Outra característica da religião da criança é sua egocentricidade. Essa característica é perfeitamente compreensível, quando se nota que tudo na criança, em certa fase de sua formação, gira em torno do seu "eu". Um dos exemplos típicos do egoísmo revelado na religião da criança é sua oração. Via de regra, as crianças são extremamente egoístas. Piaget diz que o egoísmo infantil é tão pronunciado que muitas vezes a criança pensa que o sol existe com o único propósito de segui-la e observar seu comportamento. Outra forma de egoísmo nas idéias da criança consiste no fato de ela querer obter respostas para todos os **porquês**. Quando o adulto não é capaz de responder, diz Piaget, ela inventa sua própria resposta, pois não pode admitir que haja perguntas para as quais não haja resposta. Piaget acha que mesmo quando o adulto tenta responder, a criança pega apenas as palavras mais conhecidas e as urde no sentido de providenciar sua própria resposta.

Não estamos sugerindo que essa característica da religião da criança seja destituída de valor ou que seja necessariamente errada. Achamos que ela é necessária, quando em nível moderado, em qualquer fase da vida e que é característica da infância. Se o indivíduo não desenvolve seu **ego**, não desenvolverá a capacidade de "amar o próximo como a si mesmo". É necessário, no entanto, que ofereçamos à criança um bom modelo em que ela veja não só a possibilidade de amar-se a si mesma, mas também a capacidade de cooperar com os outros e de interessar-se por eles. Em outras palavras, no processo de amadurecimento emocional, o "eu" da criança deve expandir-se, possibilitando, assim, a inclusão de **outros** no seu próprio **ego**. Quando essa expansão do "eu" não se dá, o indivíduo jamais chega a ser emocionalmente amadurecido e, conseqüentemente, não desenvolve uma atitude religiosa sadia. Falando sobre essa característica, Paul Johnson diz o seguinte:

> "De modo geral, o egoísmo produz mais prejuízos e provoca mais sofrimento do que qualquer outra prática. Os hábitos egoístas estão firmemente enraizados na meninice desde a infância. As desordens da personalidade e os fracassos sociais da vida adulta têm sua origem nas atitudes egoístas da infância. Aprender a sacrificar desejos pessoais em favor de outrem, aprender a alegria e a justiça de trocar dádivas e préstimos, são lições essenciais à vida religiosa, bem como à vida em sociedade, pois a religião é uma experiência interpessoal em que se compartilham os melhores valores da vida e em que expandimos nosso mundo de relações e de interesses.
>
> "Quando a oração é apenas repetição egoísta para vantagem pessoal, ela desce do nível religioso e se torna simples mágica sem sentido social. A oração torna-se religiosa quando o homem intercede por outros e quando procura nela o bem-estar mútuo. Logo que as crianças começam a orar, podem aprender a fazê-lo sem egoísmo e entender que religião é o meio pelo qual o homem participa de modo mais amplo da vida de seu semelhante." [5]

Outra característica da religião da criança é seu antropomorfismo. A criança deriva sua concepção de Deus da constante experiência com outras pessoas. Logo que ela descobre a diferença entre o mundo de **coisas** e o mundo de **pessoas**, ordinariamente, o mundo de pessoas passa a ser mais importante na formação de sua personalidade. Ao menos em nossa cultura, esse antropomorfismo assume feição tìpicamente masculina, isto é, a criança aprende que Deus é um ser masculino e é assim que ela pensa a seu respeito. Allport observa que "com raras exceções, a criança visualiza Deus como um velho, um homem rico, um super-homem ou um rei. E, na maioria dos casos, se bem que não universalmente, como o disse Freud,

5. Paul Johson, op. cit., pág. 88.

Deus possui as características do pai da criança."[6] Note-se também que esse antropomorfismo não se limita às características físicas. A criança tende a atribuir a Deus as mesmas características emocionais que observa nos pais ou nas pessoas com quem se relaciona significativamente. O que é pior é que, aparentemente, ela se impressiona mais com os aspectos menos louváveis das personalidades humanas e são eles os que mais influenciam seu conceito de Deus.

A religião da criança é ritualista. Por essa característica, quer-se dizer que a maior parte da religião da criança consiste da simples repetição de frases e gestos. Será que se pode chamar a isso de religião? Será que há valor nessas repetições cuja significação a criança ainda não conhece? Concordamos com Clark quando diz que tais atos, apesar de aparentemente sem significação, a princípio podem tornar-se grandemente significativos. E mais, se eles não foram aprendidos na infância, raramente alcançarão a plena significação religiosa que têm para o adulto emocionalmente amadurecido. Tomemos, por exemplo, o caso da oração. É claro que a princípio a oração para a criança é um ato mais ou menos destituído de significação. Mas, se o homem não aprende a orar na infância, dificilmente a oração terá para ele a profunda significação que deve ter. Convém salientar, entretanto, que pode acontecer que a prática da oração na vida de um homem nunca ultrapasse a fase infantil. No entanto, um homem que não aprendeu a orar na infância pode ter uma experiência religiosa de primeira mão e, neste caso, a oração pode ter para ele profundo significado. A regra geral, porém, é que a aprendizagem na fase própria do desenvolvimento da personalidade é mais eficaz e tem conseqüências mais duradouras.

Nesse ritualismo da religião infantil, que se expressa tanto em gestos como em palavras, a criança age por imitação e por sugestão. É comum ver-se, em lares onde a religião desempenha papel preponderante, as crianças brincando de igreja. Por esse processo de imitação, a criança vai interiorizando os valores religiosos de sua cultura que, no processo, se tornam seus valores pessoais.

Finalmente, há, na religião da criança, um elemento de admiração e curiosidade que a leva a uma fruição mais profunda da vida e do universo. Esse espírito de curiosidade e de exploração é típico da fase etária entre os sete e os doze anos. É nessa fase que a criança faz perguntas difíceis de responder. Em muitos casos,

6. Gordon Allport, The Individual and His Religion, pág. 31.

as perguntas em si já são por demais difíceis e o problema é agravado pelo fato de o mundo adulto rodeá-las de certo ar de mistério. Pais e educadores devem ser extremamente cuidadosos para não deixar sem resposta a inquirição da criança e, sobretudo, não mostrar irritação, que seria um atestado de sua própria incapacidade de respondê-la. Tais atitudes podem matar o espírito criativo da criança e levá-la a uma posição de indiferentismo e de apatia para com o problema religioso da vida.

Especialmente pensando nos pais e educadores, gostaríamos de mencionar alguns problemas relativos à vida religiosa da criança.

No estudo das origens e das características da religião da criança, verificamos que ela é aprendida no contato com significantes **outros** e que, em certa fase de seu desenvolvimento, é tipicamente baseada na autoridade das pessoas com quem a criança se relaciona de modo significativo. Isso não quer dizer, entretanto, que a religião da criança não conheça crises e problemas. Verificamos também que há um elemento de curiosidade em sua religião. Essa curiosidade nem sempre é satisfeita ou explorada na direção própria. Daí por que podemos afirmar, com certa margem de segurança, que um dos problemas da religião da criança é a dúvida que existe, agora em forma incipiente, e que se constituirá problema seríssimo na fase da adolescência e juventude. Na opinião de Pratt, a dúvida religiosa da criança se origina de duas causas principais. Pode originar-se dos conflitos entre a teologia e as experiências pessoais da criança, ou da contradição entre as idéias teológicas e éticas que lhe foram ensinadas e seu próprio senso de moralidade e de justiça. Seja qual for a causa, a dúvida religiosa da criança não pode e nem deve ser ignorada. Ignorá-la é reduzir uma das grandes potencialidades criadoras do homem. Reprimi-la é contribuir para a formação de desnecessário sentimento de culpa que, por sua vez, é também fator de inibição no desenvolvimento pleno e harmonioso da personalidade humana.

Outro problema extremamente importante para educadores é saber quando se deve iniciar o ensino religioso da criança. É lamentável que muitos pais estejam esperando que seus filhos aprendam religião por uma espécie de osmose. Outros, à semelhança de Rousseau, em seu **Emílio**, julgam que devem deixar a escolha para a própria criança, quando ela achar que se deve interessar por questões religiosas.

Uma das poucas coisas que se sabe hoje em psicologia é que, no processo evolutivo da formação da personalidade, a aprendizagem de certa aptidão no tempo próprio facilita a aprendizagem de outras habilidades. Por outro lado, a não aprendizagem no tempo próprio

dificulta todo o processo do desenvolvimento da pessoa. Por exemplo, se a pessoa não aprender a ler ou falar no tempo próprio, poderá fazê-lo mais tarde, porém terá sempre certos problemas relacionados com essas áreas de seu desenvolvimento.

O mesmo diga-se da vida religiosa. Quanto mais cedo a criança for exposta ao ensino do comportamento religioso, mais efetivo ele se tornará em sua vida. A sabedoria do escritor dos Provérbios é sobejamente comprovada pela moderna psicologia: "Ensina a criança no caminho em que deve andar, e ainda quando for velho não se desviará dêle" (Prov. 22:6).

A Religião da Adolescência e da Mocidade

Por muito tempo a adolescência foi considerada um fenômeno fisiológico. Hoje, entretanto, a tendência entre psicólogos é reconhecer que suas características psicológicas são socialmente determinadas. O começo e o fim da adolescência são grandemente determinados pelo contexto social a que o indivíduo pertence. A obra antropológica de Margaret Mead é das mais significativas a esse respeito. Em seu livro **Coming of Age in Samoa,** ela advoga a tese de que não são os fatores fisiológicos que determinam a adolescência, e, sim, os fatores socioculturais.

Nesta seção, estudaremos a religião do indivíduo no período de transição entre a infância e a vida adulta. Daí por que a intitulamos A Religião da Adolescência e da Mocidade.

Do ponto de vista da evolução religiosa do homem, essa é uma das fases mais importantes, se não a mais importante, da vida. Pratt afirma, com razão, que o que há de mais fascinante e atraente em religião começa na adolescência. A adolescência é uma espécie de novo nascimento, por meio do qual o indivíduo se torna parte de um mundo mais amplo. É nesse período crítico que se lançam as linhas mestras da vida de um homem, incluindo sua dimensão religiosa.

Segundo Pratt, a adolescência tem diante de si quatro tarefas de crucial importância para a vida. São elas: 1) desenvolver plenamente as capacidades e funções do corpo; 2) analisar sua herança intelectual e transformá-la em algo propriamente seu; 3) adaptar-se à sociedade, da qual agora é realmente parte integrante; e 4) passar da categoria de "coisa" para a categoria de "pessoa". O fator religioso parece desempenhar importante papel em todas essas fases de ajustamento e transformação da personalidade.

Starbuck, um dos primeiros a estudar psicologicamente a religião do adolescente, usando o método de questionários, procurou

esquematizar a religião da juventude em termos de conflitos inerentes a essa experiência. Segundo ele, o fim da infância é caracterizado por um período de "clarificação". Esse período é seguido pelo "despertamento religioso espontâneo", que ocorre mais ou menos aos quinze anos de idade. O estudo de Starbuck revela que as meninas, quando chegam aos treze anos de idade, passam por uma fase marcada por confusão. Os meninos enfrentam o mesmo problema aos catorze anos. Depois desse período de confusão, segue-se a fase das dúvidas, que, em muitos casos, é acompanhada por um período de "alienação" ou indiferença religiosa.

Como se vê, a esquematização de Starbuck é bastante sugestiva, mas não pode abranger todos os aspectos da experiência religiosa da adolescência, visto que nem todos enfrentam necessariamente os problemas por ele sugeridos, mas enfrentam outros, que deixa de mencionar. Em outras palavras, temos de levar em conta o contexto social e as experiências reais dos indivíduos, para que si possamos analisar significativamente a dinâmica de sua evolução psicológica.

Sem pretender apresentar uma caracterização geral, podemos dizer, com Paul Johnson, que a personalidade do adolescente se expande pelo menos em quatro dimensões. Essa expansão da personalidade reflete-se na vida religiosa do indivíduo do mesmo modo como se reflete em outras facetas do seu ser.

Verifica-se, em primeiro lugar, que as experiências pessoais do adolescente se tornam mais profundas.

> "A experiência religiosa é enriquecida por meio de reverência mais profunda e maior satisfação na comunhão com Deus. Os símbolos eclesiásticos, as tradições e a comunhão com o grupo religioso tornam-se significativa e misteriosamente atraentes. O culto que, uma vez, significava mera repetição formal, agora tem algo de vivido e de mistério fascinador. A oração pode levá-lo ao êxtase, à meditação e a realizações de heróicos sacrifícios. A vida se transforma num verdadeiro arco-íris de cores brilhantes. Não é de estranhar que o interesse religioso se acentue tão vivamente na adolescência, pois nessa idade o homem adquire a capacidade de experimentar, de modo mais rico e mais profundo, os valores da vida." [7]

É nessa fase da existência ou a partir dela que podemos começar a falar de experiência religiosa pessoal no seu sentido mais profundo. Nota-se também que os interesses sociais do adolescente se ampliam. Ele não está mais naquela fase do egoísmo típico da

7. Paul Johnson, op. cit., pág. 90.

infância. Não somente descobriu que há outras pessoas, mas procura relacionar-se com elas como pessoas. Paul Johnson observa:

> "A religião, nessa fase da vida, expande-se socialmente. A consciência torna-se mais sensível a novos valores e responsabilidades sociais. As falhas pessoais e sociais produzem o sentimento de angústia, de culpa e de remorso. Os ideais de perfeição e o culto do herói afligem o adolescente, porque ele sabe de sua incapacidade de alcançá-los. A dor dessa autoconsciência leva-o a atravessar situações difíceis, mas, através delas, pode capacitar-se a atingir o desejado progresso.
>
> Nessa época de idealismo, o jovem sonha com a possibilidade de transformar a ordem social e construir um mundo melhor. Estes sonhos devem ser estimulados, pois constituem a maior esperança do progresso humano e merecem lugar mais saliente nas decisões e liderança do mundo adulto. O entusiasmo social da religião da juventude também deve ser estimulado. A percepção acurada das necessidades sociais, o desafio corajoso feito a erros antigos e crônicos, o desejo ardente de servir e a prontidão para sacrificar-se por uma causa são características da mocidade. Essas qualidades são essenciais ao progresso social e religioso do homem. Se não conservamos nossa religião com esse frescor jovem e nossa ordem social flexível às mudanças constantes de cada geração, nossa civilização não poderá subsistir." [8]

Sabemos que a socialização do indivíduo começa logo nos primeiros anos de vida. Esta socialização, no entanto, não se dá em caráter mais definido senão na adolescência. É nessa idade que o companheirismo se torna um dos fatos sociais mais importantes. E, muitas vezes, a extrema lealdade ao grupo de parceiros pode levar o adolescente a rejeitar completamente os padrões aceitos de sua cultura e torná-lo um "delinqüente". A religião pode ter importante papel em ajudar o adolescente a enquadrar-se nos padrões válidos de sua cultura, dando-lhe o ensejo de se tornar criativo, sem se tornar iconoclasta.

O adolescente assimila de seus maiores as preocupações sociais de segurança, estabilidade e, sobretudo, a preocupação de pertencer a um grupo significativo. Daí por que a classe social a que o indivíduo pertence é importante fator na determinação de suas lealdades à comunidade religiosa. O estudo de Hollingshead sobre a juventude de Elmtown revela que jovens de classe social mais alta mais freqüentemente pertencem à igreja do que jovens de classe baixa. As causas sociais dessa lealdade ou dessa indiferença são bastante óbvias no citado trabalho. Para usar o conceito de Durkheim, há mais coesão social entre as classes mais altas, maior preocupação em preservar seus valores. Daí por que há, pelo menos,

8. Id. ibid., pág. 92.

certo assentimento às práticas religiosas do grupo a que tais indivíduos pertencem.

Na adolescência, como se sabe, os poderes intelectuais do homem se desenvolvem grandemente. Esse desenvolvimento intelectual, que se reflete nas várias áreas da vida, tem profunda repercussão na vida religiosa do indivíduo. Daí por que o adolescente não pode mais permanecer com aquele tipo de religião que lhe foi ministrado na infância. Pais e educadores precisam de ter nítida consciência desse problema, ou correrão o risco de arruinar o destino religioso de seus filhos. Como observa Paul Johnson, com muita propriedade:

> "A criança pode aprender uma espécie de religião acanhada, inflexível, incapaz de harmonizar-se com a experiência amadurecida. Ensinar tal espécie de religião é nutrir a possibilidade de conflitos desnecessários que acabam por afastar dela muitas pessoas que a identificam com superstição. O ensino insensato da religião, como as histórias populares de Papai Noel, produz céticos amargos, que desconfiam de toda e qualquer forma de religião e se ressentem contra aqueles que os enganavam... À medida que o intelecto se desenvolve na infância e adolescência, os conceitos religiosos devem também ser ampliados. Os jovens precisam de liberdade para pensar, enfrentar e resolver problemas, e precisam de orientação democrática adquirida através do convívio com adultos amadurecidos que estão enfrentando e resolvendo criativamente os seus próprios problemas." [9]

Finalmente, na adolescência, dá-se a ampliação dos objetivos da vida. As chamadas perguntas existenciais: Quem sou eu? De onde venho e para onde vou? São perguntas essencialmente religiosas. Vemos, portanto, que na adolescência há uma preocupação moral muito séria e a religião pode desempenhar importantíssimo papel nessa fase inicial de transição na vida humana.

Clark diz, com razão, que antes da adolescência o desenvolvimento pleno da moralidade não é possível, pois, para tanto, o ser humano precisará não só da habilidade de formar conceitos, mas também de ser capaz de fazer generalizações. É verdade, diz ele, que as raízes desse desenvolvimento se encontram na infância, mas ele não é atingido senão muito mais tarde, no período da adolescência e da mocidade.

Klein, citado por Clark, chama nossa atenção ao fato de que raramente uma criança se torna insana, enquanto que insanidade mental é comum entre adolescentes. A razão, diz o citado autor, é que o desvio dos códigos de moral representa para a criança apenas uma ameaça de perder a afeição dos pais, mas, para o adolescente,

9. Id. ibid., pág. 92.

a violação de um código ético pode significar a catastrófica perda do respeito próprio. A razão por que o adolescente revela essa preocupação moral é que os valores assimilados apenas superficialmente durante a infância são agora profundamente interiorizados e fazem parte da estrutura mais íntima da personalidade do indivíduo.

O desenvolvimento religioso do indivíduo prossegue sem grandes alterações até a puberdade. Nessa fase, as chamadas crises da adolescência se refletem de modo marcante na vida religiosa da pessoa. Esse fato, do ponto de vista psicológico, pode significar que o adolescente esteja tentando transformar em sua própria a religião que recebeu de segunda mão através de seus pais e de seu grupo social. Infelizmente, porém, nem sempre os pais e líderes religiosos compreendem isso e a crise religiosa da adolescência pode tornar-se um abandono completo de qualquer interesse em religião, pelo menos nos moldes convencionais. É nessa idade que muitos jovens se afastam de suas comunidades religiosas. Alguns voltam depois de passar a crise da adolescência. Outros nunca voltam e constroem sua vida em torno de outro sistema de valores. Nem todos se "perdem" moralmente, mas perdem o interesse na prática da religião.

Dependendo, entretanto, do tipo de experiência prévia, diz Gordon Allport, essa transição pode dar-se sem grandes conflitos. Pesquisas psicológicas nos Estados Unidos indicam que dois terços dos adolescentes se rebelam contra os ensinos religiosos da família e de sua cultura ou subcultura. Segundo Allport, metade dessa rebelião ocorre antes dos 16 anos de idade e a outra metade ocorre um pouco mais tarde.

Uma das crises mais acentuadas da religião da adolescência e da mocidade é o problema da dúvida. Parte desse problema é causada pelo próprio desenvolvimento intelectual do indivíduo. Mas, ao que tudo indica, a tradição em que a pessoa é criada parece ser um dos principais fatores na produção das dúvidas religiosas. Em geral, o adolescente de formação religiosa protestante questiona mais e faz mais escolhas do que o adolescente de formação católica. O estudo de Allport, Gillespie e Young, "The Religion of the Post War College Student" ("A Religião do Estudante Universitário do Após-guerra") indicou que 85% dos moços católicos ainda eram religiosos e permaneciam na Igreja Católica, enquanto apenas 40% dos jovens protestantes e judeus permaneciam fiéis às suas tradições religiosas. Note-se também que, numa tradição democrática, o adolescente é encorajado a questionar a autoridade, o que torna o duvidar um aspecto normal do desenvolvimento da personalidade. Em muitos casos, porém, quando o adolescente procura

separar sua religião da religião de seus pais, ele quase sempre tem de enfrentar o problema de rígida autoridade, que cria nele um senso de insegurança, e o resultado mais freqüente desse estado de coisas é a rebelião.

A rebelião típica da mocidade, que pode ter aspectos altamente construtivos, é, geralmente, interpretada negativamente pelos pais e líderes religiosos. O resultado é que, em muitos casos, quando essa crise é bastante séria, as possibilidades de reorientação desses jovens se tornam extremamente difíceis.

Essa rebeldia é, sobretudo, uma luta do jovem por sua própria identidade. Ele quer firmar-se como pessoa, quer ter suas próprias razões para crer. A descoberta da identidade do homem nessa fase se refletirá em toda a sua vida. Essa crise, dissemos acima, também relaciona-se com o desenvolvimento intelectual do homem. Será que as instituições religiosas poderiam ajudar a adolescência a canalizar essa energia intelectual para fins construtivos? Aqui está um dos maiores desafios às comunidades religiosas de todos os tempos. Os exemplos de Agostinho e Francisco de Assis, que canalizaram suas energias intelectuais para fins construtivos, não são, infelizmente, muito lembrados e seguidos. Cremos, entretanto, que, mesmo sem atingir as culminâncias de Agostinho ou de Francisco de Assis, há milhões de jovens que transformam sua tradição religiosa em experiência pessoal sem passarem por um processo extremamente penoso de dúvidas e de rebelião.

Relacionado com o problema da dúvida religiosa e de sua freqüente conseqüência — a rebelião — temos o problema do sentimento de culpa. O moço começa a duvidar da validade de sua tradição religiosa. Quando não encontra ambiente apropriado ao debate inteligente de seus problemas espirituais, ele tende a conformar-se e torna-se religioso apenas por questão de hábito ou conveniência social, ou então, no processo de transformar em sua própria espécie a religião que lhe foi imposta na infância, pode rebelar-se. Essa rebeldia, ordinariamente, é seguida de profundo sentimento de culpa. O sentimento de culpa é agravado pelo fato de, nesse período, o jovem estar enfrentando também os problemas relativos ao sexo. Certas práticas sexuais, tais como a masturbação, tendem a desenvolver no adolescente um profundo sentimento de culpa. É comum entre adolescentes a identificação dessas práticas sexuais com o "pecado imperdoável". Este sentimento de culpa é típico de países protestantes em que a "teologia" tende a salientar a "convicção do pecado". Nos países católicos, este sentimento de culpa não é tão acentuado, e, em certas religiões orientais, ele praticamente não existe. Clark observa que entre protestantes a maioria dos adolescentes parece encontrar considerável alívio para essa crise na oração ou em outros exercícios altamente

emocionais. Esse alívio é temporário, porém. Entre católicos, a confissão parece ser bastante efetiva, especialmente quando o jovem encontra um sábio e compreensivo confessor.

Todas essas crises fazem da adolescência a idade propícia da conversão religiosa. O capítulo quinto deste livro trata da conversão religiosa em maiores minúcias. No momento, o assunto será apresentado especialmente do ponto de vista do adolescente e do jovem. Para essa apresentação, recorremos ao trabalho de Gordon Allport, substancialmente apoiado em ampla pesquisa.

Desde a extensa pesquisa de Stanley Hall, Starbuck e outros pioneiros no estudo da conversão religiosa, ficou demonstrado que a idade típica da conversão religiosa é a de 16 anos, tempo em que o adolescente tende a rejeitar o sistema de crenças de seus pais. Aparentemente, porém, há uma tendência, agora, para abreviar esse período, isto é, para ocorrer antes dos 16 anos de idade. É provável que os vários meios de comunicação do mundo moderno contribuam para o desenvolvimento da criança de modo mais rápido, o que aceleraria também o aparecimento dos problemas típicos da adolescência que levam à conversão religiosa.

As pesquisas feitas indicam também que a conversão varia de acôrdo com a cultura ou subcultura a que o indivíduo pertence. Por exemplo, adolescentes que vivem em zonas rurais, onde os pais ordinariamente têm uma teologia mais rígida, mais freqüentemente têm uma experiência religiosa de conversão mais dramática do que os adolescentes de zonas urbanas, onde, via de regra, a "teologia" é mais flexível e liberal.

Outro fato que estas pesquisas revelam é que hoje as conversões abruptas são menos freqüentes e há, por parte de educadores religiosos, maior preocupação com a conversão gradual.

Seguindo o modelo de S.T. Clark, em seu livro **The Psychology of Religious Awakening**, em que apresenta três tipos de despertamento gradual, Allport estudou um grande grupo de estudantes universitários e revelou os seguintes resultados: 14% desses revelaram haver experimentado uma conversão religiosa no sentido de ser uma experiência crítica; 15% falaram apenas de um estímulo emocional, isto é, de uma experiência em que não há necessariamente uma grande crise, mas em que o indivíduo, mesmo assim, é capaz de identificar certo estímulo que o levou à experiência religiosa; 7% da população em apreço falaram de sua experiência religiosa em termos de um despertamento gradual.

Qual o tipo mais importante de experiência de conversão? É difícil estabelecer critério rígido. Parece, entretanto, que os que tiveram uma profunda transformação na vida, causada por uma conversão religiosa também profunda, tendem a evidenciar, através de toda a sua existência, os frutos dessa experiência.

Dos milhares de adolescentes que escreveram sobre sua conversão religiosa, aprendemos que as causas dessa conversão são as mais variadas. Alguns se referem a certo sentimento vago que sempre existiu neles e que a certo momento se definiu mais claramente. Outros foram levados a essa experiência por considerações morais. Alguém diz que a experiência da perda de um ente querido o levou à conversão religiosa, outros podem alegar o sofrimento pessoal ou outro qualquer motivo como a causa principal de uma conversão.

Outra importante descoberta feita por Allport, em seu estudo da religião da juventude, é que o sentimento religioso se confunde e mistura com outros sentimentos da adolescência. Por exemplo, quando o adolescente se apaixona por alguém, reconhece que essa experiência não é diferente da experiência mística que talvez tenha tido na esfera religiosa. O leitor está lembrado de que Stanley Hall relacionou positivamente a conversão religiosa do adolescente com a sua vida sexual. Sabemos também que Theodore Shroeder tentou explicar todo o fenômeno religioso em termos da vida sexual. Concordamos que a religião da adolescência pode ter conotação sexual, como, por exemplo, a ampliação do "eu" para incluir o **outro** é uma experiência comum ao amor e à conversão religiosa, mas a conversão religiosa do adolescente não pode ser reduzida a sexo, isto é, a conversão é uma experiência que marca a vida do homem em sua totalidade e não pode jamais ser reduzida a um aspecto, quer seja emocional, intelectual ou biológico.

A seguir, apresentaremos alguns exemplos de pesquisas nessa área, com o propósito de estimular o interesse e convidar o leitor a fazer, ele mesmo, alguma observação sistemática nessa ou em outras áreas da psicologia da religião.

Vejamos, em primeiro lugar, o trabalho de Allport e seus colaboradores. Allport examinou extensivamente a religião de estudantes universitários e entre os resultados apresentados encontramos os seguintes:

Em resposta à pergunta — Você acha que alguma forma de orientação religiosa é necessária para que o homem possa alcançar uma filosofia adequada de vida? — 70% respondeu positivamente. Isso não significa que esta deve ser a proporção de estudantes universitários tradicionalmente religiosos. Pode ser que alguns que praticam, formalmente ao menos, alguma religião não sintam essa necessidade. Por outro lado, é possível que muitos, mesmo sem praticar qualquer religião, admitam teoricamente que ela seja necessária à formação de uma filosofia adequada de vida.

O estudo de Allport indicou também que, via de regra, as mulheres revelam maior interesse, ao menos verbalmente, na religião. Elas vão à igreja mais freqüentemente, praticam atos devocionais e quase sempre se encarregam da instrução religiosa dos filhos.

Além do sexo, outro fator a considerar é a idade. Jovens de menos de 20 anos ordinariamente revelam maior interesse ou necessidade de uma orientação religiosa, enquanto jovens de mais de 21 anos de idade não revelam tanto interesse na religião.

Os que responderam negativamente a essa pergunta refletem as condições em que foram criados, do ponto de vista da educação religiosa. Em 19% dos casos estudados, os universitários disseram que a religião desempenhou marcada influência na educação; 42% disseram que a influência foi moderada; em 33% dos casos a influência foi considerada superficial, e sòmente 7% disseram não haver influência religiosa em sua educação. Daí a conclusão a que chegou Allport: Nenhum fator psicológico ou ambiental é tão importante na criação da necessidade religiosa como o treinamento religioso nos primeiros anos de vida. No entanto, esse fator não é decisivo no reconhecimento da importância da religião para o desenvolvimento de uma filosofia adequada de vida. O tipo de educação religiosa que a pessoa recebe, entretanto, é altamente significativo. Allport notou, por exemplo, que indivíduos educados na tradição católica — 15% do total estudado — expressam a necessidade de religião. O extremo dessa atitude foi revelado por indivíduos educados na tradição judaica ou no protestantismo liberal. 40% dos estudantes pertencentes a essas tradições responderam negativamente à pergunta feita. Se semelhante pesquisa fosse feita no Brasil, provavelmente alguns desses dados seriam diferentes, particularmente em relação a católicos e protestantes. No Brasil, onde os protestantes constituem minoria, o interesse na religião é mais acentuado entre protestantes do que entre católicos. É provável que, quanto aos judeus, a situação no Brasil não seja diferente da que ocorre nos Estados Unidos.

Para os que responderam positivamente, procurou-se determinar os fatores que teriam influenciado sua atitude para com a religião, ou seja, o motivo por que acharam que ela é necessária à formação de uma filosofia adequada de vida. Aqui estão os resultados dessa pesquisa. Em 67% dos casos, o fator mais importante foi a influência dos pais. A influência de outras pessoas foi reconhecida em 57%. Nota-se, portanto, que a influência de pessoas é maior do que qualquer outro elemento na determinação dessa preferência. O medo foi reconhecido como causa principal em 51% dos casos estudados. A igreja foi reconhecida por 40% e a gratidão foi reconhecida por 37% dessa população. Um terço da população estudada referiu-se à estética, a apelos e a leituras como fatores que influenciaram sua resposta. 27% disseram que sua posição representa simplesmente conformidade com a tradição religiosa. Um quarto dos participantes nessa pesquisa disse haver sido influenciado por estudos, 18% apresentaram sofrimentos ou perda de entes queridos como fatores que determinaram sua preferência, 17% falaram de uma vaga experiência mística e 16% referiram-se a problemas sexuais como fatores determinantes de sua escolha.

Uma das descobertas mais sugestivas que Allport fez refere-se à pergunta: Você acha que sua tradição lhe pode oferecer o tipo de religião de que necessita? 60%, incluindo indivíduos de várias tradições, responderam afirmativamente. Entre os católicos, 85% expressaram satisfação com seu sistema religioso. De duzentos estudantes criados em lares protestantes ortodoxos, cinqüenta disseram que religião não é necessária para a formação da personalidade. 14% disseram que uma religião totalmente nova é necessária e 16% mudaram de denominação — de denominações mais ortodoxas e rígidas para denominações liberais. Oitenta e cinco desses estudantes, isto é, 42% do total estudado revelaram estar satisfeitos com sua tradição religiosa.

Quanto a certas formas exteriores de religiosidade, somente 15% do grupo estudado por Allport confessaram absoluta ausência de qualquer prática religiosa. A grande maioria revelou que pelo menos de vez em quando ora, vai à igreja, etc.

Quanto à ortodoxia cristã, o estudo de Allport não revelou resultados muito animadores. Somente 28% dos estudantes acham que Cristo deve ser considerado divino. A maioria o considera apenas como um grande mestre ou grande profeta. Nos Estados Unidos, uma pesquisa entre jovens católicos, no tempo de John F. Kennedy, revelou que a maioria o considerava maior que Jesus Cristo.

Quanto à imortalidade, um quarto dos estudantes revelou crer na imortalidade da alma. Aqui está a conclusão de Allport quanto a esse estudo. Podemos resumir dizendo que:

1) Muitos estudantes sentem a necessidade de incluir a religião como parte do processo de amadurecimento de sua personalidade;

2) Muitos crêem em Deus, se bem que sua idéia de Deus não seja a variedade temática tradicional;

3) Alguns são ortodoxos em matérias fundamentais e historicamente fiéis ao dogma teológico;

4) A maioria mantém certas formas de práticas religiosas tradicionais, incluindo a prática da oração;

5) Mas a maioria dos estudantes está claramente insatisfeita com a religião institucionalizada tal como existe, tanto assim que 40% que sentem necessidade da religião repudiam a igreja em que foram educados. Se tomarmos todos os estudantes que tiveram treinamento religioso na infância, tanto os que expressam a necessidade de religião como os que não a expressam, verificaremos que 50% rejeitam a igreja em que foram treinados. [10]

Igualmente sugestivo é o estudo que Allport fez com veteranos de guerra. Ele estudou as reações religiosas de 290 veteranos de guerra, com os seguintes resultados: 55% desses veteranos disseram que a guerra não os fez nem mais nem menos religiosos do que eram antes. No entanto, 26% disseram que a guerra os fez mais religiosos e 19% afirmaram que a guerra os fez menos religiosos. Os vete-

10. Gordon Allport, The Individual and His Religion, pág. 44.

ranos que negaram a importância da religião para a formação de uma personalidade madura — 36% da população estudada — substituíram a religião por certas formas de humanitarismo semelhante ao "Rearmamento Moral".

Quando o veterano se torna mais religioso movido pelo medo, no campo de batalha, as probabilidades são de que sua religião não vai durar muito, pois, como diz Allport: a religião que resulta simplesmente do medo se evaporará tão logo o perigo que a produziu seja removido.

Outro exemplo de pesquisa que pode ser facilmente repetida, com as devidas adaptações e excelentes resultados, é o de M.R. Ross, em seu livro **Religious Belief of Youth.** Ross tomou um grupo de 1.798 jovens, de 18 a 29 anos de idade, e lhes fez a mesma pergunta: "A respeito de que você pensa mais freqüentemente quando se encontra sozinho?" O resultado indica que 70% desses jovens revelaram preocupações com assuntos tais como alcançar o máximo de êxito, segurança econômica, felicidade pessoal, respeitabilidade e outros assuntos igualmente egoístas. Menos de 14% indicaram a preocupação com o plano de Deus para a sua vida, preocupações filosóficas ou com problemas sociais.

Aqui estão os dados estatísticos da pesquisa de Ross, adaptados por Clark:

DISTRIBUIÇÃO DAS RESPOSTAS DE 1.798 JOVENS, DE 18 A 29 ANOS DE IDADE, À PERGUNTA: "A RESPEITO DE QUE VOCÊ PENSA MAIS FREQÜENTEMENTE QUANDO SE ENCONTRA SOZINHO?"

Preocupação	Porcentagem
Futuro em termos de felicidade, segurança e respeitabilidade	25,4%
Pessoas com quem se relaciona mais imediatamente	13,7%
Futuro em termos de segurança econômica	12,5%
Futuro em termos de grande sucesso	11,5%
Ajustamento pessoal	10,8%
Recreação	10,2%
Problemas sociais	5,8%
Preocupações filosóficas	4,2%
Futuro em termos do plano de Deus para a sua vida	3,6%
O passado em termos dos erros cometidos e das lições aprendidas	2,3%
	100%

Ainda, do trabalho de Ross, tomemos outro exemplo de pesquisa nessa área da religião da adolescência e da mocidade. Quanto à prática da oração, Ross notou que, dos 1.798 moços que ele entrevistou, 42% oravam regularmente, e somente 15% nunca oravam. Quando lhes fez a pergunta por que oravam, 33% disseram que oravam porque Deus ouve e responde à oração, 27% afirmaram que a oração ajuda em tempos difíceis, 18% declararam que a pessoa se sente bem depois de orar e 11% disseram que a oração nos faz lembrar nossos deveres para com o próximo e para com a sociedade.

Para certificar-se da validade dessas respostas, o pesquisador interrogou oralmente a um grupo representativo daqueles que responderam ao questionário e verificou que somente 17% indicaram que a oração constituía, para eles, um meio significativo de comunhão com Deus. Para 26% deles, a oração era mais ou menos um meio de meditação ou auto-análise. Para a maioria, isto é, 42%, a oração era uma espécie de mágica a que recorria nos momentos de necessidade.

Recentemente, um dos estudos mais bem feitos sobre a religião da adolescência é o publicado por Charles William Stewart, em seu livro **Adolescent Religion: A Developmental Study of the Religion of Youth** (1967). Esse livro representa vários anos de trabalho do autor na Fundação Menninger em Topeka, Kansas, nos Estados Unidos.

Entre as várias conclusões a que Stewart chegou, salientamos as seguintes: a adolescência de hoje é conformista e pronta a comprometer-se por uma migalha de aceitação, amizade fácil e proteção anônima das massas e multidões. Muitos estão escondendo seus sentimentos e desejo de conseguir sua identidade e integridade. Não admitem que estão atravessando uma crise ou que necessitam de significado e propósito para a vida. Quando enfrentando mistérios e incapazes de resolver seus problemas, podem recorrer a Deus. Outro fato curioso que a pesquisa de Stewart revela é que a crença em Deus é, geralmente, mais confusa do que a crença em Cristo. As crenças acerca do céu e do inferno são mais nebulosas do que as crenças a respeito do certo e do errado. A maioria dos adolescentes enfrenta o problema do conflito entre religião e ciência, mesmo no curso ginasial ou colegial, mas somente um pequeno grupo se preocupa com o problema do bem e do mal. Essa pesquisa revela de modo óbvio a insatisfação dos adolescentes com a pobreza do ensino de suas igrejas. Aqui está o grande desafio para pais e educadores de todos os tempos. Nesta época crítica da vida, se a religião não se torna relevante para o indivíduo, ele tende a abondoná-la e substituí-la por algo que julgue mais significativo. Se bem ensinada, a religião pode constituir-se fator importantíssimo em ajudar o adolescente a atravessar essa crise e a encontrar seu verdadeiro destino como filho de Deus.

A Religião do Adulto

Os estudos de psicologia evolutiva, tradicionalmente, têm-se limitado aos períodos da infância e da adolescência. Cremos que esse fato tem contribuído, de certo modo, para a formação de uma idéia errada a respeito da evolução psicológica do homem. Essa evolução é um processo contínuo em todas as fases da vida. Em cada fase da evolução psicológica do homem, porém, há um período crítico que se reveste de maior importância, porque apresenta características mais definidas e típicas. Outro fato reconhecido é que há fases mais aceleradas dessa evolução, sem se perder de vista o fato de que ela é contínua, desde a formação do homem até a sua morte.

A vida adulta apresenta muitas facetas de grande interesse para o psicólogo. Não se deve supor que o desenvolvimento psicológico do homem pare na adolescência ou na mocidade. A vida do homem, desde a sua formação até a morte, é um contínuo processo de ajustamento.

Do ponto de vista de sua evolução psicológica, a religião do adulto merece especial atenção da parte do psicólogo. E, para que se tenha melhor compreensão da dinâmica religiosa dessa idade, é necessário ter-se uma visão geral das características psicológicas da vida adulta.

Entre os psicólogos contemporâneos, ninguém se tem preocupado mais com esse assunto do que Erik Erikson. Sua sugestiva teoria da evolução psicológica do homem tem exercido enorme influência no mundo moderno. Apresentaremos, a seguir, uma síntese dessa teoria no que respeita aos três estágios da vida adulta de que fala o citado autor.

O primeiro estágio, segundo Erikson, caracteriza-se por **Intimidade e Distanciação**. Depois que o indivíduo alcança o senso de sua identidade, o que ocorre normalmente durante a luta psicológica da juventude, ele pode crescer emocionalmente e alcançar o que Erikson chama de intimidade. "A aproximação sexual é somente parte do que eu tenho em mente, porque é óbvio que as intimidades sexuais nem sempre esperam pelo desenvolvimento de uma verdadeira intimidade psicológica mútua com outra pessoa." [11] A amizade entre adolescentes, quase sempre interpretada pelo mundo adulto como de natureza sexual, tem papel importante no processo do estabelecimento da identidade do indivíduo. "Quando um jovem não alcança essa relação de intimidade com outros — e, acrescentaria, com seus próprios recursos interiores — na fase final da adolescência ou na fase inicial da vida adulta, ele pode isolar-se e manter, na melhor das hipóteses, relações interpessoais formais e exteriorizadas (formais

11. Erik Erikson, **Identity and The Life Cycle**, New York: International Universities Press, Inc., 1959, pág. 95.

no sentido de lhes faltar espontaneidade, calor e real troca de amizade), ou pode procurar essa intimidade em repetidas tentativas e repetidos fracassos." [12]

O contrário da intimidade é distanciação, que Erikson define como sendo prontidão a repudiar, isolar e, se necessário, destruir forças e pessoas cuja presença pareça perigosa ao indivíduo.

Não se suponha que a distanciação psicológica tenha apenas aspectos negativos. Não. Dentro de limites razoáveis, a distanciação emocional é sadia e, muitas vezes, necessária à preservação da própria integridade do indivíduo. A virtude está em o homem adulto ser capaz de manter relações de intimidade e, ao mesmo tempo, certa distância emocional. Talvez seja isso o que Freud quis dizer quando alguém lhe perguntou o que uma pessoa normal deveria ser capaz de fazer bem, e ele disse: "amar e trabalhar". Se um adulto é eficiente nessas duas dimensões, podemos dizer que sua identidade está claramente definida, "pois, quando Freud disse amar, ele sugeriu tanto a expansividade da generosidade como o amor genital; quando disse 'amar e trabalhar', indicou uma produtividade geral que não preocuparia a pessoa ao ponto de perder seu direito ou sua capacidade de ser um indivíduo amoroso e capaz de atividade sexual." [13]

Segundo a psicanálise, "genitalidade" é um dos sinais de uma personalidade sadia. Erikson a define como sendo "a capacidade potencial de alcançar o orgasmo, em relação com um parceiro do sexo oposto a quem se ama". Orgasmo, aqui, acrescenta Erikson, não significa apenas a descarga de produtos sexuais, mas a mutualidade heterossexual, completa sensitividade genital e uma descarga completa de tensões de todo o corpo. Há psicólogos que acham que orgasmo é orgasmo, não interessa o modo como seja conseguido. Talvez de um ponto de vista biológico, essa posição seja defensável. Acreditamos, porém, que as funções sexuais no homem são mais que puramente biológicas. Nem toda descarga de produtos sexuais é necessariamente orgasmo. Há condições emocionais necessárias a um ato plenamente satisfatório.

O segundo estágio da vida adulta, conforme a teoria evolutiva de Erikson, é o que ele chama de **Geratividade Versus Estagnação.**

Erikson usa o termo "geratividade", em vez de criatividade ou paternidade, porque se está referindo ao estabelecimento da próxima geração por meio de genitalidade e genes. "Geratividade é principalmente o desejo de estabelecer e guiar a próxima geração, se bem que haja indivíduos que, por um infortúnio qualquer ou por causa de dons especiais em outras direções, não apliquem sua 'geratividade' à procriação e, sim, a outros propósitos criativos, que absorvem sua responsabilidade paternal." [14]

12. Id. ibid., pág. 95.
13. Id. ibid., pág. 96.
14. Id. ibid., pág. 97.

Se o indivíduo não alcança esse desenvolvimento nesse estágio da vida, ele tende a estagnar e se torna eterno adolescente, ou, como diz Erikson, "indivíduos que não desenvolvem 'geratividade' quase sempre começam a se comportar em relação a si mesmos como se fossem seu próprio e único filho".[15]

Convém notar, entretanto, que "geratividade" não é apenas a capacidade ou a possibilidade de gerar filhos e filhas, se bem que isto seja importante. A idéia é mais geral e deve aplicar-se a todas as áreas das atividades criadoras do homem.

Integridade versus Desespero é o terceiro estágio da vida adulta, segundo Erik Erikson.

Integridade, em termos psicológicos, é aquela consistência moral que dá ao homem o senso de unidade ou inteireza do seu ser. É o que também se chama de autoconsistência. O senso de integridade preserva a unidade da pessoa, dá ao homem um ponto central de referência para todos os seus atos e lhe orienta a vida em torno de propósitos claramente definidos. Integridade psicológica, no sentido em que usamos o termo, é o mesmo que "pureza de coração" na linguagem de Soren Kierkegaard. Pureza de coração é querer somente uma coisa. O homem que consegue integridade psicológica será "como o monte de Sião, que não se abala..." É o homem que tem um centro de lealdade suprema, em torno do qual giram todos os seus atos e decisões. O contrário disso é o homem dividido, esquizofrênico, que deseja muitas coisas ao mesmo tempo e, na impossibilidade de alcançá-las, torna-se frustrado, desiludido, amargurado e improdutivo.

Se, porém, o homem não alcança o senso de integridade, a alternativa é o desespero. Note-se aqui que Erikson não usa a palavra desespero no sentido Kierkegaardiano do termo. Para ele, "desespero expressa o sentimento de que o tempo é curto, demasiadamente curto, para tentar outra vida e procurar outros caminhos a fim de que alcance a integridade. Esse desespero oculta-se, quase sempre, por trás de uma atitude de repugnância, misantropia ou insatisfação crônica com instituições e pessoas — insatisfação essa que, quando não aliada a idéias construtivas e a uma vida de cooperação, significa simplesmente a insatisfação do indivíduo consigo mesmo."[16]

Estas são, conforme a teoria exposta, as linhas gerais da evolução psicológica da vida adulta. Note-se, entretanto, que se trata aqui simplesmente de uma teoria e, como tal, funciona apenas como instrumento de trabalho. Não há dúvida, todavia, de que é uma teoria altamente sugestiva e capaz de gerar várias hipóteses testáveis.

15. Id. ibid., pág. 97.
16. Id. ibid., pág. 98.

Do ponto de vista do desenvolvimento religioso do homem, se bem que não queiramos estabelecer rígida distinção entre sua evolução religiosa e a psicológica, como se fossem áreas autônomas de sua personalidade, podemos dizer, com Lewis Joseph Sherrill, que o papel por excelência da religião é ajudar o homem na formulação de um conceito adequado da vida e do universo. Nesta fase da vida adulta — entre 30 e 50 anos de idade — o homem encontra-se no processo de formulação de sua filosofia de vida.

A formulação de uma filosofia de vida não significa, necessariamente, um sistema filosófico que pretenda explicar o universo. É simplesmente a maneira como determinado indivíduo interpreta sua própria história. Ou, como diz Sherril, em seu livro **The Struggle of the Soul,** "a formulação de uma filosofia de vida representa o esforço, da parte do indivíduo, para relacionar-se não meramente com pessoas, ou coisas, ou com a sociedade e o fluxo dos eventos humanos, ou o mundo do adulto, mas, sim, com a totalidade de tudo quanto foi, é ou será".[17]

Na formulação de uma filosofia de vida que obviamente começa antes da vida adulta, Sherrill sugere que pelo menos quatro aspectos devem ser considerados. A esses aspectos o citado autor chama de níveis de estrutura do caráter.

Em primeiro lugar, temos a filosofia adquirida, isto é, o significado que aprendemos a dar à vida e ao universo. Essa é a filosofia que "professamos" e "defendemos".

Em segundo lugar, temos a filosofia espontânea, isto é, o significado que damos ao universo e à vida como se nos apresentam e como os enfrentamos no nosso viver diário. É nosso "estilo de vida", no dizer de Adler.

A seguir, devemos considerar a **formulação** — que é a maneira como nos interpretamos a nós mesmos ao nível da linguagem e pensamento conscientes.

Finalmente, devemos considerar a **fórmula,** quer dizer, o padrão dinâmico de caráter que, na realidade, usamos para enfrentar os problemas da vida.

A direção que a filosofia de vida de um indivíduo seguirá depende grandemente do pressuposto básico sobre o qual é construído. Se a **fórmula** básica para determinado indivíduo é agressão, por exemplo, sua filosofia pode seguir um de dois caminhos. Ele pode interpretar o universo em termos de sua hostilidade e seu perigo para os valores

17. Lewis Joseph Sherrill, **The Struggle of the Soul,** New York: the MacMillan Company (1956), pág. 101.

e interesses humanos, ou pode interpretar seu lugar no mundo em termos de combatividade, isto é, da necessidade de combater algo ou alguém como motivo principal da vida. Do ponto de vista religioso, tal indivíduo tende a pensar em Deus como ameaçador, ciumento e vingativo. Sua religião, provavelmente, será de natureza polêmica e ele tenderá a ser intolerante e combaterá idéias e causas sob o pretexto de que o faz por amor e em defesa da verdade, que, no caso, é apenas seu modo pessoal de ver as coisas.

Sherrill sugere três critérios de avaliação do grau de maturidade de uma filosofia de vida: a profundidade da fórmula básica que a originou, a integridade ou incoerência entre a filosofia espontânea e a filosofia adquirida, e a capacidade para enfrentar realidades imprevistas. A profundidade da fórmula refere-se ao tipo de problema que essa filosofia está tentando resolver. A integridade refere-se especialmente à relação entre a filosofia espontânea e a filosofia adquirida de uma pessoa. "Integridade completa existiria se a filosofia adquirida de alguém coincidisse exatamente com sua filosofia espontânea. Nesse caso, o significado da vida que lhe foi ensinado é exatamente o mesmo que brota espontaneamente do mais íntimo do seu ser. E, assim, a filosofia adquirida o ajuda a entender a vida tal como ele a concebe, com sua própria estrutura de caráter." [18] Infelizmente, porém, alcançar integridade é algo difícil, pois há constante conflito entre a filosofia espontânea e a filosofia adquirida. O esforço comum do homem de meia-idade, no sentido de elaborar sua própria filosofia de vida, é uma tentativa de livrar-se das discrepâncias entre seu caráter e sua filosofia, e assim alcançar sua integridade. Quando essa luta existe, podemos dizer que o indivíduo se está esforçando para alcançar sua integridade e a unidade do seu próprio eu. Esta filosofia deve capacitar o homem a enfrentar o imprevisto. Sherrill ilustra esse ponto com a experiência de Moisés quando se encontrou com Deus na "sarça ardente". Aqui temos o caso de um homem de meia-idade com sua própria filosofia de vida já estabelecida. A certo ponto, esse homem encontra-se com uma realidade que vai de encontro à sua filosofia de vida. Resolve aceitar o desafio de uma chamada e, porque o aceitou, passa a explorar profundamente uma realidade que até então desconhecia. "A sarça ardente" representa nossa confrontação na meia-idade com fatos, condições ou situações que não se enquadram em nossa interpretação da vida. No momento dessa confrontação, o homem enfrenta uma das tentações mais sérias da existência: proteger sua paz de espírito, assegurada por sua filosofia de vida, elaborada antes da experiência da sarça ardente, ou apegar-se a um ponto de vista inadequado da vida, procurando afastar da mente qualquer coisa que

18. Id. ibid., págs. 124, 125.

não se enquadre na filosofia, preferindo, assim, a segurança de um pobre porto, aos perigos do alto mar." [19]

O papel por excelência da religião na vida adulta é, portanto, ajudar o indivíduo na formação de uma filosofia de vida. Não se deve esperar, entretanto, que a formulação dessa filosofia seja a mesma para todas as pessoas. Há grande variedade de estilos, e alguns deles podem ser mais atraentes do que outros, mas é difícil determinar qual o melhor. Sherrill sugere seis níveis ou tipos de filosofia, cada um com características próprias, e advoga que um nível superior de ajustamento depende do nível ou níveis que o precedem.

Filosofia de Dependência — Indivíduos dessa classe não conseguiram libertar-se do senso de dependência de seus pais e de outras pessoas. Tais indivíduos são confusos e, talvez, apavorados pelo mundo com que se defrontam, procurem um substituto paterno de quem possam depender. Nesse caso, a formulação de uma filosofia de vida tem de ser realizada de modo que se preserve o respeito próprio, mas ao mesmo tempo preserve-se também o senso de dependência. [20] No mundo político verifica-se que uma forma paternalística de governo apela para as massas, porque oferece ao indivíduo essa relação de dependência. Na esfera religiosa, notamos que essa filosofia se expressa de modo bem claro na tradição católica em que a Igreja se torna **Mãe**, o ministro se torna **Pai** e as doutrinas se tornam **infalíveis**.

Filosofia de Função ou Papel — Conforme essa filosofia, o indivíduo se vê em função de determinado papel que deve exercer na vida. Por causa do papel que ele sente deve desempenhar, pode ser levado a rejeitar funções que de outro modo seriam normais. Um exemplo típico dessa filosofia é a vida monástica ou o celibato voluntário. O indivíduo pode tornar-se fanático e intolerante na defesa de suas convicções pessoais ou da "causa" a que dedicou sua vida.

Filosofia de Julgamento — Os que professam essa filosofia são indivíduos extremamente preocupados com sua própria avaliação moral. Ordinariamente, tais indivíduos não vêem em si senão o mal, e quase sempre sofrem de uma enfermidade a que se poderia chamar de autocondenação crônica. Por outro lado, essa filosofia do julgamento pode produzir indivíduos que não vêem em si senão o bem, e que sofrem de auto-apreciação crônica. Uma das atitudes típicas do primeiro caso é a idéia obsessiva de "pecado imperdoável". É possível, pelo menos segundo a teoria freudiana, que essa filosofia seja o resultado de mau ajustamento com o pai do indivíduo. Agos-

19. Id. ibid., pág. 127.
20. Id. ibid., pág. 107.

tinho e Lutero são dois excelentes exemplos desse tipo de filosofia. O tipo que se elogia constantemente, ao contrário, pode ser otimista em seu comportamento, mas, via de regra, é mais superficial. É provável que seu exagerado otimismo quanto à natureza seja o resultado de sua superficialidade ou, talvez, de sua estagnação no crescimento espiritual, ou que tenha praticado um ato de bondade em alguma ocasião, dando-lhe a convicção de que é real e permanentemente bom.

Filosofia de Psique — Essa filosofia tem que ver com o problema do crescimento da consciência de um "eu". O problema é, aparentemente, ocasionado pela estagnação no processo de desenvolvimento do "eu". "O problema principal desses indivíduos é que, aparentemente, eles não são capazes de se relacionar profundamente com qualquer pessoa ou objetos fora de si mesmos e, ao mesmo tempo, não são capazes de se relacionar satisfatoriamente consigo próprios."[21] Parece que a razão principal por que eles não podem manter relações humanas significativas é não estarem seguros quanto à sua própria identidade. Melancolia, apreensão, depressão e desespero são as principais características psicológicas dessa filosofia de vida. Quando a identidade do "eu" está ameaçada, é possível que a mente trabalhe de tal modo que um sistema resulte dessa atividade intelectual pela qual o "eu" procura explicar-se. As filosofias baseadas nessas ameaças ao "eu" são ordinariamente de desespero ou de onipotência. No mundo filosófico, Schopenhauer é o representante típico dessa filosofia de desespero. No mundo religioso talvez não encontremos melhor exemplo do que Soren Kierkegaard, para quem "desespero é uma enfermidade no espírito, no 'eu', enfermidade essa que assume tríplice forma: desespero de não ter consciência de possuir um 'eu' (desespero impropriamente assim chamado), desespero de não querer ser o que se é e desespero de querer ser o que se é".[22] Para Kierkegaard o homem é uma síntese do infinito e do finito, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade. Sendo a síntese uma relação entre dois fatores, quando assim consideramos o homem, concluímos que ele não é o "eu" que potencialmente pode ou deseja ser. A experiência espiritual de Kierkegaard, conseqüentemente, ilustra muito bem o que Kühn chamou "o encontro com o nada", ou seja, a dolorosa experiência do aniquilamento do "eu", que, no caso de Kierkegaard e de muitos outros que tiveram uma experiência religiosa profunda, foi algo extraordinariamente construtivo, porque, diante do "nada", resolveram dar o salto de fé, para que pudessem encontrar o seu verdadeiro e autêntico destino.

---

21. Id. ibid., pág. 114.
22. Soren Kierkegaard, **The Sickness Unto Death** (traduzido por W.Lowrie), Princeton: Princeton University Press (1941), pág. 17, citado por Sherrill, op. cit., pág. 117.

Filosofia Materialista — "O indivíduo, porque incapaz de se relacionar profundamente com pessoas, aprende a relacionar-se profundamente com coisas. Porque não encontrou profunda segurança emocional em suas relações com pessoas, ele a procura no fisicamente objetivo." [23]

Em religião, essa filosofia é tipicamente representada nas várias formas de ativismo religioso. O indivíduo tem sempre de estar fazendo alguma coisa, tem sempre de estar entregue a alguma atividade religiosa. Para esse indivíduo, a atividade religiosa é um fim em si mesma.

Filosofia de Relações — O nível mais profundo da experiência humana é sua relação com pessoas. A expansão do "eu", que se dá especialmente na adolescência, torna possível a inclusão de outros em nossa vida. Aqui está o segredo de relações pessoais sadias que marcam uma personalidade equilibrada. Podemos dizer, sem muito medo de errar, que, se um indivíduo não alcança esse nível de desenvolvimento, dificilmente terá uma religião sadia e criativa, pois religião é, acima de tudo, uma relação pessoal com Deus, relação essa que se reflete em todas as dimensões de nossa relação com o próximo.

A Religião da Velhice

Tudo que foi dito até agora, com exceção do terceiro estágio da evolução psicológica da teoria de Erikson, aplica-se de modo especial ao indivíduo de meia-idade. Tentaremos, agora, falar mais particularmente do homem na fase do envelhecer.

Sabemos que envelhecer é um processo que, de fato, começa quando se é gerado e move-se inexoravelmente através de toda a vida. No entanto, depois dos cinqüenta anos de idade, ordinariamente, o processo é acelerado. Várias mudanças ocorrem na vida do homem nessa idade. Essas mudanças se dão na vida física, emocional, intelectual e social. Do ponto de vista fisiológico, o homem experimenta mudanças nos sistemas cardiovascular, digestivo, respiratório e nervoso, todas elas com profunda repercussão no seu comportamento em geral. A isolação social e a solidão a que a pessoa idosa está sujeita, em muitos casos, é grandemente responsável pelo senso de inutilidade comum às pessoas idosas.

A religião pode ser um dos fatores mais importantes na vida de uma pessoa idosa no sentido de ajustá-la ao processo do envelhecer e prepará-la para enfrentar o fim de sua vida sem amarguras ou ressentimentos.

23. Lewis Sherrill, op. cit., pág. 119.

Segundo Sherrill, o problema central da velhice é simplificação que consiste na habilidade de distinguir o mais importante do menos importante; relegar o menos importante a plano secundário e elevar o mais importante ao centro de sentimento, pensamento e ação.

Esta simplificação se dá em vários níveis. Há, por exemplo, a simplificação do **status** social. Se tomarmos o caso da família, verificamos que o indivíduo permanece como pai, mãe, irmão ou irmã, mas o significado dessa relação é consideravelmente modificado. A posição é também alterada, na maioria dos casos, com a aposentadoria, e o prestígio social tende a diminuir. Há também a simplificação física. O homem já não é capaz de certas atividades físicas e isso pode-se constituir uma séria ameaça ao seu "eu". Muitos desenvolvem a idéia de que são agora "tão bons como nunca", o que é apenas uma tentativa de negar a realidade de que não podem mais fazer o que faziam antes. Nessa idade, dá-se a simplificação material da vida. Isso acontece principalmente com indivíduos que desde cedo na vida aprenderam que sua segurança emocional depende mais das relações pessoais do que da posse de coisas. Há, finalmente, a simplificação espiritual. Nessa fase o indivíduo abandona tudo aquilo que na sua vida religiosa foi feito apenas por senso do dever. Negativamente, esta simplificação pode dar-se em relação a doutrinas, deveres religiosos, freqüência à igreja, etc. Positivamente, seria a preocupação com os pontos centrais dos valores espirituais e a tentativa de tudo fazer para conservar bem claro e bem ativo esse centro de interesse.

Outro problema muito sério da religião das pessoas idosas é que, ordinariamente, ela se encontra estagnada. Estagnação espiritual é possível em qualquer estágio de desenvolvimento da personalidade, mas pode assumir maiores proporções nessa fase da vida. A religião dessas pessoas pode tornar-se cheia de ressentimento, contra Deus, contra a igreja ou contra indivíduos, especialmente de sua família ou líderes das comunidades religiosas.

A religião pode ser fator decisivo na vida das pessoas idosas, especialmente em prepará-las para enfrentar a significação da vida e a realidade da morte. Uma religião sadia será capaz de ajudar o homem a envelhecer triunfantemente. Ethel Sabin Smith, em seu livro **The Dynamics of Aging,** diz que estas são as leis do envelhecimento bem sucedido: a continuidade persistente do "eu", significando que o "eu" deve desenvolver-se rumo à maturidade; autopercepção, experiência que capacita a mente a projetar-se no mundo exterior e que resulta numa vida de atividade criativa; habilidade de mudar e modificar-se; capacidade de adaptação; habilidade de ter visão global da vida, que implica na aquisição de uma com-

preensão tanto da temporalidade quanto da eternidade da vida. À luz dessa visão, a existência humana tende a ser vista como um **continuum** mais ou menos independente do corpo sensorial e que faz da realidade da morte matéria secundária. A fé de um homem pode ajudá-lo na formulação de uma filosofia de vida que determinará sua atitude para com o seu próprio envelhecer e para com sua própria morte. Ele poderá dizer com Victor Hugo: "Quando eu descer à sepultura, afirmarei, como muitos outros: 'Terminei meu dia de trabalho.' Mas não posso afirmar: 'Terminei minha vida.' Meu trabalho começará de novo na manhã seguinte. A tumba não é uma viela; é uma passagem livre. Fecha-se ao lusco-fusco; abre-se ao romper da alva."

SUMÁRIO

A evolução da experiência religiosa está sujeita aos mesmos princípios gerais da evolução psicológica do homem, visto que religião não é mero apêndice à vida, porém parte integrante e vital da personalidade.

Em cada fase da vida do homem, a religião tem características típicas e cumpre determinadas finalidades ou propósitos.

No estudo da religião da criança, verificamos que ela é formada à base das relações interpessoais com significantes **outros,** principalmente com seus pais, cujos valores interioriza no processo de socialização. A princípio, a religião da criança pode ser apenas uma questão de hábito, sem grande significação, mas depois pode tornar-se algo importantíssimo em sua vida. As principais características da religião da criança são: dependência, egocentrismo, antropomorfismo, ritualismo e curiosidade. As dúvidas religiosas da criança não podem ser ignoradas, sob pena de se vir a perdê-la completamente para a fé. A infância é o melhor tempo para se ensinar o comportamento religioso, que, se devidamente aprendido, acompanhará o homem através de toda a sua vida e será fator importante em todas as fases de ajustamento de sua personalidade.

É na adolescência que o homem transforma a experiência religiosa simplesmente "aceita" da infância em algo mais pessoal e mais profundo. O adolescente aprofunda sua experiência pessoal e Deus passa a ter em sua vida significação muito mais real. A religião do adolescente é marcada por grande interesse social e também por preocupação de ordem moral. Essa fase da evolução religiosa é marcada também por profunda crise, que deve ser vista por pais e educadores como potencialmente criativa, por representar esforço do adolescente para transformar em sua própria espécie, por assim

dizer, a religião que recebeu por mera tradição. Dependendo das experiências prévias e do tipo de ambiente em que o adolescente vive, essa crise pode agravar-se seriamente e, se não houver alguém que possa reorientar o jovem, ele pode rebelar-se contra sua fé ou pura e simplesmente abandonar qualquer preocupação com práticas religiosas. Alguns voltam quando a crise da adolescência passa; outros encontram diferentes centros de interesse e nunca mais voltam a praticar a religião que lhes foi imposta, porém que jamais assimilaram. A religião bem ensinada e devidamente assimilada é um dos fatores mais importantes nos ajustamentos emocionais e sociais do adolescente, nessa fase crítica da vida.

Para o adulto, a religião cumpre propósito muito nobre, qual seja, o de ajudá-lo na formulação de uma filosofia de vida que lhe empreste as características de unidade e finalidade. A religião sadia pode ajudar o homem a formular um sistema de vida e uma concepção do universo que lhe dê o sentido de integridade do ser e a autoconsistência necessária a uma vida útil e produtiva. Ela é capaz de levá-lo à formação de um centro de lealdade que dará sentido e direção a todas as suas ações. A religião do adulto, portanto, é essencialmente pragmática e reflete sua concepção da vida e do universo.

Para a pessoa idosa, a religião deve funcionar como o elemento que a ajudará a fazer a transição final da vida do modo mais suave possível e sem os traumas que tipicamente caracterizam essa fase da existência humana. A religião da pessoa idosa que alcançou integridade, e não o desespero, é caracterizada pelo processo crescente de simplificação, que consiste em eliminar o supérfluo e preservar o essencial e necessário. A pessoa idosa cuja religião é realmente pessoal e significativa tende a repetir o que alguém disse: "O passado é prelúdio."

Capítulo IV

FÉ E DÚVIDA

Fé Religiosa

A fé religiosa é um dos problemas mais atraentes para o psicólogo da religião. O psicólogo, enquanto psicólogo, não discute a lógica da fé, sua validade ou sua veracidade. Cabe-lhe apenas a tarefa de estudar como se forma, como se desenvolve e que funções desempenha na vida do indivíduo.

Aparentemente, existe uma tendência geral para crer. Nem todos crêem nas mesmas coisas, mas quase todos crêem em alguma coisa. Paul Johnson sugere que as condições da crença são de dois tipos: sociológicas e psicológicas. As condições sociológicas incluem todas as influências resultantes do contato com os grupos sociais. Sabe-se, por exemplo, que em todos os grupos o indivíduo procura imitar o comportamento de pessoas que considera importantes. "Fazemos o que outros fazem, sentimos como outros sentem e pensamos como outros pensam, porque desejamos compartilhar de uma vida comum e queremos tornar-nos parte de um grupo social."[1] As atitudes, tradições e costumes, de gerações, recebem a sanção do grupo e adquirem força e autoridade. Portanto, podemos dizer com Johnson que "cada geração tem como ponto de partida um depósito funda-

1. Paul Johnson, op. cit., pág. 181.

mental de crenças, aceitas sem críticas, como axiomas e impostos pelo consenso geral".[2] As condições psicológicas da crença refletem-se em condições sociológicas, tais como o processo de imitação, o fenômeno de sugestão e processos semelhantes.

O estudo psicológico da fé religiosa é, entretanto, extremamente complexo, porque é muito difícil verificar se determinado indivíduo tem ou não fé religiosa. A maneira mais óbvia de saber se um indivíduo tem fé religiosa, apesar de todos os seus defeitos como método de pesquisa, é perguntar ao próprio indivíduo. Ampla pesquisa nesse campo indica que a maioria dos homens crê nalguma coisa e, de certo modo, essa crença pode ser considerada fé religiosa. Vejamos alguns exemplos dessa abundante pesquisa.

Em duas diferentes ocasiões, 1914 e 1933, J.J. Leuba realizou uma pesquisa entre homens de ciência nos Estados Unidos. Na de 1914 ele submeteu um questionário a mil cientistas cujos nomes figuram na publicação **American Men of Science.** Esses mil cientistas foram escolhidos ao acaso de uma lista de cerca de cinco mil e quinhentos nomes. Na segunda pesquisa, ele mandou o mesmo questionário para vinte e três mil homens de ciência cujos nomes figuravam na edição de 1933 da **American Men of Science,** da **American Sociological Society** (1931) e do anual da **American Psychological Association** (1933). O questionário era sobre Deus e a imortalidade. O pesquisador escolheu cientistas dos seguintes ramos: física, biologia, sociologia e psicologia, e conseguiu respostas de pelo menos 75% dos homens de ciência a quem mandou o questionário. Baseado no consenso do mundo científico, Leuba classificou esses homens como grandes cientistas e cientistas menores. Sua pesquisa indica que mais ou menos metade desses revelam crer em Deus, e mais da metade crê na imortalidade.

Allport e seus colaboradores fizeram extensa pesquisa entre estudantes das Universidades de Harvard e Radcliffe e notaram que somente 12% desses estudantes se consideravam ateus e 20% disseram ser agnósticos. Mais de dois terços dos estudantes que participaram desse estudo crêem, de uma ou outra forma, na realidade de Deus e nos valores espirituais da vida.

Infelizmente, não temos dados estatísticos sobre a fé religiosa da população brasileira, senão por denominação, isto é, sabemos o número de católicos, o número de protestantes, etc. Cremos, entretanto, que a grande maioria do povo brasileiro tem alguma forma de fé religiosa. Essa é uma área de pesquisa que está a reclamar investigação mais bem controlada.

Parece óbvio que a maioria dos homens tem alguma forma de crença. Nem toda fé religiosa, entretanto, tem a mesma profundidade e a mesma significação para a vida do homem. Clark sugere

2. Id. ibid., pág. 181.

a existência de pelo menos quatro níveis de crença, cada um deles diferindo dos outros nalgum aspecto mais ou menos relevante.

O primeiro nível de crença apresentado por Clark é o que ele chama de verbalismo do tipo estímulo-resposta (E-R). Essa forma de crença, que Allport chama de "realismo verbal", começa a desenvolver-se nos primeiros anos de vida do homem. Para a criança, **dizer** religião é religião, e sua crença está ligada à confiança mágica no poder de palavras. O mecanismo do processo de aprendizagem aqui pode ser explicado pelo conceito de resposta condicionada (RC). O adulto fala, e a repetição da criança é acompanhada de recompensa. O cultivo dessa fé, pelo menos nessa fase inicial, não é muito diferente da salivação da famosa experiência de Pavlov, observa o citado autor. Aparentemente, esse verbalismo em religião não se limita à infância. Há muitos indivíduos cuja fé religiosa não vai além de uma exposição verbal de determinados princípios e dogmas. Essa discussão verbal é uma das revelações de infantilismo em religião. O verbalismo é quase sempre absolutamente estéril e serve apenas de exibição pessoal dos debatentes. Nesse verbalismo, confunde-se a palavra com o ato ou realidade que representa.

Apesar de sua aparente superficialidade, porém, esse tipo de crença exerce profunda influência na vida do indivíduo. Baseados em certos princípios de aprendizagem, sabemos que essas respostas condicionadas da infância são difíceis de ser extinguidas (extinção em psicologia é o processo pelo qual uma resposta condicionada é enfraquecida pela falta de reforço). Desde cedo a criança começa a envolver o seu próprio "eu" em sua crença, e assim, de mero verbalismo, a criança pode chegar a um nível mais elevado de crença cujos efeitos podem ser realmente duradouros e benfazejos em sua vida.

O segundo nível de que fala Walter Clark é o de compreensão intelectual. Esse é o nível em que o religioso intelectual opera, se bem que não se limite apenas ao intelectual, diz Clark. Todas as pessoas religiosas que refletem sobre suas crenças e convicções têm que usar a lógica e a razão até certo ponto, em sua tentativa de compreendê-las.

> "Convém lembrar, entretanto, que não importa quão significativas as crenças religiosas intelectuais possam parecer, elas não se relacionam necessariamente com a vida do indivíduo. A razão pode e deve desempenhar papel importante no processo da fé, porém não garante a existência de qualquer nível além do intelecto." [3]

Parte da compreensão intelectual da crença é alcançada, advoga Clark, pelo método dialético de Tese, Antítese e Síntese, ou seja, crença, dúvida e nova crença.

> "A mente segue suas aventuras teológicas através da recepção da verdade, da dúvida a respeito dessa verdade e da formação de uma nova compreensão, que inclui tanto a verdade parcial de origem como a própria dúvida." [4]

3. Walter Clark, op. cit., pág. 222.
4. Id. ibid., pág. 222.

O terceiro nível de crença apresentado por Clark é o de demonstração através do comportamento. Nesse nível, as ações do homem falam mais alto do que suas palavras. De fato, quando o homem demonstra sua crença religiosa através de seu comportamento, ele não se preocupa muito com sua expressão verbal ou sua compreensão intelectual. Convém notar, entretanto, que a simples prática de atos religiosos não é prova da existência de fé religiosa. Esse comportamento pode ser simplesmente o resultado da formação de hábitos através do processo de condicionamento.

Temos, finalmente, o nível de integração. As três formas de crença acima mencionadas são apenas expressões parciais. "Uma crença torna-se absolutamente salutar quando a convicção verbalizada é bem compreendida, através do pensamento crítico e criativo, e o todo é bem integrado com o comportamento, formando uma configuração perfeitamente convincente, mesmo ao observador misantropo. O verdadeiro santo tem apelo universal. Poucos podem resistir à bondade de Schweitzer, e mesmo os inimigos de Gandhi admitiam a sua sinceridade." [5]

Mais de uma vez, servindo-nos do valioso trabalho de Clark, passaremos a considerar a diferença entre a crença religiosa e a fé religiosa. Ao leitor pode parecer que se trata apenas de uma diferença de ordem técnica, mas não é somente isso. Há implicações mais profundas, como veremos a seguir. "Crença é um termo mais estático e não sugere uma forte e positiva atitude emocional para com o objeto e a proposição crida." [6]

Mera crença, portanto, é o tipo de atitude que pode ou não ter relação com o comportamento do indivíduo. Fé, por outro lado, é um termo mais dinâmico. Sugere uma relação íntima e fervorosa num impulso a alguma forma de ação. A frase "fé em Deus" não quer dizer apenas uma crença verbal nele, mas uma lealdade que subentende deveres da parte do que crê. Outrossim, o termo fé indica um elemento de risco para aquele que crê. "Não há qualquer risco envolvido em minha crença de que choverá amanhã, pois de qualquer maneira não fará grande diferença para a minha vida. Mas com respeito à minha crença em Deus, ao nível da integração acima mencionado, há uma diferença. Visto que eu não sei realmente se Deus existe como sei que 2 + 2 = 4, segue-se que qualquer coisa que eu faça baseado nessa pressuposição é uma espécie de investimento arriscado. Minha fé põe minha vida em jogo." [7]

Estabelecida a diferença entre crença e fé, pergunta Clark: "Como a crença torna-se fé?" Admitindo as inevitáveis diferenças

5. Id. ibid., pág. 223.
6. Id. ibid., pág. 224.
7. Id. ibid., pág. 225.

individuais, o que quer dizer que nem todos seguirão necessariamente a mesma linha, Clark sugere as seguintes hipóteses quanto a essa transformação:

1) O amadurecimento gradual do indivíduo, especialmente através das influências da família. O ambiente sadio da família e a influência positiva dos pais e dos maiores são fatores decisivos nessa transformação. Sorokin, citado por Clark, observou, em seus estudos, que 43% dos santos do catolicismo vieram de famílias altruístas, isto é, famílias que deram aos filhos o ambiente adequado a seu desenvolvimento espiritual. O mesmo é verdade de quase 70% dos santos que Sorokin estudou na Igreja Ortodoxa Russa. Conforme esse estudo, cerca de 43% dos santos foram encaminhados na senda de santidade por influência dos pais ou parentes.

2) A crença de alguém pode tornar-se fé através do exemplo vivo de uma pessoa. É muito provável que o exemplo de Estêvão tenha sido um dos principais fatores na experiência religiosa de Paulo de Tarso. Ainda usando exemplos do estudo de Sorokin, notou esse pesquisador que quase 28% dos santos que ele estudou foram influenciados por pessoas fora do círculo familiar.

3) As instituições podem também contribuir para transformar em fé a crença de uma pessoa. Sorokin observou que 29,2% dos santos que ele estudou foram grandemente influenciados pela Igreja ou pelo mosteiro a que pertenciam. É verdade que as instituições estão intimamente ligadas à vida dos indivíduos que as dirigem e constituem. Nesse sentido, portanto, podemos dizer que a influência aqui ainda é grandemente pessoal. Note-se também que há circunstâncias em que as instituições são mais efetivas na influência que venham a exercer sobre o indivíduo. Por exemplo, o novo ardor de um movimento, como a Ordem Franciscana ou Jesuíta, o Rearmamento Moral ou a Renovação Espiritual, pode produzir mais fé no início do movimento do que com o passar do tempo. Sabe-se que o neoconverso excede em fervor os mais antigos na crença, seja ela religiosa, política ou de qualquer outra natureza.

4) Talvez o acontecimento mais decisivo na transformação da crença em fé seja a experiência mística da conversão religiosa. O homem comum pode ter um tipo de fé razoavelmente marcante, sem essa experiência dramática, conseguida simplesmente através de um processo natural de amadurecimento de sua experiência religiosa. Mas as personalidades mais marcantes do mundo religioso tiveram, nalguma ocasião, essa profunda experiência de conversão. Sorokin verificou que entre 30 e 57% dos santos do cristianismo experimentaram alguma forma de conversão dramática.

5) Há também a possibilidade de que certas crises e experiências traumáticas na vida contribuam para a transformação de mera crença em fé viva e vital para o homem. É verdade que as reações individuais para com as crises e experiências traumáticas variam muito,

de acordo com a formação e experiência prévias dos indivíduos. Para alguns, elas podem resultar em fortalecimento da fé; para outros, podem significar o enfraquecimento ou até mesmo a perda da fé. Para explicar os efeitos deletérios e os efeitos benéficos dos traumatismos, Sorokin aventou a hipótese da existência de uma "lei de polarização", segundo a qual a sociedade é composta de poucos heróis e santos, de um lado da escala, e de poucos criminosos, psicopatas, do outro lado. A grande maioria é composta de indivíduos relativamente bem comportados, que facilmente se ajustam aos padrões da sociedade. Acontece que, em face de uma crise, essa classe neutra tende a gravitar em torno de um dos pólos. Daí por que, nesses momentos críticos, uns praticam atos de coragem e de sacrifício que em outras circunstâncias jamais praticariam e outros se tornam problemas sociais, o que também não aconteceria sem estas circunstâncias traumatizantes.

6) Finalmente, Clark sugere que a crença pode ser transformada em fé através da escolha pessoal. Não ha dúvida de que há um aspecto volitivo no ato de crer. É verdade que a vontade do homem é condicionada por vários fatores sócio-culturais, mas, mesmo assim, podemos dizer que é necessário querer para poder crer. William James escreveu, em 1896, interessante ensaio sobre esse assunto, sob o título, The Will to Believe ("A Vontade de Crer"), cuja leitura recomendaríamos ao leitor interessado.

Vimos, então, que do ponto de vista psicológico há diferença entre crença e fé. "A fé pode incluir a crença, mas é uma experiência muito mais ampla do que mero assentimento intelectual. A fé não se limita a determinado aspecto da personalidade, mas é, antes, a intenção dinâmica da personalidade como um todo."[8] O homem pode mudar de crença, mas de fé, no sentido em que estamos usando o termo, não muda. O ato de fé, como novo nascimento, como a experiência que coloca o homem numa nova relação com Deus e com o universo, tem características de irreversibilidade. Ela pode estagnar, como qualquer outro aspecto da evolução psicológica ou física do homem, mas, se realmente aconteceu, sempre existirá.

Para o psicólogo, um dos aspectos mais importantes da fé são as funções que ela desempenha na vida do homem. Paul Johnson sugere cinco dessas funções, que passamos a considerar.

1) Pela fé, o homem explora o desconhecido. A fé no desconhecido nos leva a descobri-lo, diz o citado autor. Talvez um dos exemplos mais típicos dessa função da fé seja ilustrado com a experiência dos heróis registrados no capítulo 11 da Epístola aos Hebreus. Aqui temos o registro de atos extraordinários, todos praticados pela fé.

2) A fé cria valores que, apesar de invisíveis, condicionam a vida do homem e da sociedade.

8. Paul Johnson, **op. cit.**, pág. 200.

3) Tem a capacidade de unir os homens em torno de objetivos comuns. Toda união e cooperação surgem da comunidade de fé. Se não acreditamos nos mesmos valores, não poderemos lutar juntos por eles, observa Johnson.

4) A fé pode reduzir as tensões da vida. Certo nível de tensão pode ser altamente construtivo, mas, depois de determinado nível, as tensões podem ser prejudiciais. É aqui que a fé pode ajudar o homem a manter-se emocionalmente equilibrado.

5) Finalmente, a fé funciona como fator de integração da personalidade. O ser humano é altamente complexo sob qualquer ângulo que o consideremos. Vários fatores militam contra sua unidade e tentam impedir que ele funcione como um todo — como um organismo. A fé criativa pode ser um dos fatores mais positivos na integração da personalidade do homem.

A Dúvida Religiosa

Intimamente ligado ao problema da fé está o problema da dúvida religiosa. A dúvida é parte integral do desenvolvimento religioso do homem, bem como de todo o processo evolutivo de sua personalidade. Ao que tudo indica, a própria finitude de criatura humana faz da dúvida uma experiência inevitável. No dizer de Johnson, ela é "uma dolorosa perplexidade que confude e pertuba a mente. Como rejeição negativa da crença antes aceita, a dúvida se rebela contra a autoridade, traindo e abandonando a tradição estabelecida. A inquietação causada pode apresentar sintomas de profunda tristeza, insegurança e falta de confiança misturadas com sentimentos de culpa. A dúvida, como atitude persistente, pode levar o homem à indiferença e ao desespero, que constituem obstáculo a qualquer ação construtiva e tornam impossível os empreendimentos criadores." [9]

Daí por que se condena a dúvida e se lhe nega o devido lugar na evolução religiosa do homem. Em certos ambientes religiosos, duvidar é pecado. Prefere-se o hipócrita ao homem honesto, que fala de suas incertezas. Qualquer ministro de religião sabe que, quando o membro de sua congregação vem falar-lhe sobre assuntos de fé e traz no peito uma dúvida, a maneira de começar a conversa é: "Gostaria de lhe fazer uma pergunta. Não é que eu tenha dúvida, mas... gostaria de ser melhor esclarecido sobre o assunto." Nos concílios de ordenação de ministros, ordinariamente, faz-se a célebre pergunta: "O senhor algum dia duvidou de sua chamada divina para o ministério?" Via de regra, a resposta é "não". Será que ministros não têm dúvidas ou é que sabem que se forem honestos em sua resposta não serão recomendados?

A dúvida, entretanto, cumpre uma função muito importante na evolução espiritual do homem. Diz Johnson que ela põe à prova a

9. Id. ibid., pág. 187.

presunção oca e desafia a hipocrisia jactanciosa. Leva o homem à investigação honesta, revela erros tradicionais e exige a correção dos mesmos. Estimula a discussão e a troca de opiniões que possibilitem o progresso na busca da verdade.

Pais e educadores deveriam usar a experiência da dúvida como grande oportunidade pedagógica. Mera repressão pode criar hipócritas, conformistas ou incrédulos rebeldes, mas os que duvidam com inteligência podem desenvolver sua personalidade harmoniosamente. "O problema da dúvida é saber como duvidar inteligentemente e não às cegas, pois a dúvida cega é tão supersticiosa quanto a fé inconsciente. A dúvida esclarecida é aquela que está mais interessada em aprender do que em argumentar ou defender certos preconceitos. A dúvida honesta significa a corajosa autocrítica, que desfaz a indiferença e o cinismo. A dúvida inteligente admite que a crença pode ser reafirmada como a contraparte da negação e persiste em buscar a verdade que deseja afirmar." [10]

A dúvida religiosa pode ocorrer em qualquer idade, mas é mais freqüente na adolescência. Starbuck estudou este problema entre jovens de ambos os sexos e notou que 53% das mulheres e 79% dos homens disseram ter tido o problema de dúvida a respeito da religião entre os onze e vinte e seis anos. A mesma pesquisa revelou que nas mulheres essa dúvida ocorre mais cedo do que nos homens. Isto se explica, talvez, à luz do amadurecimento da mulher que, como se sabe, é mais rápido do que o do homem.

Nem toda dúvida religiosa tem a mesma profundidade, as mesmas causas e produz os mesmos efeitos. Há um tipo de dúvida que é mero escapismo, especialmente na esfera da responsabilidade moral do indivíduo. Obviamente, esta atitude é negativa e deve ser combatida. A dúvida honesta busca melhor compreensão do problema que a suscitou e encontra sua resposta na luta e no esforço consciente para descobrir uma solução, e não na fuga da realidade. Esse tipo de dúvida pode ser comparado ao método crítico de análise da realidade. Sem espírito crítico, nunca sairíamos das formas elementares do pensamento infantil. Mas a crítica que constrói é aquela baseada no desejo de melhorar aquilo que criticamos. Criticamos porque amamos. O mesmo podemos dizer com relação aos aspectos positivos da dúvida — duvidamos porque amamos — porque queremos relacionar-nos mais profundamente com o objeto de nossa crença.

O nível de inteligência de uma pessoa tem muito que ver com sua capacidade de duvidar, pois, para que o indivíduo possa fazê-lo, é necessário alcançar primeiro certo nível de amadurecimento intelectual. Isso não quer dizer que na experiência da dúvida haja apenas o fator intelectual. Não. Na dúvida pode haver, e freqüen-

10. Id. ibid., pág. 189

temente há, um elemento emocional, mas o aspecto intelectual é muito mais claro e predominante.

Outro fator a considerar é o ambiente em que o indivíduo é criado. Se é criado num ambiente que condena o espírito crítico, provavelmente se tornará conformista pelo menos até o tempo em que tenha sua própria vida ou sua independência. Por outro lado, se cresce num ambiente em que a dúvida é entendida como parte do seu crescimento espiritual, á probabilidade é que alcance uma experiência religiosa amadurecida, de grande valor para a sua vida.

Ao que tudo indica, o sexo é outro elemento a considerar no estudo empírico da dúvida religiosa. Sabe-se, por exemplo, que as mulheres comumente são mais religiosas do que os homens. Seria de esperar, portanto, que a dúvida religiosa fosse mais freqüente entre as mulheres do que entre os homens. Mas esse não é o caso. Em sua pesquisa, Starbuck encontrou dúvida religiosa em 53% das mulheres e em 79% dos homens por ele estudados. Em face desses resultados, Starbuck concluiu que os homens diferem das mulheres não somente no fato de duvidar mais freqüentemente, mas também quanto às origens e, talvez, à própria qualidade de suas dúvidas. Segundo os dados dessa pesquisa, 73% dos homens disseram que o processo de educação foi uma das causas de sua dúvida, enquanto somente 23% das mulheres admitem a mesma causa para o seu problema religioso. Entre as mulheres, 47% atribuíram suas dúvidas a "causas naturais", enquanto somente 15% dos homens admitiram tal origem para as suas. Esse fato sugere, diz Clark, que as dúvidas dos homens são mais freqüentemente o resultado de considerações racionais.

Em seu famoso livro **The Individual and His Religion,** Allport tem um capítulo sobre a natureza da dúvida. A leitura desse capítulo é indispensável a quantos quiserem estudar os vários aspectos psicológicos desse problema. Allport fala de várias causas da dúvida religiosa. Entre elas, mencionaremos as seguintes:

1) Dúvidas associadas com as violações de auto-interesse. Trata-se aqui do problema da substituição das formas infantis da religião por formas mais amplas, capazes de transcender os interesses imediatos do indivíduo. Ela surge aí porque essas formas infantis, apesar de infantis, são preciosas ao homem e podem oferecer-lhe certo senso de segurança. Valerá a pena arriscar uma substituição? Essa é a questão. Psicólogos de inclinação psicanalítica explicam essa dúvida como sendo um mecanismo de defesa, muitas vezes usado para proteger a integridade do indivíduo.

2) Limitações da religião institucionalizada. Não há dúvida de que a religião institucionalizada tem pontos altamente criticáveis. As guerras de religião representam um dos espetáculos mais tristes

na história da humanidade. A perseguição e morte de milhares de homens e mulheres, incluindo inocentes crianças, levanta dúvidas na mente de qualquer pessoa honesta. Essa forma de dúvida é típica de jovens, que muitas vezes adotam os princípios fundamentais da fé e rejeitam as instituições religiosas. Parenteticamente, poderíamos repetir aqui a distinção entre fé e crença (crença, nesse caso, seria sinônimo de religião institucionalizada), e fazer ousada afirmação de que em nome de mera crença muito sangue tem sido derramado, porém em nome da fé nunca se matou ninguém. Quando odiamos o nosso próximo e o perseguimos e o destruímos, não o fazemos em nome da fé, e, sim, em nome de mera crença institucionalizada, que, por sua natureza superficial, não é capaz de nos levar a amar o próximo como a nós mesmos.

3) Uma das dúvidas religiosas mais sérias é aquela causada pela compreensão de que muitas vezes a vida religiosa parece mais uma expressão das necessidades humanas do que de interesses realmente espirituais e eternos. Será que há, de fato, na religião, algo mais do que a satisfação de certas necessidades emocionais do homem? Será que Freud tinha razão quando disse que a idéia de Deus é apenas a imagem de nosso pai e que, portanto, é ilusória? Podemos dizer com Schleiermacher que o sentimento religioso resulta de nosso senso de dependência? São essas as dúvidas que surgem na mente de muitos intelectuais de nosso século, especialmente entre as gerações moças. Não existem respostas absolutas, isto é, válidas para todos os casos. Cada um tem de encontrar sua resposta para esse problema.

4) O aparente conflito entre religião e ciência é causa freqüente de dúvidas na mente de muitos. A atitude científica, em princípio, opõe-se à idéia de verdades e certezas absolutas que a religião proclama. Conseqüentemente, quando o indivíduo procura uma explicação científica para certos aspectos de sua fé, esbarra com um problema que pode levá-lo a sérias dúvidas ou até mesmo ao abandono da posição religiosa. Isso não significa, entretanto, que haja incompatibilidade entre ser religioso e ser cientista. Todo o problema consiste em fazer-se a diferença entre a explicação científica do universo ou a atitude científica do exame da realidade, e a interpretação religiosa do mundo e a atitude religiosa perante a vida.

5) Finalmente, outra causa freqüente de dúvida religiosa é a linguagem usada na religião, ou seja, o problema semântico. Sabemos que a linguagem, apesar de sua grande importância, é um instrumento bastante imperfeito de comunicação. O problema não é só a imperfeição da linguagem em si, mas, sobretudo, a tentativa ingênua de interpretá-la literalmente. O literalismo na interpretação da linguagem religiosa é uma das principais fontes de dúvida. Tomemos um exemplo típico para os que conhecem a Bíblia — a luta de Jacó com o anjo, conforme a narrativa do capítulo 32 do livro de

Gênesis. Se, ao invés de tentar uma explicação literal dessa narrativa bíblica, procurássemos entender que, a certo ponto de sua peregrinação espiritual, Jacó teve uma experiência com Deus que modificou profundamente sua vida, o problema seria consideravelmente amenizado. Mas tentar uma explicação literal torna o assunto extremamente delicado. A narrativa da criação nos primeiros capítulos do livro de Gênesis é outro exemplo típico. Se, ao invés de admitirmos que aqui temos, em linguagem altamente figurada, a interpretação religiosa (não científica) das origens do homem e do universo, insistirmos numa interpretação literal dessa narrativa, estamos, talvez, com a melhor das intenções, provocando um clima de conformismo estéril, se não de vergonhosa hipocrisia.

A dúvida religiosa que não encontra uma solução adequada pode levar o homem a uma atitude cética ou ateísta.

Somos dos que crêem que há ateus, isto é, indivíduos que não têm uma fé religiosa. Eles podem crer em muitas outras coisas, mas sua fé não tem por objeto algo necessariamente religioso. É possível que tenham algum Absoluto, mas esse Absoluto não será necessariamente transcendental. Cremos também que o homem aprende a ser ateu assim como aprende a comportar-se religiosamente. Em outras palavras, o ateísmo tem causas do mesmo modo que a fé religiosa ou a atitude científica. Em seu importante livro, **Psicologia da Religião,** Paul Johnson apresenta várias causas do ateísmo, que passaremos a considerar.

1) Revolta contra a autoridade. Essa teoria é tipicamente freudiana e explica o fenômeno à luz do complexo de Édipo. Diz Johnson que o filho que entra em desacordo com seu pai tende a repudiar a Deus — como forma de rebelião contra o próprio pai. Freud, no seu já citado estudo sobre Leonardo da Vinci, faz a mesma afirmação. Essa atitude reflete-se de modo característico nos movimentos revolucionários em que rebeldes gritam "Morte a Deus", pois, para eles, Deus é o símbolo da autoridade que desejam exterminar. Talvez um dos exemplos mais típicos dessa afirmação seja a experiência russa. A rejeição do tzar significou também a rejeição do Deus que ele representava por séculos. Daí a propriedade da afirmação de Johnson: "O ateísmo, como partido organizado, está sempre associado à rebelião contra a autoridade tirânica e representa uma competição na luta pelo poder." [11]

2) Outra causa do ateísmo, diz Johnson, pode ser a busca da satisfação de necessidades do "eu". Conforme a teoria de Freud, Aqui temos o drama do **id** em luta contra o superego, que procura abafá-lo. Nesse drama, o "eu" procura firmar-se e encontrar a satisfação de suas necessidades. Para Adler, o que temos aqui é a luta do "eu" em busca de poder. Nietzsche é um bom exemplo desse conflito.

11. Id. ibid., pág. 183.

Seu ataque ao cristianismo é visto por muitos intérpretes como compensação do seu complexo de inferioridade. Em seu famoso livro, **Assim Falou Zaratustra,** Nietzche confessa: "Quero revelar-vos inteiramente o coração, meus amigos; se existissem deuses, como poderia eu suportar o fato de não ser Deus? Portanto, não existem deuses!" Com bastante propriedade, Johnson observa: "Obviamente, a conclusao dessa inferência não é lógica, mas psicológica — uma conclusão que visa a satisfação do ego e não das regras do silogismo. Assim, o ateísmo pode nutrir o ego, fugindo à inferioridade e revestindo-se de falsa superioridade... Deus é assim sacrificado no altar da presunção." [12]

3) A projeção pode ser também uma das causas do ateísmo. Projeção é outro conceito freudiano e significa a tentativa de fugir de uma responsabilidade por atribuir a outrem a culpa pessoal. Uma forma típica dessa projeção é atribuir a Deus a culpa de nossos erros ou de nossos fracassos. Foi Deus que me criou, portanto... Outra forma dessa projeção consiste em simplesmente negar a existência de Deus ou a imortalidade. Se não há Deus e nem imortalidade, por que preocupar-se com moralidade? É uma forma muito simples de escapismo. É provável que a maioria dos ateus pertença a essa categoria. São ateus não porque Deus seja uma impossibilidade lógica, mas porque a presença de Deus em suas vidas lhes seria extremamente incômoda.

4) Finalmente, a racionalização pode ser a causa do ateísmo. O ateu ordinariamente argumenta que a fé em Deus é apenas a expressão do desejo de que ele exista. É interessante notar que o ateísta, que condena a fé religiosa em bases racionais, ordinariamente combate a fé com tal ardor que claramente reflete o elemento emocional de sua posição ateísta. Apesar disso, concordamos com Johnson quando diz que o ateu tem direito a suas crenças, do mesmo modo que aquele que crê em Deus, e deve ser tratado com igual respeito, dentro do prisma da honestidade e sinceridade de suas convicções e conclusões pessoais.

Procurando determinar as influências sociais que contribuíram para o ateísmo de certos indivíduos, G.B. Vetter e M. Green fizeram importante pesquisa, que foi publicada no periódico **The Journal of Abnormal and Social Psychology,** Vol. XXVII, 1932-1933, pp. 179-194. Johnson sumaria esse artigo como segue: Os autores distribuíram questionários entre seiscentos membros da **Associação Americana para o Desenvolvimento do Ateísmo.** Receberam 350 respostas, 25 das quais foram dadas por mulheres e foram eliminadas pelos pesquisadores. O estudo foi feito, portanto, com 325 ateus. A pesquisa revelou que 82,5% dos pais desses indivíduos tinham alguma afiliação religiosa. Os judeus e os metodistas contribuíram

12. Id. ibid., pág. 183.

com o maior número de ateus. Para determinar a influência religiosa na vida desses indivíduos, os pesquisadores procuraram verificar o grau de intensidade religiosa dos seus pais. O quadro abaixo demonstra a intensidade de atividade religiosa dos pais desses indivíduos:

Grau de intensidade religiosa	Pai	Mãe	Média
Rigorosos	33	40	37
Ocasionais	24	30	27
Negligentes	19	19	19
Sem religião	25	11	18

Observa-se aqui que a maioria dos pais eram religiosos da categoria "rigorosos" ou "ocasionais" (57 pais e 70 mães), enquanto os "negligentes" e os "sem religião" perfazem apenas 44 pais e 30 mães. Na opinião de Johnson, "isso indica que esses ateus se rebelavam, em geral, contra a crença de seus pais mais do que a aceitavam, e dá também evidente apoio (sic) ao emprego da teoria do complexo de Édipo na explicação da tendência a identificar Deus com o pai, na revolta contra a autoridade." [13]

A perda de um dos pais, ou de ambos, é outro fato no ateísmo dos indivíduos estudados por Vetter e Green. Dos que se haviam tornado ateus mais ou menos aos vinte anos de idade, cerca da metade havia perdido um ou ambos os pais nessa mesma faixa etária. Disso deduzimos, observa Johnson, que, se Deus foi identificado com o pai que morreu, houve, conseqüentemente, uma perda de fé, ou talvez, a fé num Deus bom e justo foi, provavelmente, abalada pelo trágico acontecimento da morte de um dos pais ou de ambos. A nosso ver, o argumento de Johnson, especialmente na sua primeira parte, padece de sério defeito. Se é essa identificação que me faz rejeitar a idéia de Deus, como se explica então que o desaparecimento do elemento contra o qual eu me rebelo vai produzir tal situação? Pelo contrário, Deus deveria ser meu aliado, agora que ele matou meu adversário.

A pesquisa de Vetter e Green revela também que uma infância ou adolescência infelizes podem ser a causa do ateísmo. O mesmo se dá com relação às idéias políticas de muitos indivíduos. Em geral, pessoas radicais em suas posições ideológicas tiveram alguma experiência traumática na infância ou na adolescência. "Esse fato re-

13. Id. ibid., pág. 185.

força o ponto de vista de que as crenças humanas não são meros julgamentos intelectuais ou raciocínios abstratos, mas são existenciais no sentido de abranger toda a vida e têm fortes componentes emocionais e sociais. A pessoa crê religiosamente com todo o seu ser, incluindo suas relações com outros indivíduos." [14]

A dúvida religiosa é quase sempre motivo de intenso sofrimento moral da parte de indivíduos profunda e sinceramente religiosos. O conflito religioso, segundo Clark, pode ser de três tipos: conflito entre crença e dúvida, conflito de lealdade a duas idéias religiosas diferentes ou antagônicas e conflito entre uma vocação religiosa e uma vocação secular. Qualquer que seja a forma de conflito religioso que o homem experimente, ele é sempre extremamente penoso para o indivíduo. Cremos, entretanto, que esse conflito, bem como o sofrimento por ele produzido são partes integrantes do amadurecimento e da evolução espiritual do homem.

SUMÁRIO

O psicólogo, enquanto psicólogo, não discute a veracidade ou a lógica da fé religiosa. Sua tarefa consiste em verificar como a fé religiosa se forma, como se desenvolve e que funções exerce na vida do homem.

Apesar das marcadas diferenças de conteúdo e objeto, podemos afirmar que existe uma tendência geral no homem para crer, de alguma forma, em algo transcendental.

Há vários níveis de crença, cada um deles com diferente significação para o indivíduo: o verbalismo ou "realismo verbal" característico da crença infantil, que tende a confundir a palavra com o ato ou realidade que deve representar. É essa a crença que leva o homem a falar a respeito de sua religião, ao invés de praticá-la. O nível de compreensão intelectual é necessário, mas não basta compreender intelectualmente, pois o que mais importa na religião é o efeito que ela produz em nossa vida. O nível da demonstração prática através do comportamento é aquele em que o homem reflete os efeitos de sua fé religiosa no seu viver diário. É, finalmente, o nível de integração, em que todos os segmentos da personalidade são influenciados e, por assim dizer, unificados por meio da fé religiosa que, no caso, se constitui o núcleo de controle de todas as ações da vida do homem.

Se bem que, muitas vezes, se usem os termos crença e fé como sinônimos, existe, na realidade, diferença entre eles. Crença pode referir-se à mera atitude, que pode ou não ter profunda relação com a vida do homem. Fé, por outro lado, descreve uma relação vital que marca profundamente a vida do indivíduo que a tem.

14. Id. ibid., pág. 186.

Aquilo que originalmente era mera crença pode transformar-se em fé capaz de influenciar positivamente todas as esferas da vida humana. O processo de transformação de mera crença em fé inclui: o amadurecimento gradual do indivíduo, a influência e o exemplo de pessoas significativas, certas crises — inclusive as de natureza traumática, e, naturalmente, a escolha pessoal, pois na fé existe sempre o elemento volitivo.

Entre as várias funções específicas da fé podemos mencionar: a exploração do desconhecido, a criação de valores mais duráveis, a união de seres humanos em torno de ideais comuns, a redução de tensões da vida e a integração da personalidade humana.

A dúvida religiosa está intimamente ligada ao problema da fé religiosa. Ao invés de encarar a dúvida como algo horrendo e repugnante, devemos considerá-la como parte integrante do processo da evolução psicológica do homem. Se o homem não pode duvidar, não precisa crer. Isto é, o homem não precisa crer naquilo a respeito de que não tem qualquer dúvida. Se eu posso provar, não preciso crer. "Credo quia absurdum", disse Santo Anselmo. Eu creio exatamente porque não posso demonstrar por deduções matemáticas.

O principal problema dos pais e educadores é saber como utilizar a dúvida religiosa para fins construtivos. A mera negação de sua existência não resolve o problema, e simplesmente impor uma solução é aumentar a probabilidade de conflitos que poderão tornar-se insolúveis.

As principais causas da dúvida religiosa são: as limitações da religião institucionalizada, o aparente conflito entre religião e ciência, e o problema lingüístico da interpretação literal dos termos religiosos.

Quando a dúvida religiosa encontra solução adequada, resulta no aparecimento de uma fé religiosa robusta e altamente significativa para a vida do homem. Quando, porém, essa dúvida é meramente ignorada ou suprimida pelo princípio da autoridade, levará o homem ao conformismo estéril e inconseqüente ou à declarada rebelião e abandono da prática religiosa.

O ateísmo, que representa a forma extrema da dúvida religiosa, muitas vezes é a maneira mais cômoda que alguns encontram de fugir aos dolorosos dramas de consciência que a fé hipoteticamente lhes traria. Tornam-se ateus, não pela impossibilidade lógica da crença em Deus, mas por não quererem enfrentar os riscos da fé religiosa.

Capítulo V

CONVERSÃO RELIGIOSA

Desde os trabalhos de Starbuck, Stanley Hall, George A. Coe e William James tem havido grande interesse por parte de psicólogos no estudo do fenômeno da conversão religiosa. Aliás, pode-se dizer que o estudo psicológico da conversão religiosa é, de fato, o marco inicial dos estudos de psicologia da religião em sua versão moderna e contemporânea. Há pelo menos duas razões para que assim acontecesse. Em primeiro lugar, o início dos estudos dos fenômenos religiosos, em bases mais empíricas, coincide historicamente com os grandes movimentos de avivamento religioso e a grande ênfase na mudança de vida causada pelo poder do evangelho. Além disso, a conversão religiosa é um dos fenômenos mais claros e, conseqüentemente, uma das dimensões do comportamento religioso mais fáceis de observar.

Reconhecemos, entretanto, que houve certo exagero por parte dos pioneiros nesse campo. Alguns deles quase que se limitaram ao estudo desse fenômeno, como se fosse o único aspecto da experiência religiosa que interessasse ao psicólogo.

Na realidade, alguns não somente se restringiram ao estudo da conversão, como também limitaram mais o campo de pesquisa, quando disseram que a conversão religiosa era "um fenômeno da adolescência". Como observa Thouless: "... a maioria dos escritores sobre psicologia da religião deixou-se impressionar tanto com a

simplicidade da fórmula: **conversão é um fenômeno adolescente**, que caiu no erro de supor que nada mais poderia ser dito acerca da experiência religiosa do ponto de vista do psicólogo".[1]

Em nossos dias, tem havido uma espécie de mudança nesse campo de interesse. Hoje, dá-se mais ênfase ao processo evolutivo da experiência religiosa do que a uma determinada mudança brusca que se chama conversão. Essa é a atitude característica dos teólogos liberais, que acham ter sido a conversão exagerada pelos teólogos da velha guarda e que preferem vê-la como uma espécie de desenvolvimento natural do sentimento religioso. O movimento de educação religiosa, que tão grande impulso tem tomado, especialmente nos Estados Unidos, é uma das conseqüências desse ponto de vista da teologia liberal. É aqui que se debate o problema natureza versus educação com a inquestionável vitória da última ênfase.

Clark observa que o quase abandono do estudo psicológico da conversão religiosa é ainda mais característico de certos psicólogos, que acham que o assunto não merece a atenção de um cientista. Talvez, dizem eles, o único aspecto da conversão religiosa que interessa ao psicólogo seja seu caráter momentâneo. A razão desse interesse é que os psicólogos se preocupam com o processo criativo e observam que o pensamento criativo tem caráter momentâneo. Não é difícil encontrar exemplos de caráter momentâneo do pensamento criativo. Clark cita o caso do químico Kekulé, que sai de um estupor de embriaguez com a solução da estrutura da benzina. Cita também como Coleridge desperta de um sonho com o esbôço de sua obra **Kubla Khan**, e como o grande matemático Henri Poincaré resolvia complicados problemas num abrir e fechar de olhos.

Infelizmente, essa reação contra a demasiada ênfase sobre a conversão levou alguns psicólogos ao extremo de não mais se interessarem pelo fenômeno. Ora, isso resulta em prejuízo para os estudos psicológicos do fenômeno religioso, pois dificilmente podem-se ignorar experiências como a conversão de Paulo, que mudou por completo o curso de sua própria vida e que tão grande influência tem exercido em toda a civilização ocidental; a conversão de Agostinho ou de Pascal, cujos efeitos ainda se fazem sentir em nossos dias; a conversão de Lutero, que marcou definitivamente a história do cristianismo; a conversão de João Wesley, que mudou a face da Inglaterra e que deu origem a uma das mais influentes denominações protestantes do mundo contemporâneo — o metodismo. Conclui Clark que a conversão, quer estejamos interessados no que ela é como elemento criador em religião, quer simplesmente como experiência que lança luz sobre a dinâmica da personalidade, é uma força psicológica que não pode ser negligenciada. Ela aponta para

1. Robert H. Thouless, **An Introduction to the Psychology of Religion**, Cambridge: The University Press (1961), pág. 187.

realidades de suprema importância na religião e revela sutilezas da personalidade de particular interesse para o psicólogo.

No Brasil, o estudo psicológico da conversão religiosa oferece grandes oportunidades. É verdade que, na grande maioria dos casos, a conversão religiosa no Brasil é de um ramo do cristianismo para outro — geralmente do catolicismo para o protestantismo. Mesmo assim, tem havido conversões bastante dramáticas e reveladoras do dinamismo da personalidade. Quando, porém, as denominações protestantes crescerem mais em número de adeptos e em organização formal, essas conversões marcantes tenderão a diminuir. Isso, entretanto, não significa que deixe de haver conversão religiosa, mas essa conversão será mais um processo de evolução espiritual lenta e progressiva do que a mudança radical e brusca que caracteriza o tipo clássico da conversão religiosa. Presentemente, o autor deste livro está realizando uma pesquisa entre adolescentes sobre a sua experiência religiosa de conversão. Espera-se que alguma luz seja lançada sobre o assunto aqui no Brasil.

George Albert Coe, um dos pioneiros no campo do estudo psicológico do fenômeno religioso, diz que há pelo menos seis significados da palavra conversão: 1) Ato voluntário de mudança de atitude para com Deus — sentido neotestamentário do termo; 2) renúncia de uma religião e aderência doutrinária ou institucional a outra — como no caso de mudança de um ramo do cristianismo para outro; 3) experiência pessoal de salvação, conforme o "plano de salvação", com ênfase sobre arrependimento, fé, perdão, regeneração e certeza; 4) ato consciente e voluntário pelo qual o homem se torna religioso, em oposição à mera conformação com a família ou o grupo social do indivíduo; 5) qualidade cristã de vida contrastada com uma qualidade não cristã, isto é, um homem que "nasceu de novo"; e 6) mudança brusca na vida de um homem, de um baixo para um alto nível de existência.[2]

Nesse último ponto, Coe se aproxima da posição de William James, que definiu a conversão religiosa como "o processo gradual ou momentâneo pelo qual o 'eu', até então dividido e conscientemente errado, inferior e infeliz, torna-se unificado e conscientemente certo, superior e feliz, em conseqüência de sua apreensão mais firme das realidades religiosas".[3]

Para Stanley Hall, a conversão religiosa é o processo natural, normal, universal e necessário do estágio em que o centro da vida passa de uma base autocêntrica para uma heterocêntrica.

George A. Coe advoga que a conversão é contínua com a evolução religiosa, tanto em processo como em conteúdo. James afirma:

2. George Albert Coe, **The Psychology of Religion**, Chicago: The University of Chicago Press (1916), pág. 152.
3. William James, **The Varieties of Religious Experience**, pág. 157.

"Dizer que um homem se converteu significa que as idéias religiosas, antes periféricas em sua consciência, ocupam agora lugar central e que alvos religiosos formam o centro habitual de suas energias."

Do ponto de vista psicológico, a conversão religiosa tem paralelos com outras experiências. O citado George Coe diz que a experiência da conversão, quanto ao seu caráter instantâneo, é semelhante a outras experiências humanas, como, por exemplo, a solução de problemas ao nível intelectual, como foi dito acima. O conhecido fenômeno de lavagem cerebral, praticado em vários lugares e sob várias condições, produz efeitos profundos na vida do indivíduo. Esses efeitos são semelhantes aos da conversão religiosa.

Convém notar que, apesar de se realçar mais o aspecto momentâneo da conversão religiosa, ela compreende não só o momento dramático de mudança, mas também o processo do desenvolvimento religioso associado ao amadurecimento espiritual do indivíduo. Discute-se, inclusive, se se deve chamar de conversão a esse processo de evolução religiosa. "No entanto, há diferença entre a conversão gradual e o processo que é simplesmente o desenrolar de poderes e capacidades numa direção já evidente. Não há 'conversão', por exemplo, no desenvolvimento da inteligência ou das emoções, que é o processo normal do crescimento da criança. De igual modo, no desenvolvimento das capacidades espirituais pressupostas pela educação religiosa, não existe conversão propriamente dita." [4]

Como, então, chamar-se-á o momento em que a pessoa "aceita a Cristo como Salvador pessoal"? Há ou não vantagem de uma sobre a outra? Se chamarmos a primeira de simples entrega ou reconhecimento do poder redentor de Cristo e de "conversão" a algo mais dramático, em geral, em qual das duas formas seria uma "entrega completa" mais provável? Teremos uma palavra sobre o assunto mais adiante neste capítulo.

Como fizemos notar no primeiro capítulo, a falta de definições operacionais e da possibilidade de controle experimental tornam o estudo científico dos fenômenos religiosos extremamente difícil. Aqui, como em outros casos, o uso de questionários e de documentos pessoais, especialmente de autobiografias, constitui quase que o único método de estudo da conversão religiosa. Como se pode ver facilmente, esse método é bastante precário, pois é quase impossível evitar-se o subjetivo no estudo desses documentos, mas, mesmo assim, podemos confiar na validade de estudos criteriosos de documentos pessoais.

Apresentaremos, a seguir, alguns exemplos clássicos de conversão religiosa, todos baseados no relato verbal dos próprios indivíduos ou de outros que sobre eles escreveram.

4. Walter H. Clark, **The Psychology of Religion**, pág. 190.

A conversão religiosa de Paulo de Tarso é uma das mais dramáticas de toda a história da experiência religiosa do homem. Tão dramática foi a experiência de Paulo na estrada de Damasco que, ao recontá-la perante o governador romano, Festo disse: "Estás louco, Paulo; as muitas letras te fazem delirar" (Atos 26:24). Essas palavras de Festo, observa Boisen, representam a tendência geral de classificar como loucura uma experiência de profundas conseqüências na vida de um homem.

> "Através dos séculos, as experiências de gênios religiosos têm estado sujeitas à mesma suspeita. Isso é especialmente verdadeiro em nosso século entre os especialistas em anormalidades mentais. Alguém afirmar, como Paulo fez, que ouviu vozes vindas do céu é para a maioria dos psiquiatras uma evidência de psicose. Nossos especialistas contemporâneos podem rejeitar a explicação do governador romano, mas, provavelmente, concordariam com seu diagnóstico, caso Paulo a eles se apresentasse nalguma forma de nova encarnação e lhes contasse tal história. Para esse julgamento há muita justificação. Eles podem apontar para inúmeras pessoas mentalmente desequilibradas que alegam ter tido experiências semelhantes à de Paulo. E, em muitos dos gênios religiosos da humanidade, não podemos deixar de reconhecer certas características definitivamente psicopáticas."[5]

Boisen advoga que Paulo e seus contemporâneos não negariam que há, de fato, uma relação entre suas experiências religiosas e insanidade mental. A diferença é que, ao invés de adotar a linguagem moderna, eles falariam em termos de possessão de espíritos. Acontece que no Novo Testamento a possessão tanto pode ser por bons como por maus espíritos. No caso de Paulo, ele foi dominado pelo Espírito de Deus (Gálatas 2:20).

A conversão religiosa de Paulo, que tão profundos efeitos tem exercido através dos séculos, tem recebido várias interpretações psicológicas. Alguém levantou a hipótese de que o que ele experimentou na estrada de Damasco foi, de fato, um ataque epiléptico. Essa hipótese hoje não é levada a sério, porque, aparentemente, uma das características do ataque epiléptico é o esforço do indivíduo no sentido de olvidar as experiências havidas durante o ataque. Ora, Paulo repetiu várias vezes a história de sua conversão, o que revela que, pelo menos desse ponto de vista, a hipótese é insustentável. Além do mais, os efeitos dessa experiência foram tão profundos que exigiriam mais do que um ataque epiléptico para explicá-los.

Jung explica a conversão de Paulo em termos de sua teoria de incubação psicológica. Diz ele:

---

5. Anton Boisen, The Exploration of the Inner World, pág. 58.

"Se bem que o momento de uma conversão pareça, muitas vezes, brusco e inesperado, sabemos, de repetida experiência, que tão importante ocorrência tem um longo período de incubação inconsciente. Somente quando a preparação está completa, isto é, quando o indivíduo está pronto para ser convertido, é que se dá a experiência emocional. São Paulo havia muito que era cristão, mas inconscientemente, daí a sua fanática oposição aos cristãos, porque fanatismo existe principalmente em indivíduos que estão lutando com dúvidas secretas. O incidente de ouvir a voz de Cristo na estrada de Damasco marca o momento quando o complexo inconsciente do cristianismo se tornou consciente. Que o fenômeno auditivo deveria representar Cristo explica-se pelo já mencionado inconsciente complexo cristão. O complexo sendo inconsciente foi projetado por Paulo sobre o mundo exterior como se não pertencesse a êle. Incapaz de se ver a si mesmo como cristão e por causa de sua resistência a Cristo, ele fica cego e só poderia readquirir sua vista por reação de submissão a um cristão, isto é, através de completa submissão ao cristianismo. Cegueira psicogênica é, de acordo com minha experiência, sempre devida ao desejo de não ver, isto é, entender e aceitar aquilo que é incompatível com a atitude consciente. Esse foi obviamente o caso de Paulo. Sua recusa de ver corresponde à sua oposição fanática ao cristianismo. Essa resistência nunca foi completamente extinguida, e disso temos prova em suas epístolas, onde surge, às vezes, nas crises que ele sofreu. É, sem dúvida, grande erro chamar tais ataques de epilépticos. Não há traços de epilepsia neles, pelo contrário, São Paulo mesmo sugere a natureza desses ataques em suas epístolas. São claramente psicogênicos, o que realmente significa um retorno ao velho-Saulo-complexo, reprimido através da conversão, da mesma maneira que antes existiu uma repressão do complexo do cristianismo."[6]

Boisen explica a conversão de Paulo, bem como a de todos os gênios religiosos do mundo, tomando por base a semelhança entre o processo esquizofrênico e a experiência transformadora da conversão. Depois de estudar extensivamente muitos casos de doentes mentais e compará-los com a experiência religiosa de grandes vultos da história da religião, Boisen levantou a hipótese de que "certos tipos de desordem mental não são maus em si mesmos, mas são experiências pelas quais o homem tenta resolver problemas do viver. São tentativas à reorganização em que a personalidade inteira, até ao mais profundo do ser, é convocada e suas forças reunidas para enfrentar o perigo do fracasso pessoal e do isolamento."[7] Segundo essa hipótese, continua Boisen, o mal das desordens funcionais reside na área das relações pessoais, particularmente nas relações entre o homem e sua idéia de Deus. O indivíduo psicótico é aquele que aceita teoricamente os padrões estabelecidos por seus mentores e que

6. Carl Jung, **"The Psychological Foundation of Belief in Spirits"**, citado por Robert Thouless, **op. cit.**, págs. 189, 190.
7. Anton Boisen, **op. cit.**, pág. 59.

sabe estar afastado desses ideais, porém não tem coragem de enfrentar o juízo interior, a não ser às custas de severo distúrbio emocional. Acontece, porém, que somente uma crise aguda pode revelar ao indivíduo todo o perigo a que seu ser está exposto. O homem que sofre aguda crise emocional sente que enfrenta um problema seríssimo, em que está em jogo toda a sua relação com o universo. Nessa crise, o homem revela grande interesse religioso. "O distúrbio emocional serve, portanto, para esclarecer as atitudes malignas e tornar possível uma nova síntese."[8]

Parece óbvio que Paulo enfrentou profunda crise espiritual. No capítulo 7 de sua carta aos Romanos, que, na opinião de alguns intérpretes, descreve sua condição espiritual antes de converter-se (se bem que esse quadro possa ser aplicado a qualquer homem convertido), Paulo diz:

> "Porque nem mesmo compreendo o meu próprio modo de agir, pois não faço o que prefiro, e, sim, o que detesto. Ora, se faço o que não quero, consinto com a lei, que é boa. Neste caso, quem faz isto já não sou eu, mas o pecado que habita em mim. Porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem nenhum: pois o querer o bem está em mim; não, porém o efetuá-lo. Porque não faço o bem que prefiro, mas o mal que não quero, esse faço. Mas, se eu faço o que não quero, já não sou eu quem o faz, e, sim, o pecado que habita em mim. Então, ao querer fazer o bem, encontro a lei de que o mal reside em mim. Porque, no tocante ao homem interior, tenho prazer na lei de Deus; mas vejo nos meus membros outra lei, que, guerreando contra a lei da minha mente, me faz prisioneiro da lei do pecado que está nos meus membros. Desventurado homem que sou! quem me livrará do corpo desta morte? Graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor. De maneira que eu, de mim mesmo, com a mente sou escravo da lei de Deus, mas, segundo a carne, da lei do pecado" (Rom. 7:15-25).

Aqui temos, em rápidas pinceladas, o retrato dos conflitos íntimos de Paulo. Sua experiência de conversão, portanto, contribuiu para a reorganização de toda a sua vida. Nessa experiência, diz Boisen, encontramos a mesma constelação de idéias comuns a vários gênios religiosos, como Fox, Ezequiel, Jeremias e outros. Paulo acreditava que o Senhor lhe aparecera em revelação direta, que esta experiência foi semelhante ao aparecimento de Jesus ressuscitado aos discípulos e que tal experiência lhe garantia autoridade igual à de qualquer um dos apóstolos. Paulo refere-se constantemente ao fato de haver "morrido em Cristo" (II Cor. 4:11; Gál. 2:19,20; Fil. 3:10). Fala também de haver ressuscitado com Cristo. Refere-se, outrossim, a experiências místicas, como a que narra em II Cor. 12:1-4. Essas idéias são muito freqüentes em pessoas mentalmente

8. Id. ibid., pág. 60.

perturbadas. Mas acontece que, no caso de Paulo, o centro da personalidade foi redescoberto e sua experiência religiosa se tornou uma das forças espirituais mais significativas da história humana.

Servindo-nos especialmente do trabalho de Pratt, apresentaremos outro caso típico de conversão religiosa. Trata-se de um indivíduo cuja experiência deixou marcas indeléveis na história espiritual da humanidade — João Bunyan — autor do famoso livro **O Peregrino**.

A infância de Bunyan coincide com o apogeu do puritanismo na Inglaterra. Conseqüentemente, as idéias pietistas de pecado e condenação exercem profunda influência em sua mente infantil. Ele nos conta que aos nove anos de idade já se atormentava com as idéias do dia do Juízo e do tormento do inferno. Começou a ler a Bíblia e tratados religiosos e através dessa leitura chegou a convencer-se de que Deus o amava. Um dia, ouvindo a pregação de certas piedosas senhoras, convenceu-se de que jamais poderia confiar em méritos pessoais. Aprendeu também das referidas senhoras que para salvar-se era necessário converter-se e que essa conversão incluía certas experiências emocionais que jamais tivera. Diante desse novo conhecimento, diz ele:

> "Eu senti meu próprio coração abalar-se e comecei a desconfiar de minha condição, pois vi que em todos os meus pensamentos acerca de religião e salvação o novo nascimento nunca havia entrado em minha mente, nem conhecia eu o conforto da palavra e da Promessa, nem o engano e a maldade do meu próprio coração... Fui grandemente influenciado por suas palavras, tanto porque por meio delas fui convencido de que queria os verdadeiros sinais de um homem de Deus, como também porque por elas me convenci da feliz e abençoada condição daquele que é piedoso."[9]

Essa convicção provocou no jovem Bunyan uma profunda inquietação espiritual, mas, aparentemente, não lhe indicou nenhuma rota definida a seguir. Assim, diz Pratt, Bunyan viveu miseràvelmente por vários anos, buscando sem saber exatamente o que e sem lutar por um alvo específico, porque havia aprendido que o esforço pessoal do homem é inútil para a solução desse problema. A única coisa que ele sabia era que estava "perdido" e que, para salvar-se, precisava de fé. Acontece, porém, que a fé que esperava ter era também de caráter muito vago e indefinido. Então o pobre Bunyan se perguntava a si mesmo constantemente: "Mas como se pode saber se se tem fé? E, além disso, eu via com segurança que, se não tivesse fé, tinha certeza que pereceria eternamente."

9. John Bunyan, **Grace Abounding**, citado por James Bissett Pratt, **The Religious Counsciousness**, pág. 141.

Esta situação de incerteza criou nele um verdadeiro pavor do inferno e da condenação. E, pior do que isso, um novo medo apareceu em sua vida, isto é, o medo de perder o medo e sua capacidade de ter sentimento de culpa. "Porque eu sentia que, a não ser que o sentimento de culpa fosse tirado pelo método próprio, isto é, pelo sangue de Cristo, o homem tornar-se-ia pior. Porque, se minha culpa pesar sobre mim, poderei clamar pelo sangue de Cristo para apagá-la, mas, se desaparece sem o sangue de Cristo (pois o senso de pecado muitas vezes chegou quase a desaparecer), então eu luto para fazê-la voltar ao meu coração."

Nessa fase de sua experiência religiosa, portanto, Bunyan se esforçou por conservar bem vivo o sentimento de culpa e de pecado, especialmente do chamado "pecado imperdoável". "Essa tentação era tão forte sobre mim que muitas vezes eu segurava meu queixo com a mão a fim de não abrir a boca e muitas vezes pensei em pular de cabeça para baixo dentro de algum buraco para evitar que minha boca se abrisse."

Ao que tudo indica, Bunyan foi durante toda a sua vida sujeito a obsessões auditivas com relação a partes da Escritura e seu estado emocional dependia grandemente do tipo de mensagem que recebia através dessas experiências. Assim é que, se "ouvisse" um texto confortador, dizia que tinha fé e estava salvo. Quando o versículo era de condenação, ele se sentia eternamente condenado. Diz Pratt que ele era um hipocondríaco espiritual, sempre sentindo seu pulso hedônico, extremamente sugestionável e particularmente sujeito ao fascínio do terrível e do hediondo.

Depois de certo período de relativa paz espiritual, Bunyan enfrentou outra grande crise. Desta vez ele ouviu vozes que lhe diziam: "Vende o Cristo por isto ou por aquilo, vende-o! vende-o!" Essas palavras se tornaram a mais terrível obsessão de sua vida. O próprio Bunyan conta como, um dia, estando deitado em sua cama, continuou a ouvir a mesma sinistra sugestão, a que respondia com grande força: "Não, não, não, mil vezes não!" Mas, esgotadas as suas forças e com a persistência da voz satânica, ele finalmente consentiu em vender Cristo e reconhecer a vitória de Satanás. Levantando-se de sua cama, começou a andar sem destino pelos campos e a ficar possuído da idéia de sua eterna condenação. A essa altura veio-lhe a mente a escritura que fala sobre Esaú, "que por um manjar vendeu o seu direito de primogenitura. Porque bem sabeis que, querendo ele ainda depois herdar a bênção, foi rejeitado; porque não achou lugar de arrependimento, ainda que com lágrimas o buscou" (Hebreus 12:16,17). Esse texto produziu nele a nítida convicção de que havia cometido o pecado imperdoável. Esse terrível estado de depressão durou cerca de dois anos. Aqui estão as palavras com que o próprio Bunyan descreve essa horrenda experiência: "Então eu fui atacado por grande tremor, de tal maneira que podia, por

dias inteiros, sentir meu próprio corpo, bem como minha mente, tremer sob o senso de severo julgamento de Deus que cairá sobre os que cometeram o pecado imperdoável. Eu sentia também um terrível mal-estar no estômago por causa desse medo, e muitas vezes eu sentia como se meu aparelho respiratório fosse arrebentar-se. Então eu pensei no que a Escritura diz a respeito de Judas: '... e, precipitando-se, rompeu-se pelo meio, e todas as suas entranhas se derramaram' (Atos 2:18). Assim eu me contorcia sob o peso do fardo que me oprimia. A opressão era tal que eu não podia ficar de pé, nem andar nem me deitar."

Ao tempo dessa terrível crise, Bunyan, de vez em quando, ouvia uma palavra de conforto como aquela que diz: "O sangue de Jesus Cristo nos purifica de todo o pecado." Essas vozes de conforto se fizeram ouvir mais freqüentemente do que as vozes de condenação. Num período de sete semanas, ao fim de dois anos marcados pela "convicção de pecado", Bunyan conseguiu a vitória, isto é, a paz espiritual que buscava.

Antes de discutir os méritos da conversão religiosa de Bunyan, lembremo-nos de que, como diz Pratt, a coisa principal acerca da conversão é a unificação do caráter, a formação de um novo "eu" — o "eu" moral que ele definiu como um grupo de faculdades unidas a serviço de um harmonioso sistema de propósitos. "O processo pode ter muitos subprodutos de natureza emocional, pode expressar-se numa variedade de termos intelectuais, pode ser gradual ou aparentemente momentâneo, mas a parte realmente mais importante e essencial é este nascimento, pelo qual o homem deixa de ser uma mera coisa psicológica ou um 'eu' dividido e torna-se um ser unificado, com um rumo definido, sob a orientação de um grupo de propósitos e idéias consistentes e harmoniosas."[10]

Um exame mais detido da conversão religiosa de Bunyan, observa Pratt, revela que ela é destituída de significação moral. Bunyan, de fato, nada teve que ver com essa vitória (o que, aliás, do ponto de vista tradicional da conversão, é bastante ortodoxo e apropriado). Ele foi meramente o passivo campo de batalha entre o versículo referente a Esaú e outros versos semelhantes aos textos que falam da suficiência da graça. A vitória, portanto, não foi sua, mas meramente de uma obsessão mental e de seu sentimento a respeito de outros, e é de real interesse apenas como fenômeno psicológico ou mesmo patológico. Nenhum esclarecimento foi alcançado, nenhuma nova resolução foi feita, nenhuma mudança de valores foi operada, nenhum novo nascimento foi efetuado, nenhum "eu" moral foi alcançado. A verdadeira conversão de Bunyan foi a mudança de valores que ocorreu nalgum ponto entre a sua egocêntrica mocidade e seus anos verdadeiramente cristãos na prisão de Bedford... A conversão

10. James B. Pratt, **op. cit.**, pág. 123.

que ele descreve e que tem sido considerada como esplêndido exemplo por todas as gerações de mestres cristãos evangélicos, desde os seus dias até os nossos, é quase que completamente uma questão de sentimento e não tem mais significação moral do que a luta que a maioria de nós tem experimentado entre dois persistentes pensamentos obsessivos que ocupam a mente de um homem, até que um expele o outro.[11]

O professor Josiah Royce, da Universidade Harvard, estudou os aspectos patológicos da conversão religiosa de Bunyan e chegou à conclusão de que Bunyan era um homem genial que suportou com heróica perseverança o fardo pesado e mórbido de uma enfermidade nervosa e que, ao fim, foi vitorioso. E Boisen conclui: "Ao invés de ser homem genial apesar de seu pesado e mórbido fardo de enfermidade nervosa, podemos, à luz desse estudo, aventar a conclusão de que foi um homem genial exatamente **por causa** dessa experiência e do seu resultado vitorioso."[12]

Ainda do cristianismo protestante tomaremos outro exemplo de conversão religiosa dramática. Trata-se de George Fox, fundador da Sociedade de Amigos. A principal fonte de informação de que nos valemos aqui é o trabalho de Boisen que, por seu turno, se baseia na autobiografia de Fox tal como a encontramos em seu **Journal**. Esse documento é, de fato, o relato das experiências de Fox quando estava preso em Worcester e retrata fielmente sua experiência religiosa.

Com pouco mais de vinte anos, Fox teve uma crise que poderia, por suas ideias características, ser considerada esquizofrenia catatônica. Ele considerava-se intérprete de Deus a seu povo, comparava-se aos profetas do Velho Testamento e, em muitas passagens de seu **Journal**, se identificava com o cosmo. Tinha idéias obsessivas quanto ao fim do mundo e sentiu-se chamado a proclamar o juízo final. Em linguagem dramática, descreve como passou das trevas do reino satânico para a luz, e como experimentou o novo nascimento. Alega que teve visões inefáveis e revelação especial de Deus.

Dos dezenove aos vinte e três anos de idade, ele passou por uma crise muito aguda. A princípio separou-se de seus familiares e amigos. Sua tentação maior nesse período era o desespero. Na época ele jejuava freqüentemente, andava sozinho por lugares solitários e lia a Bíblia com assiduidade. Começou então a sentir que havia pecado contra o Espírito Santo. Este sentimento de culpa agravou sua crise de tal modo que, se vivesse em nossos dias, provavelmente, teria sido levado a um hospital de doenças mentais. Mas Fox resistiu heroicamente à crise e, ao que tudo indica, essa crise contribuiu para fazê-lo socialmente influente. A maior prova disso é o número

11. **Id. ibid.**, pág. 145.
12. Anton Boisen, **op. cit.**, pág. 70.

de seguidores que conseguiu: ao tempo de sua morte, contava com quarenta mil seguidores. E ainda hoje a Sociedade de Amigos é uma considerável força espiritual no mundo.

Toda essa crise na vida de Fox foi causada ou, melhor, desencadeada por um simples incidente. Um primo e um amigo seu o convidaram para tomar cerveja e, quando cada um havia bebido um copo, eles propuseram uma aposta: o que desistisse primeiro pagaria toda a despesa. Fox deixou os companheiros e não conseguiu dormir naquela noite. Nessa ocasião recebeu a mensagem de Deus de que devia afastar-se de todos, quer jovens quer velhos, e tornar-se um estranho sobre a terra. Ora, é fácil observar que a crise teve outros antecedentes. Entre eles, podemos mencionar a pureza pessoal da vida do jovem Fox e, naturalmente, o tipo de puritanismo a que tinha sido exposto desde a infância, o qual havia contribuído para a formação de agudo senso de culpa e de pecado.

O que mais nos interessa no caso, entretanto, é o resultado dessa experiência. Sejam quais forem as causas próximas ou remotas que provocaram a crise, o fato é que ela foi o principal fator na reintegração e reorganização da personalidade de George Fox. Essa experiência deu nova dimensão à sua vida. Isso nos leva a concordar com Pratt quando diz que o elemento essencial da conversão religiosa é dar ao homem um novo centro de valpres, um novo "eu", um grupo de propósitos harmoniosos e consistentes.

As conversões até aqui apresentadas são típicas do cristianismo. Não se suponha, entretanto, que conversão religiosa seja fenômeno peculiar apenas ao cristianismo, ou mais particularmente ao cristianismo protestante. Conversão religiosa é fenômeno reconhecido na antiguidade clássica, nas chamadas religiões de mistérios e em todas as grandes tradições religiosas da humanidade. A conversão de Maomé ou de Buda são típicas de suas respectivas tradições. Em cada uma dessas tradições, porém, a dinâmica parece variar consideravelmente de acordo com as ênfases de cada uma das religiões, apesar de conservar muitos pontos comuns. Apenas para dar um exemplo dessas diferenças, note-se que o sentimento de culpa e a idéia de pecado são comuns à conversão religiosa nos meios cristãos, enquanto estão praticamente ausentes em certas conversões nas religiões orientais, especialmente no hinduísmo.

Dentre os muitos casos de conversão religiosa fora do cristianismo, mencionaremos um que nos parece bem representativo do fenômeno. Esse caso — o de Ràmakrishna — foi escolhido por causa das semelhanças, bem como dos contrastes com os casos da tradição cristã acima expostos. No relato dessa famosa conversão, servir-nos-emos mais uma vez do trabalho do Pratt.

Ramakrishna, grande místico bengalês, fundador da ordem religiosa que tem o seu nome, nasceu em 1833, e, desde criança, revelou

grande interesse na vida religiosa. Pertencia a uma família de alta casta.

Orgulhava-se não só de sua origem nobre, mas também de sua ortodoxia religiosa. Ao que tudo indica, era também portador de fortes tendências psicopáticas. Conforme o seu próprio testemunho, costumava ter êxtases continuamente.

Aos vinte anos de idade foi ao novo templo Kali, em Daksineshvara, onde seu irmão mais velho era sacerdote. A fundadora desse templo foi uma sudra e, em virtude da grande vaidade de casta que possuía Ramakrishna, ele recusava-se a aceitar qualquer alimento cozido nos precintos do templo. Pratt menciona esse pormenor, porque o orgulho de casta foi um dos pontos mais difíceis de vencer na conversão de Ramakrishna.

A visita ao santuário de Kali marca o primeiro estágio da conversão de Ramakrishna. Aqui, pela primeira vez, a idéia da Divina Mãe tornou-se obsessiva em sua mente. "Ele começou a ver a imagem de Kali como sua mãe e como mãe do universo. Acreditava que ela era viva, respirava e recebia alimento de sua mão. Depois das formas regulares de adoração, sentava-se durante várias horas, cantando hinos, falando e orando a Kali, como uma criança fala com sua mãe, até perder por completo a consciência do mundo exterior. Muitas vezes, ele chorava horas inteiras, sem querer ser consolado, porque não podia ver sua mãe tão perfeitamente quanto desejava."[13] De vez em quando, ele recebia uma visão da deusa, mas essa não lhe satisfazia plenamente. A insatisfação indica que o "eu" de Ramakrishna ainda estava dividido, havendo ainda conflitos não resolvidos. Ao que tudo indica, o conflito principal era seu orgulho de casta. Falando desse conflito, o próprio Ramakrishna disse: "Muitas vezes eu ia aos quartos dos serventes e varredores (a classe mais baixa da Índia) e os limpava com minhas próprias mãos, e orava: 'Mãe, destrói em mim toda idéia de que sou grande, de que sou Brahmin, e que eles são párias inferiores; porque, que são eles senão tu mesma em variadas formas?' Muitas vezes eu me sentava às margens do Ganges, com algumas moedas de ouro e prata e um monte de lixo a meu lado. Com a mão direita, apanhava uma moeda e, com a esquerda, um punhado de lixo, e dizia à minha alma: 'Minha alma, isto é o que o mundo chama de dinheiro. Ele tem o poder de fazer tudo o que o mundo considera grande, porém jamais te ajudará a entender o eterno conhecimento, a eterna bem-aventurança — o Brahma. Considera-o, portanto, como escória!' Perdi toda a percepção da diferença entre os dois, e atirei ambos no Ganges."[14]

13. James B. Pratt., **op. cit.**, págs. 129, 130, citando Max Müller em **The Life and Sayings of Ramakrishna**, pág. 36.
14. Max Müller, **op. cit., pág.** 42.

Segundo o testemunho dos que o conheceram, outra área de conflito na vida de Ramakrishna era o sexo ou as chamadas solicitações da carne. Note-se, entretanto, uma importante diferença. Numa experiência cristã de conversão, o problema do sexo suscitaria quase que invariavelmente a idéia de pecado. Na experiência de Ramakrishna não há qualquer vestígio da idéia de pecado ou de sentimento de culpa com relação ao sexo. Ele chega mesmo a criticar a demasiada ênfase que o cristianismo tradicional tem dado ao pecado. Disse ele: "Alguém me deu um livro cristão. Pedi-lhe que mo lesse. No livro havia apenas um tema — pecado e pecado do começo ao fim. O louco que repete constantemente: 'estou amarrado, estou amarrado, permanece em cadeias.' Aquele que repete dia e noite: 'eu sou pecador, eu sou pecador', torna-se pecador, de fato."[15]

A crise religiosa de Ramakrishna durou doze anos. Essa crise foi tão aguda que ele a comparou a um furacão. Em seu desespero, diz Max Müller, ele clamou: "Mãe, ó minha mãe, é este o resultado de crer em ti e invocar-te?" E a resposta não se fez tardar: "Meu filho, como é que você pode esperar alcançar a verdade suprema a não ser que abandone as paixões do corpo e seu 'eu' mesquinho?" Ramakrishna convenceu-se, então, de que deveria renunciar toda ambição mesquinha e matar o seu "eu" para poder alcançar a vitória. O "eu", conforme sua nova visão, é o maior empecilho ao conhecimento da verdade. Em resposta a Bhagavan, um devoto que lhe perguntou: Por que estamos tão ligados ao mundo que não podemos ver a Deus? Ramakrishna disse:

> "A sensação do 'eu' é, em nós, o principal obstáculo na senda da visão de Deus. Esta sensação nos oculta a Verdade. Quando o 'eu' morre, todas as inquietações cessam. Se pela misericórdia do Senhor se realiza o 'eu não sou o fazedor', instantaneamente se emancipa o homem nesta vida. Esta sensação do 'eu' é como uma nuvem densa. Assim como uma pequena nuvem pode ocultar o glorioso sol, do mesmo modo esta nuvem do 'eu' oculta a glória do Sol Eterno... Olhai-me; cubro a face com este lenço e vós não me vereis. Contudo, a minha face está aqui. Do mesmo modo Deus' é o mais próximo de todos, porém, devido à sensação do 'eu', não o podeis ver." [16]

Depois de intensa luta íntima, Ramakrishna obteve a vitória, não por algum rasgo momentâneo de intuição ou reforma, mas por um processo gradual,em que tanto o autocontrole como a iluminação intelectual e, acima de tudo, uma unificação absoluta de valores desempenharam importante papel. A unificação moral, intelectual e emocional, juntamente com a paz e a alegria delas decorrentes,

15. **O Evangelho de Ramakrishna**, citado por James Pratt, **op. cit.**, págs. 159, 160.
16. **O Evangelho de Ramakrishna** (segunda edição), São Paulo: Empresa Editora "O Pensamento" (1925), págs. 48, 49.

eram agora permanentes. Ramakrishna alcançara o estado de perfeição mística. Ao aproximar-se do fim, ele disse: "Cheguei agora ao estágio em que vejo Deus presente em toda forma humana e manifestar-se igualmente através do Santo e do pecador, do virtuoso e do viciado. Portanto, quando eu encontro diferentes pessoas, digo a mim mesmo: 'Deus em forma de Santo, Deus em forma de pecador, Deus na forma do injusto e Deus na forma do justo!' Aquele que atinge êsse estágio vai além do bem e do mal, acima da virtude e do vício, e entende que o Divino está operando em todo lugar."[17]

A conversão religiosa de Ramakrishna é uma das experiências mais profundas, quanto a seus efeitos, de toda a história da humanidade. Seus numerosos seguidores ainda hoje atestam o valor dessa experiência.

O Processo da Conversão Religiosa

O processo da conversão religiosa parece ter certas características comuns. Não importa qual seja a religião do homem, sua conversão é, ordinariamente, marcada por certos estágios bem definidos. Quase todos os autores que estudam o fenômeno da conversão religiosa reconhecem pelo menos três estágios fundamentais: o período de inquietação, a crise propriamente dita e o período de paz que segue a "solução" do problema espiritual. Drakeford acrescenta a esse um quarto estágio, isto é, a expressão concreta dessa experiência através da vida e do comportamento do indivíduo.

O período de inquietação. Nesse período o indivíduo reconhece que algo lhe está faltando e ele mesmo toma a iniciativa em procurar a solução para o seu problema. As causas dessa inquietação, muitas vezes, não são imediatamente conhecidas. Via de regra, dentro do cristianismo e de acordo com os termos teológicos tradicionais, essa fase de inquietação é causada pela "convicção de pecado". Convém lembrar, entretanto, que esse padrão é válido apenas para o cristianismo e talvez para religiões grandemente influenciadas pelo pensamento ocidental. Já vimos que na conversão de Ramakrishna a idéia de pecado é insignificante. Com igual freqüência, essa inquietude procede de um profundo senso de demérito ou insuficiência própria, quase sempre acompanhado de um sentido vago de depressão, talvez de origem patológica. Um exemplo clássico deste sentimento de demérito pessoal é a experiência religiosa de Tolstoi, cujo problema essencial era a falta de sentido para a vida. Essa inquietação pode resultar também, sugere Clark, de certa intuição da alma e da percepção da grande separação que inevitavelmente existe entre a pessoa presumivelmente religiosa e o Deus que ela adora.

O segundo estágio é **a crise propriamente dita**. Descrevendo essa fase, Clark diz que, sem a interferência de um estímulo exterior,

17. James B. Pratt, op. cit., pág. 133.

de repente, algo extraordinário acontece — uma grande iluminação, um sentimento de que os problemas da vida foram todos resolvidos. Por exemplo, Agostinho lê um texto bíblico e, de repente, sente-se uma nova criatura. Tagore, ao ouvir a interpretação de um antigo Upanishad, sente o bálsamo divino cair sobre si. Quase sempre essa experiência é acompanhada de reações físicas. Frank Buchmann, por exemplo, diz que sentiu uma vibração subindo e descendo por sua espinha dorsal, como se poderosa corrente de vida estivesse momentaneamente sendo derramada sobre ele. João Wesley testemunhou que, ao converter-se, sentiu seu coração "estranhamente morno". Bunyan, conforme foi dito acima, sentiu seu próprio corpo tremer ao peso de sua convicção.

Depois dessa crise, ordinariamente, segue-se um **estágio de paz** e harmonia interior. Clark diz que, na proporção em que a emoção do momento climático se desvanece, o indivíduo começa a experimentar alívio, paz e harmonia interiores. As dúvidas cessam momentaneamente. O homem nota que tem fé; sente que está unido a Deus, que seus pecados foram perdoados, seus problemas foram resolvidos, que está salvo.

O resultado natural da solução desse problema são os frutos da experiência na vida do indivíduo. O homem que se converte expressa essa experiência de modo concreto. Quase sempre as "conversões' obtidas por evangelistas ambulantes não permanecem, porque não dão ao indivíduo a oportunidade de expressá-la de modo concreto. João Wesley foi muito bem sucedido como evangelista, porque deu aos conversos uma oportunidade de expressar sua fé nas sociedades por ele organizadas. Na Escritura Sagrada, talvez, os exemplos mais claros de expressão concreta de conversão sejam os casos de Isaías e de Paulo. Ao converter-se, Isaías disse: "Eis-me aqui, envia-me a mim." E Paulo disse: "Senhor, que queres que eu faça?" E, por falar no profeta Isaías, o leitor pode observar que a sua conversão, conforme o relato do capítulo 6 de sua profecia, ilustra muito bem os quatro estágios no processo da conversão religiosa.

Fatores da Conversão Religiosa

Em seu famoso livro "A Conversão Religiosa", Santo de Sanctis fala de seis condições psicológicas favoráveis à conversão. São elas: 1) A presença de tendências religiosas a que ele chama de "religiosidade" derivada de fatores hereditários, da família ou das impressões que se formaram no indivíduo durante a infância; 2) uma tendência habitual de intelecto para convicções absolutas, quer afirmativas quer negativas, com respeito à filosofia, teologia, política etc.; 3) a tendência do indivíduo de fixar voluntariamente sua atenção acima e além das realidades dos sentidos; 4) a riqueza de potencial afetivo, como no caso de Paulo ou Agostinho, em quem a

paixão era igual ao gênio; 5) a existência de transferências temporárias, lentas ou violentas de força afetiva a grupos de representações ou idéias particulares, cujo conteúdo relembra os sistemas psíquicos ético-religiosos; 6) e a ocorrência de experiências dolorosas.

De modo mais sistemático, Clark apresenta os seguintes fatores decisivos na conversão religiosa:

Conflito. Esse conflito pode resultar do desejo de alcançar algo impossível ou da atração de dois tipos de vida incompatíveis entre si, como no caso de Agostinho. Nesta situação conflitiva, o indivíduo sente que não pode alcançar o ideal religioso que teoricamente aprova. Paulo ilustra muito bem esse conflito interior, em sua Epístola aos Romanos, capítulo 7. A experiência religiosa de milhares de homens convertidos atesta que quanto maior o conflito, maior a transformação radical na vida do indivíduo. Daí por que alguns advogam serem as conversões dramáticas mais marcantes do que as conversões graduais.

Contato com uma tradição religiosa. A influência da família parece ser o fator mais decisivo na história da conversão religiosa de uma pessoa. Em seu estudo do chamado Grupo de Oxford, W.H. Clark verificou que, mesmo quando indivíduos eram frios e indiferentes no período precedente à sua conversão, todos procediam de famílias religiosas. Agostinho reconheceu a grande influência da mãe na sua conversão religiosa. O mesmo pode-se dizer de muitos outros convertidos.

Convém notar a esse respeito que não somente os membros da família podem exercer influência, como também outras pessoas da mesma tradição religiosa, ainda que fora do círculo familiar. Essa influência serve de estímulo a desenvolvimento de idéias que levam a conflito e tensão, resultando na conversão religiosa. Paulo, por exemplo, foi grandemente influenciado pelo testemunho de Estêvão.

A tradição religiosa a que o indivíduo pertence determina também o tipo de conversão que experimentará. Moberg, citado por Drakeford, notou três padrões de conversão entre protestantes: 1) As igrejas litúrgicas — Luterana e Episcopal — dão ênfase à confirmação, para a qual há uma fase de doutrinamento cristão e em que se diz que o indivíduo aceita Cristo como Salvador e Senhor. Nessas tradições não se dá ênfase à emoção ou à mudança drástica na vida do convertido; 2) grupos, como os metodistas, congregacionais, presbiterianos e batistas, que davam grande ênfase ao evangelismo por meio de conferências, hoje, principalmente nos Estados Unidos, dão mais realce a uma classe especial para novos membros. Isto significa que tais grupos tendem na direção das igrejas litúrgicas, isto é, a salientar a confirmação; 3) entre as chamadas igrejas novas, Moberg notou que ainda se dá muita ênfase à brusca transição entre

o estado de "perdido" e o de "salvo". É este o caso, por exemplo, da maioria das igrejas protestantes no Brasil.

Em muitos casos, a imitação ou a sugestão é o fator mais importante na conversão religiosa. Talvez a maioria dos que se "decidem" em conferências religiosas permaneça, mas pouca evidência existe de uma transformação de vida, com exceção de freqüentar a igreja e ler a Bíblia. Ora, freqüentar a igreja e ler a Bíblia podem impulsionar o indivíduo ao ponto em que uma mudança ocorra, mas em si essas coisas não são indicativas de significativa mudança na vida da pessoa. Se, portanto, a conversão religiosa de alguém se dá à base de sugestão ou imitação, será, provavelmente, bastante superficial.

Em 1881, G. Stanley Hall postulou que a adolescência era um dos fatores, senão o fator principal da conversão. Desde então, como já ficou dito acima, alguns estudiosos do assunto têm chegado ao evidente exagero de pensar na conversão religiosa como se fosse fenômeno peculiar à adolescência.

Os estudos feitos nos Estados Unidos a respeito da conversão religiosa indicam que há uma tendência geral a diminuir a idade dessa experiência. Johnson apresenta o quadro abaixo, onde tal tendência é observada.

Idade da Conversão

Estudos	Data	N.º de casos	Média
Starbuck	1899	1.265	16,4
Coe	1900	1.784	16,4
Hall	1904	4.054	16,6
Athearn	1922	6.194	14,6
Clark	1929	2.174	12,7

Estamos tentando fazer semelhante pesquisa no Brasil. Usaremos dois tipos de população: um grupo de adultos e um grupo de adolescentes. A hipótese fundamental dessa pesquisa é que, em duas gerações de evangelismo no Brasil, há marcada diferença na idade e no tipo de conversão religiosa. É provável que a maioria das conversões dos filhos de crentes ainda se dê na adolescência, mas seria errado supor que tal experiência se limite a essa idade.

Ferm tem feito extenso estudo das conversões produzidas pela pregação do famoso evangelista Billy Graham e os resultados de sua

pesquisa indicam que a maioria das conversões verificadas na Inglaterra se deu na faixa etária dos 20 aos 30, e que na Escócia os conversos são pelo menos 15 anos mais velhos.

Entre os Batistas do Sul, nos Estados Unidos, a média revelada em recente pesquisa é de 13,2 para meninas e 15,3 para rapazes.

O nível de inteligência da pessoa é fator importante na determinação da idade em que ela se converte. Há evidências de que as crianças altamente inteligentes se preocupam mais cedo com problemas de explicação dos enigmas do universo. Conseqüentemente, tais crianças dotadas de alto nível de inteligência convertem-se mais cedo. John Drakeford fez um estudo com um grupo de crianças e verificou que as mais inteligentes se convertem mais cedo, sendo a diferença média de 1,7 do ano.

Para não tornar este capítulo demasiado longo, concluiremos com breve apresentação dos vários tipos de conversão religiosa.

Quando se fala em tipos de conversão religiosa é para mostrar que, apesar do fato de que toda conversão religiosa tem muitas características comuns, há certos aspectos em que essa experiência difere uma da outra. Convém notar também que não há um tipo puro de conversão religiosa. Isto é, não se pode falar de uma conversão puramente intelectual, puramente emocional ou puramente moral. O conceito aqui é mais quantitativo do que qualificativo. Fala-se de um elemento predominante. Assim, pode-se falar de uma conversão religiosa predominantemente intelectual ou predominantemente moral, etc.

Apresentaremos, a seguir, alguns dos tipos mais identificáveis de conversão religiosa.

Conversão intelectual. Agostinho é um exemplo de conversão religiosa do tipo predominantemente intelectual. No livro sétimo de suas **Confissões**, ele refere-se a alguns dos problemas intelectuais que enfrentava. Uma das dificuldades de que fala o grande Santo é a de compreender a idéia de que Deus é um ser incorpóreo. O problema da origem do mal e a crença de que o livre arbítrio é a causa do pecado eram outros problemas intelectuais que ocupavam a mente de Agostinho. Em termos bem dramáticos, Agostinho perguntava: "Quem me fez a mim? Porventura não foi o meu Deus, não só bom, mas a mesma bondade? Donde, pois, tenho eu o querer o mal, e não querer o bem, para haver motivo por que justamente fosse castigado? E, se eu sou todo feito por um Deus, que é suavíssimo, quem foi o que pôde plantar em meu coração uma raiz tão amargosa? Se o demônio foi o autor, quem o fez a ele? Mas se ele, pela sua perversa

vontade, de anjo se fez demônio, pois todo anjo foi feito bom pelo bom Artífice? Com estes pensamentos me afogava; mas não chegava até aquele inferno de horror, onde ninguém vos confessa, quando se crê serdes antes vós o que padeceis o mal, do que fazê-lo o homem."[18] Felizmente, através do estudo da Escritura Sagrada, Agostinho encontrou sua resposta para o problema. Convenceu-se ele de que o pecado tem a sua origem na perversão da vontade. A dúvida intelectual quanto à encarnação do verbo se desfez através dos estudos dos escritos do apóstolo Paulo.

Levado pelo exemplo de Simpliciano, Agostinho serviu de grande inspiração na conversão do famoso mestre de retórica — Vitorino. Começa então a enfrentar aquele drama de que fala Paulo, em sua carta aos Romanos 7:9: "Outrora eu vivia sem a lei, mas sobrevindo o preceito, reviveu o pecado, e eu morri." Essa luta íntima tornou-se tão grave que ele "ouviu" uma voz que lhe dizia: "Toma e lê." Ele, então, abriu a carta de Paulo aos Romanos e leu: "Andemos dignamente, como em pleno dia não em orgias e bebedices, não em impudicícias e dissoluções, não em contendas e ciúme; mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo; e nada disponhais para a carne em suas concupiscências" (Rom. 13:13,14).

Como se pode ver facilmente, esse aspecto da crise da conversão religiosa de Agostinho tem implicações morais, mas ainda assim pode notar-se que sua conversão foi do tipo predominantemente intelectual.

O tipo emocional de conversão religiosa é bem representado pela experiência de Ramakrishna, apresentada acima. Como vimos, Ramakrishna não mudou de religião. Ele simplesmente encontrou uma expressão típica e pessoal para os velhos princípios hindus dos Upanishadas. Tudo que ele procurava era "sentir" a realidade do transcendente, o que ele alega haver alcançado através de constantes êxtases e o aniquilamento do "eu". Ramakrishna não procurava "entender" nada; seu objetivo era "sentir". Neste sentido podemos dizer que a conversão de Ramakrishna poderia classificar-se também como experiência mística. Mas, para representar o tipo de conversão mística, usaremos a experiência de Pascal.

A experiência mística, que será objeto do Capítulo VIII deste livro, é um dos aspectos mais fascinantes da vida religiosa. No momento, trataremos da conversão de um dos maiores místicos de todos os tempos, para mostrar aspectos do fenômeno da conversão religiosa.

Conforme o relato de sua irmã, Madame Périer, antes de ele atingir os vinte e quatro anos de idade, a providência levou Pascal

18. Santo Agostinho, **Confissões**, Salvador: Livraria Progresso Editora (1955), pág. 139.

à leitura de livros religiosos e, por meio dessa leitura, à conclusão de que o cristão tinha que viver inteiramente para Deus. Essa convicção o levou ao abandono de qualquer outra investigação. Talvez possa dizer-se dele o que Paulo disse de si mesmo: "Porque decidi nada saber entre vós, senão a Jesus Cristo, e este crucificado" (I Cor. 2:2).

Sob a influência puritana dos jansenistas, Pascal convenceu-se de que deveria sacrificar o amor humano em favor do amor divino, e aos trinta anos de idade havia renunciado tudo por sua salvação pessoal.

Mas, apesar de seu propósito de servir integralmente a Deus, Pascal descobriu "que havia aprendido a odiar o mundo, mas não havia aprendido a amar a Deus". A crise religiosa de Pascal foi agravada por dois incidentes, que contribuíram para a sua conversão. O primeiro foi um acidente em uma carruagem, no qual sua vida foi posta em grande perigo, e o outro foi um sermão que ele ouviu em novembro de 1654, sobre a necessidade de completa submissão a Deus. Logo depois deste sermão, Pascal teve uma vívida impressão da presença de Deus e foi iluminado por um fogo sobrenatural. O relato dessa experiência é feito pelo próprio Pascal e encontrado, depois de sua morte, num pedaço de papel bastante estragado pelo uso e atado sobre o seu peito. A linguagem aparentemente desconexa desse testemunho revela a intensidade da experiência.

> "L'an de grâce 1654. Lundi 23 novembre, jour de St. Clément, pape et martyr, et autres au martyrologe. Veille de St. Chrysogone, martyr et autres. Depuis environ dix heures et demie de soir jusque environ minuit et demi, Feu.
>
> "Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob. Non des philosophes et des savants. Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix. Dieu de Jésus-Christ. Deum meum et Deum Vestrum. Ton Dieu sera mon Dieu-Oubli du monde et de tout hormis a Dieu. Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Evangile. Grandeur de l'âme humaine. Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu. Joie, pleurs de joie. Je m'en suis séparé. Dereliquerunt me fontes aquae vivas. Mon Dieu me quitterez-vous? Que je n'en sois pas séparé eternellment.
>
> "Cette est la vie éternelle qu'ils te connaissent seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé J.-C. Jésus-Christ.
>
> "Je m'en suis séparé; je l'ai fui, renoncé, crucifié. Que je n'en sois jamais séparé. Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Evangile. Renonciation totale et douce. Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur. Eternellment en joie pour un jour d'exercice sur la terre. Non obliviscar sermones tuos. Amen."[19]

19. Blaise Pascal, **Pensées Fragments et Lettres de Blaise Pascal**, citado por Robert Thouless, **op. cit.**, págs. 210 e 211.

Como podemos observar no texto, o latim mistura-se com o francês e as palavras de Pascal fundem-se com passagens da Escritura. A conversão mística é tão profunda e inefável que mesmo um gênio como Pascal se torna confuso em sua expressão verbal. Vemos aqui que a vontade própria e a razão, por assim dizer, desaparecem, para dar lugar ao sentimento e à completa submissão à vontade de Deus. Na opinião de alguns autores, somente essa experiência é propriamente uma conversão religiosa. Pessoalmente, optamos pela idéia de que em toda conversão genuína há um elemento místico, mas nem toda conversão religicsa tem a mesma profundidade da de Pascal ou de outros gênios religiosos da História.

Muitas vezes, a conversão religiosa é predominantemente do tipo moral. Aqui o indivíduo não tem grandes problemas intelectuais e nem busca sentir algo estranho ou absolutamente novo em sua vida. Ele simplesmente sabe que há algo errado em sua vida moral e procura na religião a força para uma vida digna e socialmente aceitável. Essa conversão é muito semelhante à do alcoólatra que se filia aos Alcoólatras Anônimos e aceita o seu credo para livrar-se do terrível vício. Os frutos dessa conversão, entretanto, podem ser muito salutares e duradouros.

SUMÁRIO

A conversão religiosa é o marco inicial dos estudos de psicologia em sua moderna conceituação.

Houve exagerada ênfase sobre o assunto e alguns deram a entender que era a conversão religiosa o único aspecto do fenômeno religioso que interessava ao psicólogo.

Por outro lado, os movimentos liberais em teologia e em educação religiosa levaram os psicólogos da religião a abandonar quase por completo o estudo da conversão. Achamos que tanto a demasiada ênfase como o abandono representam posições que devem ser evitadas. A conversão religiosa não é o único aspecto do fenômeno religioso que interessa ao psicólogo, nem tampouco pode ele ignorá-la, pois é uma das experiências mais marcantes da vida humana.

Dependendo do ambiente em que o indivíduo vive e dos vários aspectos de experiências prévias, a conversão religiosa pode dar-se como algo momentâneo e quase sempre acompanhada de mudança dramática e radical na vida do homem ou pode acontecer como processo gradual marcado por um ponto que é considerado pelo indivíduo como momento de sua conversão. Qualquer das duas experiências terá grande significação espiritual, mas o primeiro tipo é característico dos maiores gênios espirituais da humanidade.

A conversão religiosa de Paulo de Tarso, John Bunyan, George Fox e Ramakrishna são exemplos típicos dessa experiência e sugerem que a dinâmica do fenômeno é basicamente a mesma, quer no cristianismo quer fora dele, apesar das diferenças eventuais.

O processo da conversão religiosa abrange pelo menos quatro estágios fundamentais: o período de inquietação, o período crítico, o período de paz, que segue a solução da crise, e o período da expressão concreta através do comportamento do indivíduo.

Entre os fatores que influenciam a ocorrência da conversão religiosa do ponto de vista psicológico podemos mencionar: os conflitos interiores causados por inquietações éticas e espirituais e o desejo de harmonizá-los; o contato com dada tradição religiosa, isto é, a influência do mundo interpessoal significativo do indivíduo, salientando-se aqui a influência dos pais; a própria adolescência é considerada como fator da conversão religiosa, se bem que se reconheça que a conversão ocorre em outras faixas etárias, o que significa, ao menos para nós, que a conversão religiosa não é fenômeno "exclusivamente adolescente", como querem alguns.

Se bem que a conversão religiosa seja um fenômeno que abrange toda a vida do homem convertido, em todos os seus aspectos, podemos indicar certas características predominantes em cada caso. A conversão de Agostinho, por exemplo, é predominante do tipo intelectual. A conversão de Ramakrishna é mais emocional do que intelectual ou moral. Na conversão do tipo místico, representada aqui por Pascal, a alma une-se a Deus e essa união torna-se em si mesma um fim. A preocupação aqui não é nem intelectual nem moral nem necessariamente emocional. Trata-se do movimento do ser ao encontro místico com o Todo. Daí por que alguns advogam ser esse, rigorosamente falando, o único tipo de experiência que pode realmente chamar-se de conversão religiosa. Somos de opinião, entretanto, que em toda genuína conversão religiosa há um elemento místico, mas não negamos a autenticidade de uma experiência religiosa simplesmente porque ela não chega a ter as mesmas características da experiência de Pascal ou de qualquer outro grande gênio da humanidade. Finalmente, a conversão religiosa pode ser do tipo predominante moral. Aqui a maior preocupação do indivíduo é encontrar a força ética para um viver socialmente aceitável. Ordinariamente, é esse o tipo de experiência comum a indivíduos que se unem a movimentos como o Rearmamento Moral ou aos Alcoólatras Anônimos.

Capítulo VI

MATURIDADE RELIGIOSA

Este capítulo, de certo modo, relaciona-se com todos os outros capítulos que tratam da evolução espiritual do homem. Já vimos como os conceitos religiosos da criança diferem consideravelmente dos conceitos dos adolescentes, do adulto ou da pessoa idosa. Em cada uma dessas fases da vida, a religião parece cumprir finalidades específicas, e apresenta características típicas em cada uma dessas idades.

Do mesmo modo que se espera que o ser humano se desenvolva fisicamente e chegue a desempenhar as funções normais do corpo e as atividades normais a todos os homens, espera-se também que o homem alcance maturidade emocional e espiritual. Sabe-se, entretanto, que, na realidade, assim não acontece. Tanto física como emocionalmente, há milhares de seres humanos que, por circunstâncias várias, não atigiram e jamais atingirão um grau satisfatório de maturidade, quer do ponto de vista físico quer do ponto de vista emocional. A longa história religiosa do homem comprova que nem todos que professam uma fé alcançam necessariamente maturidade espiritual. Nem todos podem dizer como Paulo: "Quando eu era menino, falava como menino, sentia como menino, pensava como menino; quando cheguei a ser homem, desisti das coisas de menino" (I Cor. 13:11). Muitos continuam a falar, a sentir e pensar como crianças espirituais; nunca crescem, nunca amadurecem. No dizer do autor aos Hebreus, são indivíduos que, pelo tempo, já deviam ser mestres,

mas ainda necessitam dos ensinos rudimentares da fé; precisam de leite, porque ainda não podem tomar alimento sólido (Heb. 5:11-14).

Clark sugere que maturidade religiosa pode ser definida de dois modos: do ponto de vista do indivíduo, e, nesse caso, representa o ponto máximo de seu desenvolvimento religioso, ou do ponto de vista abstrato, segundo o qual maturidade religiosa seria um conceito ideal pelo qual o desenvolvimento de cada pessoa é avaliado. Sugere também o mesmo autor que, para compreender-se o conceito de maturidade religiosa, é necessário adotar-se uma definição de religião, pois sem este conceito não poderíamos avaliar o outro. Clark define religião como sendo "a experiência interior do indivíduo ao sentir o sobrenatural, especialmente quando este sentir se evidencia através dos efeitos dessa experiência sobre o seu comportamento, e ele ativamente procura pôr sua vida em harmonia com esse Sobrenatural".[1] À luz dessa definição, podemos concluir que, na pessoa normal, o conceito de maturidade religiosa envolve a consciência de Deus ou de alguma realidade cósmica, uma experiência interior e uma expressão externa desse amadurecimento espiritual.

Orlo Strunk Jr. define maturidade religiosa como "a organização dinâmica dos fatores cognitivos-afetivos-conativos, que possui certas características de profundidade e altitude — incluindo um sistema de crença altamente consciente, articulado e purgado, por processos críticos, de desejos infantis, intensamente adaptável e bastante vasto para encontrar significado positivo em todas as vicissitudes da vida".[2] Tal sistema de crença, prossegue o autor citado, ainda que de caráter tentativo, incluirá a convicção da existência de um Poder Ideal com o qual a pessoa sente uma continuidade amigável, convicção essa baseada em autoridade e em experiências inefáveis. A relação dinâmica entre o sistema de crença e os fatos da experiência produzirá sentimentos de admiração e reverência, um senso de unidade com o Todo, humildade, elação e liberdade; e, com grande consistência, determinará o comportamento responsável do indivíduo, em todas as áreas de reações pessoais e interpessoais, incluindo esferas como moralidade, amor, trabalho, etc.

Como se vê, esse conceito de maturidade religiosa é bastante amplo e abrangente. O que temos aqui é, de fato, uma síntese das idéias de vários teóricos que se pronunciaram a respeito do assunto.

Servindo-nos do trabalho de Strunk, **Mature Religion: A Psychological Study,** resumiremos a concepção de maturidade religiosa de vários autores por nos parecer este o melhor meio de entender o conceito. Convém ressaltar que as afirmações de Strunk, muitas vezes, são baseadas em inferências, e não necessariamente em afir-

1. Walter H. Clark, **op. cit.**, pág. 241.
2. Orlo Strunk Jr., **Mature Religion: A Psychological Study,** New York: Abingdon Press (1965), pág. 144.

mações diretas dos autores citados. Sempre que possível, tentaremos substanciar essas afirmações conferindo as obras originais dos escritores mencionados por Strunk.

Partindo de quatro conceitos fundamentais da doutrina freudiana, a saber, que o homem é basicamente um ser egocêntrico, que emoções irracionais são a base de quase todo comportamento humano, que o homem tem uma forte tendência a racionalizar seu comportamento e que as atitudes de adultos têm suas raízes nas experiências da infância, Strunk conclui que, para Freud, "qualquer religião que trata apenas de idéias e conceitos inteletuais é fragmentária e, provavelmente, falsa".[3] Visto que na concepção dinâmica da psicanálise a vida humana é um desenvolvimento contínuo em que a fase seguinte se relaciona vitalmente com a antecedente, conclui-se também que, para Freud, "a religião amadurecida tem como uma de suas características a consciência de que suas raízes se encontram em relações anteriores".[4] Finalmente, a crença freudiana de que a única esperança para o homem consiste em sua habilidade de sintetizar seus instintos, razão e consciência, implica em que uma das características de maturidade religiosa seja sua capacidade de encontrar a correta relação entre aquilo que é e aquilo que deve ser. Afirma Orlo Strunk que, do exposto, se conclui que a religião amadurecida não será exclusivamente intelectual. Incluirá emoções e intelecto e será tanto consciente como inconsciente. Incluirá a consciência de que o comportamento adulto pode ter suas raízes nas experiências da infância, mas a religião será amadurecida na proporção em que se livra dos desejos infantis, e, acima de tudo, quando leva o homem a compreender a relação entre aquilo que é e aquilo que deve ser.

Apesar de não termos, nos trabalhos de Carl Jung, uma posição quanto ao conceito de maturidade religiosa, os objetivos de sua prática psicoterapêutica são basicamente os mesmos que esperaríamos encontrar numa pessoa religiosamente amadurecida. Por inferência, Orlo Strunk chega às seguintes conclusões quanto à idéia de maturidade religiosa nos escritos de Jung:

> "A pessoa religiosamente amadurecida é aquela que se torna consciente dos fatores religiosos inconscientes do seu psiquismo, que experimenta os símbolos religiosos e vive de acordo com eles. A experiência desses fatores é de tal natureza que será inefável e completamente autoritária, isto é, a pessoa religiosamente amadurecida terá tido uma experiência religiosa de profundas proporções, de natureza peculiarmente misteriosa, mas absolutamente 'verdadeira', do seu ponto de vista. A vida interior da pessoa, e não afirmações exteriores de credos ou de padrões éticos específicos, definirá sua maturidade. Final-

3. Id. ibid., pág. 25.
4. Id. ibid., pág. 26.

mente, se bem que a pessoa religiosamente amadurecida não se conforme às expectações sociais comuns — visto que ela removeu a máscara no processo de individualização — quase sempre ela pode ser identificada por seu profundo respeito aos fatos e eventos e aos indivíduos que por eles possam ser afetados." [5]

A posição de Erich Fromm é bem mais clara do que a de Freud ou a de Jung, quanto à maturidade religiosa. Em sua vasta produção literária, Fromm claramente defende a posição de que "maturidade é a realização dos poderes racionais do homem, bem como a sua capacidade de amar e de realizar trabalho produtivo".[6]

Fromm define religião como "qualquer sistema de pensamento e ação seguido por um grupo e capaz de conferir ao indivíduo uma linha de orientação e um objeto de devoção".[7] Distingue ele entre religião humanista e religião autoritária. A primeira é baseada na razão e, conseqüentemente, é amadurecida; a segunda é baseada nos desejos infantis e, conseqüentemente, imatura. Em suas próprias palavras, é assim que Fromm distingue a religião humanista da religião autoritária: "A religião secular, autoritária, segue o mesmo princípio. O Fuehrer ou adorado "Pai do seu povo", o Estado, a Raça ou o Vaterland Socialista tornam-se objeto de devoção; a vida do indivíduo torna-se insignificante, e o valor do homem consiste precisamente na negação do seu valor e força. Freqüentemente, a religião autoritária postula um ideal tão abstrato e distante, que perde as conexões com a vida real do povo, como este se apresenta. O bem-estar pessoal é sacrificado a ideais, como, por exemplo, "a vida eterna" ou "o futuro da espécie humana"; os fins justificam todos os meios e tornam-se símbolos, em nome dos quais as elites religiosas ou seculares controlam os seus semelhantes.

"A religião humanista, ao contrário, está centralizada pela idéia do homem e das suas potencialidades. O homem deve desenvolver a força da sua razão, para que possa entender a si próprio, as suas relações com os seus semelhantes e o lugar que ocupa no universo. Ele deve reconhecer a verdade, tanto no que se refere às suas limitações, como às suas pontecialidades. Cabe-lhe desenvolver a sua capacidade afetiva, não apenas em relação ao próximo, como a si mesmo, e experimentar solidariedade por todas as coisas vivas. Naturalmente, ele precisa de princípios e normas para guiá-lo nesse sentido: a experiência religiosa, nessa espécie de religião, é a experiência de união com o universo como o homem o concebe e sente. O objetivo humano consiste em atingir a máxima força, e não fraqueza; a virtude é a realização pessoal, e não a passividade da obediência. A fé, na religião humanista, alicerça-se na certeza da con-

5. **Id. ibid.**, págs 44, 45.
6. **Id. ibid.**, pág. 52.
7. Erich Fromm, **Psicanálise e Religião** (tradução de Iracy Doyle), Rio: Editora Civilização Brasileira (1956), pág. 21.

vicção obtida através das experiências intelectuais e emocionais, ao passo que na religião autoritária o homem aceita as proposições porque acredita em quem as formulou. Na religião autoritária, o humor predominante é de tristeza e culpa; na religião humanista, o tom emocional prevalente é de alegria."[8]

Dentro de sua visão psicanalítica, Fromm advoga que o amor de Deus tem como base o amor que a criança experimenta na constelação familiar. Diz ele:

> "O amor por Deus não pode ser separado do amor pelos pais. Se uma pessoa não emerge da ligação incestuosa com a mãe, o clã, a nação, se conserva a dependência infantil para com um pai que pune e recompensa ou para com qualquer outra autoridade, não pode desenvolver amor mais amadurecido por Deus; então, sua religião é a da primitiva fase religiosa, em que Deus era sentido como mãe que tudo protegia ou como pai que castigava e premiava."[9]

O outro conceito de Fromm, que se relaciona diretamente com a idéia de maturidade religiosa, é sua teoria quanto a trabalho produtivo. Este conceito muito se assemelha à idéia de "geratividade", de que fala Erikson, conforme apresentamos no capítulo sobre a religião do adulto. A pessoa produtiva é aquela vivamente interessada em transformar para melhor, por meio de esforço constante, tudo aquilo que lhe vem às mãos. A pessoa religiosamente amadurecida, portanto, seria aquela de profunda consagração espiritual e perfeitamente cônscia de suas responsabilidades para consigo mesma e para com o próximo. Em suas próprias palavras, Fromm declara:

> "A pessoa verdadeiramente religiosa, se segue a essência da idéia monoteísta, não pede coisa alguma, nada espera obter de Deus; não ama a Deus como um filho ama seu pai ou sua mãe; adquiriu a humildade de sentir suas limitações até o grau de saber que nada sabe a respeito de Deus. Deus torna-se para ela um símbolo em que o homem, numa etapa anterior de sua evolução, expressou a totalidade daquilo por que o homem luta, o reino do mundo espiritual, do amor, da verdade, da justiça. Tem fé nos princípios que 'Deus' representa; pensa verdade, vive amor e justiça e considera a sua vida inteira como só valiosa enquanto lhe dá ocasião de alcançar um sempre mais amplo desdobramento de seus poderes humanos — como a única realidade que importa, com o único objetivo de preocupação última — e acaba não falando a respeito de Deus, nem mesmo mencionando seu nome. Amar a Deus, se tal pessoa fosse usar esta expressão, significaria, então, ansiar pelo atingimento da plena capacidade de amar, pela realização daquilo que 'Deus' representa em alguém."[10]

8. Id. ibid., págs. 33, 34.
9. Erich Fromm, **A Arte de Amar** (tradução de Milton Amado), Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada (1960), pág. 110.
10. Id. ibid., págs. 99, 100.

Finalmente, à semelhança de Otto, Fromm preconizou que a religião amadurecida se caracteriza por um senso do maravilhoso no universo. A pessoa genuinamente religiosa preocupa-se com as maravilhas e os problemas da vida e do mundo. Além disso, a pessoa religiosa tem o senso de unidade com o universo. É essa, aliás, uma das características da experiência mística. O homem sente-se ligado não só ao seu semelhante, mas à própria vida e ao universo.

Strunk sintetiza o pensamento de Fromm a esse respeito, chegando às seguintes conclusões:

A pessoa religiosamente amadurecida integrará as formas de religião que salientam o raciocínio adulto e é livre das fantasias de onisciência e onipotência, características da religião infantil.

Na sua concepção de Deus, a pessoa religiosamente amadurecida o verá como símbolo dos poderes do próprio homem, e não como um símbolo externo de força e poder.

A pessoa religiosamente amadurecida amará o seu próximo como a si mesma, sendo este amor uma ativa preocupação pela vida e o desenvolvimento do objeto amado.

A religião da pessoa religiosamente amadurecida dará ênfase à produtividade, e não à receptividade, exploração, ganância ou transação comercial; isto é, a maior preocupação da pessoa religiosamente amadurecida será a transformação de potencialidades em realidades.

A pessoa religiosamente amadurecida manifestará profunda humildade, perfeitamente cônscia de que nada pode saber da verdadeira natureza de Deus, e, conseqüentemente, não deve julgar a religião de seu próximo.

A pessoa religiosamente amadurecida é aquela que é cheia do senso do maravilhoso e de preocupação — faz perguntas sobre a existência e preocupa-se com o significado último da vida.

Ao lado dessa preocupação, a pessoa religiosamente amadurecida tem o profundo desejo de se tornar um com o universo; o desejo de se unir ao Todo.[11]

William James, em seu famoso livro **The Varieties of Religious Experience**, se bem que não trate diretamente do assunto sobre maturidade religiosa, apresenta dois conceitos que muito se aproximam da idéia. Um deles é a sempre citada diferença entre "religião da mente sadia" e "religião da mente doentia", e a outra é a noção de santidade. A diferença entre "religião da mente sadia" e "religião da mente doentia", que correspondem à maturidade e à imaturidade

11. Orlo Strunk Jr., **Mature Religion**, págs. 64, 65.

religiosa, respectivamente, ao menos em linhas gerais, será discutida mais amplamente quando tratarmos do assunto religião e saúde mental. A idéia de "santidade" é a que mais se aproxima do conceito de maturidade religiosa no trabalho de James.

James advoga que "santidade" é característica comum a toda genuína experiência religiosa e tem pelo menos quatro aspectos fundamentais.

Em primeiro lugar, a pessoa religiosamente amadurecida, de caráter santo, no dizer de William James, sente que sua vida faz parte de um universo muito mais amplo do que os seus mesquinhos interesses pessoais. Parte deste sentimento é a convicção da existência de um Poder Ideal. Para James, portanto, uma das características do amadurecimento religioso é aquilo que Bucke chama de consciência cósmica.

A segunda característica de maturidade religiosa, segundo James, é o senso de continuidade amigável com o Poder Ideal e a docilidade em se submeter ao seu domínio.

Outra característica da maturidade religiosa é que a pessoa experimenta um profundo senso de elação e liberdade, diminuindo, assim, sua preocupação com o próprio "eu".

Finalmente, na pessoa religiosamente amadurecida, o centro emocional da vida muda na direção do amor e de afeições harmoniosas.[12]

Talvez nenhum psicólogo contemporâneo tenha dito mais sobre este assunto de maturidade religiosa do que Gordon Allport. Seu livro, **The Individual and His Religion,** já mencionado várias vezes, é, de fato, obra fundamental para quantos queiram estudar a psicologia dos fenômenos religiosos. Através de suas obras, especialmente daquelas que tratam do desenvolvimento da personalidade, Allport apresenta seu conceito de personalidade amadurecida. A personalidade emocionalmente madura tem, conforme Allport, seis características fundamentais.

1) A extensão do "eu" é a primeira marca da personalidade amadurecida. Sabemos que o "eu" da criança é demasiado limitado para incluir "outros". Vimos, no estudo da religião da adolescência, que nessa idade se inicia o processo de expansão do "eu" e o adolescente é capaz de amar a "outros" e de incluí-los no seu próprio "eu". Sem essa extensão do "eu" não pode haver amor, e a incapacidade de amar é um dos sinais mais claros de imaturidade emocional.

2) A pessoa amadurecida mantém boas relações com outras e tem capacidade de ajustar-se socialmente. Esse ajustamento social inclui tanto a capacidade de se envolver profundamente na vida do

12. William James, **The Varieties of Religious Experience,** págs. 207, 208.

semelhante e manter amizades, como também a capacidade de encarar os fatos sociais com certa distância emocional, para se não deixar dominar pelas frustrações, que resultaria de tentar levar o mundo nas costas, à semelhança de Atlas.

3) Segurança emocional é outra característica da personalidade amadurecida. A estabilidade emocional leva o homem a comportar-se realisticamente e evita que ele se dê a formas ridículas de comportamento, que seriam próprias, talvez, de outras fases da vida, mas não se justificam no caráter adulto.

4) A pessoa madura tem tarefas, habilidades e percepções realistas. A personalidade amadurecida não se dá ao labor inútil de ocultar a realidade com fantasias.

5) A pessoa amadurecida será capaz de participar no processo de auto-objetivação. A personalidade amadurecida, portanto, é capaz de autocrítica. É capaz também de rir-se de si mesma e ordinariamente é dotada de profundo senso de humor. O senso de humor, na linguagem de Allport, é a técnica pela qual nos desfazemos de muitas irrelevâncias da vida e a capacidade de rir das coisas que amamos e ainda assim continuar a amá-las.

6) Finalmente, a pessoa amadurecida terá uma filosofia unificada de vida. A personalidade amadurecida é aquela que se caracteriza por um claro e definido senso de destino e de propósito. Se a vida é vivida apenas ao sabor do momento, na base de improvisação e variações de humores, isto significa que a pessoa não alcançou grau desejável de amadurecimento emocional. O homem precisa de um motivo central que se constitua a norma e o alvo de sua vida. Construir, portanto, uma coerente filosofia de vida e viver por ela é bom indício de amadurecimento emocional.

Quanto à maturidade religiosa propriamente dita, Allport apresenta também seis características fundamentais:

1) A religião amadurecida é, em primeiro lugar, bem diferenciada. Através de um longo processo crítico de reflexão e discriminação, o homem deixa de crer apenas porque alguém lhe ensinou certos princípios religiosos e passa a ter suas próprias razões de crer. Os ensinos que antes foram meramente "aceitos" agora são integrados na vida e fazem parte essencial de tudo que o homem é e faz. Outro aspecto dessa diferenciação, observa Clark, é que o indivíduo é capaz de rejeitar certos aspectos irrelevantes de sua instituição religiosa e aceitar outros que lhe parecem mais significativos.

2) Outra característica da maturidade religiosa é sua autonomia funcional. Isto é, "a religião amadurecida tem uma força motivacional própria completamente independente dos impulsos orgânicos originais e das necessidades psicológicas que possam ter mar-

cado sua origem".[13] No dizer de Strunk, isto significa que apesar de o sentimento religioso ser de fato derivativo — isto é, originar-se de disposições infantis, tais como inquietação orgânica e desejos egoísticos — ele passa, não obstante, por profundas transformações. Na sua forma amadurecida, o sentimento religioso assume características próprias e torna-se um motivo dominante na vida, capaz de funcionar como ponto de referência para todas as ações do homem. Em outras palavras, ele é dinâmico, sem ser fanático ou compulsivo.[14]

3) Em terceiro lugar, o amadurecimento religioso caracteriza-se pela consistência de suas conseqüências morais. Na pessoa religiosamente amadurecida existe estreita e consistente relação entre o que o indivíduo crê e o seu comportamento cotidiano, ou, como diria Jesus Cristo: "Por seus frutos os conhecereis" (Mat. 7:16).

4) A religião da pessoa emocionalmente amadurecida é de caráter amplo e abrangente. É a religião que se preocupa com os problemas emocionais da vida e ao mesmo tempo dá respostas "vividas" a esses problemas. Essa religião é necessariamente tolerante. Ou, nas palavras do próprio Allport, "a religião amadurecida afirma 'Deus é', mas somente a religião imatura dirá 'Deus é precisamente o que eu sei que ele é' ".[15]

5) A religião amadurecida é de natureza integrativa e está harmoniosamente relacionada com o contexto geral da vida. A religião de uma pessoa não pode ser separada dos demais aspectos de sua existência. Departamentalizar a vida e separar a religião das demais atividades do homem é prova de imaturidade religiosa.

6) Finalmente, a religião amadurecida é de caráter heurístico. Isto significa que a fé é apenas uma hipótese de trabalho; nunca é definitiva, mas está sempre sujeita à dúvida; todavia, apesar das incertezas, é possível haver completa devoção ao objeto de nossa fé.

Outro autor apresentado por Strunk é Viktor Frankl. A importância de Frankl para a psiquiatria contemporânea é muito grande, especialmente porque ele buscou a base de sua teoria na experiência própria, num campo de concentração, durante a Segunda Guerra Mundial. O movimento por ele iniciado chama-se logoterapia e baseia-se no pressuposto de que o problema essencial da existência humana é o sentido da própria vida. Enquanto o homem tiver uma razão para viver, terá esperanças mesmo em face da situação mais desesperadora da vida. Se o homem tiver um **porquê**, será capaz de suportar qualquer **como**, dizem os logoterapistas.

É verdade que Frankl não se dirige diretamente ao assunto de maturidade religiosa, mas, de seus ensinos psicoterapêuticos, podemos

13. Walter Clark, **op. cit.**, pág. 245.
14. Orlo Strunk, **Mature Religion**, pág. 96.
15. Gordon Allport, **The Individual and His Religion**, pág. 69.

inferir certos princípios e normas de avaliação da maturidade religiosa de uma pessoa. Na opinião de Frankl, o mundo padece de quatro sintomas fundamentais, a saber: tem uma atitude de indiferença para com a vida e falta de planos definidos para o futuro, porque o mundo moderno, especialmente a Europa, vive sob o pesadelo de uma destruição atômica. Essa indiferença e incerteza de sobrevivência do homem moderno levam-no a uma atitude fatalista para com a vida em geral. O terceiro sintoma é o que ele chama de pensamento coletivo, isto é, em sua tentativa de fugir ao aniquilamento, o homem massifica-se, pensa o que os órgãos de propaganda de qualquer agência dizem e vende sua expressão pessoal por qualquer migalha de aceitação pelo grupo. O quarto sintoma de que fala Frankl é o fanatismo que predomina na vida do homem moderno. Esse fanatismo expressa-se tipicamente em certos jargões e frases "clichês" que nem sempre se relacionam com os fatos, mas que lhe oferecem certo senso de segurança e continuidade com o grupo humano a que deseja pertencer.

Baseado nos pontos acima mencionados, Strunk infere que, para Frankl, a religião amadurecida tem duas características fundamentais: Em primeiro lugar, ela conterá os ingredientes que ajudam o homem a encontrar significação no viver, especialmente em face do sofrimento. E, em segundo lugar, a religião amadurecida dará ênfase à liberdade do homem e exigirá dele responsabilidade e dedicação.

Poderíamos multiplicar o número de autores que falam sobre a maturidade religiosa, mas terminaremos essa excursão com as normas de avaliação da maturidade religiosa apresentadas por Strunk no quadro que segue, e com os comentários em torno desse quadro:

CARACTERÍSTICAS DA MATURIDADE RELIGIOSA

Cognitivas — (Crenças)	Afetivas — (Sentimentos)	Conativas — (Ações)
Livre de idéias infantis (Freud)	Experiência de fatores religiosos inconscientes (Jung)	Viver de acordo com os fatores religiosos do psiquismo. Amar o próximo (Fromm).
Incluirá emoção e intelecto, fatores conscientes e inconscientes (Freud).	Experiência autoritária (Jung)	Produtividade (Fromm)
Organizará instintos, razão e consciência (Freud).	Experiência inefável (Jung)	Continuidade amigável com o Poder Ideal (James)
Terá profundo respeito aos fatos, eventos e a outros indivíduos (Jung).	Vida interior enriquecida (Jung)	Moral consistente (Allport)
Consciência dos fatores religiosos no psiquismo (Jung).	Admiração e reverência (Fromm)	Amor à vida (James)
Convicção da existência de um Poder Ideal (James).	Senso de participação de um universo mais amplo (James)	Dinâmica (Allport)
Deus como símbolo dos poderes do homem (Fromm).	Unidade com o Todo (Fromm)	Dedicação mesmo em face da incerteza (Allport)
Fé crítica (Allport)	Elação e liberdade (James)	Liberdade, responsabilidade, consagração (Frankl) *
Fé articulada (Allport)		
Fé abrangente (Allport)		
Dará ênfase ao significado da vida (Frankl).		

* Adaptado de **Mature Religion**, por Orlo Strunk Jr. (1965).

O exame desse quadro mostra que todos esses autores parecem concordar com os seguintes pontos:

A religião é amadurecida na proporção em que é purgada das características de religião infantil. Stolz afirma, com justeza, que na personalidade amadurecida religião não é mágica, mas visão, imaginação, poder e cooperação com Deus. Por outro lado, a religião imatura é ao mesmo tempo fuga da realidade e ópio que dá à sua vítima um falso senso de segurança. Na religião amadurecida o homem terá independência de juízo e de ação. Nela o homem se emancipa emocionalmente das tradições e da rigidez da autoridade externa. Ao invés de obediência à letra da lei, a pessoa religiosamente amadurecida tem uma atitude criativa baseada no espírito da lei. Ao invés de regras inflexíveis, ela adotará princípios gerais aplicáveis a situações concretas.

Maturidade religiosa implica na convicção da existência de um Ser Supremo e de idéias básicas sobre a vida e o universo. Essa convicção dá suficiente sentido à vida do homem e leva-o a um comportamento moral consistente com sua filosofia de vida e suas crenças religiosas.

Finalmente, a maturidade religiosa caracteriza-se pela capacidade de amar o próximo, de ser humilde, de ser criativo, de ajustar-se socialmente e de ser consagrado aos objetivos supremos da vida como concebidos pelo indivíduo.

SUMÁRIO

Assim como há a possibilidade de um ser humano atrofiar-se no processo do seu desenvolvimento físico e mental, isto também pode acontecer com relação à sua experiência religiosa. Alguns amadurecem e produzem frutos espirituais; outros permanecem imaturos e grandemente estéreis.

Maturidade religiosa não pode ser definida em separado da maturidade emocional do homem, se bem que tenha suas características distintivas.

Dentre os numerosos autores que direta ou indiretamente falaram sobre maturidade religiosa, salientamos os seguintes:

Para Freud, a religião madura é aquela capaz de sintetizar instintos, razão e consciência e de levar o homem a uma compreensão adulta da realidade, livrando-o de desejos e dependência infantis, tornando-o cônscio da diferença entre aquilo que é e aquilo que deve ser.

Para Jung, a pessoa religiosamente amadurecida é aquela que experimenta a verdade espiritual num nível tão profundo que essa

experiência, embora inefável, torna-se não só a fonte de autoridade para a pessoa, mas o próprio **leit Motiv** de sua existência.

Para Erich Fromm, a religião amadurecida é a do tipo humanista, que, por sua conceituação, será livre de fantasias infantis, caracterizada por profundo amor ao próximo, mística em sua natureza mais profunda, humilde e cheia de simpatia para com o semelhante.

No dizer de William James, o verdadeiro santo, que para ele significa a pessoa amadurecida, é aquele que sente fazer parte de um universo muito mais amplo do que seus mesquinhos interesses pessoais ou, por outras palavras, é o indivíduo que possui uma consciência cósmica. A religião amadurecida é aquela que dá ao homem o verdadeiro senso de liberdade, ou, como disse Jesus Cristo: "E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará" (João 8:32).

Para Viktor Frankl, a religião amadurecida será aquela que dá ao indivíduo uma razão para viver, apesar da tragédia pessoal ou dos infortúnios da existência. Será aquela religião capaz de tornar o homem responsavelmente livre e de levá-lo a dedicar-se integralmente a uma causa suprema que se constitui o centro de sua lealdade.

Finalmente, para Gordon Allport, a maturidade religiosa apresenta seis características:

a. A religião amadurecida é bem diferenciada através de um processo consciente de autocrítica em que o indivíduo transforma em sua própria a experiência religiosa meramente recebida de seu grupo social.

b. A religião amadurecida é aquela que tem grande poder transformador e diretor na vida do homem. O indivíduo religiosamente maduro é dinâmico, sem ser fanático ou compulsivo em seu comportamento religioso.

c. A religião amadurecida expressar-se-á através de frutos no comportamento, isto é, ela produz uma condição de coerência entre o que o homem crê e o que faz.

d. A religião amadurecida é tolerante e pronta a reconsiderar sua própria posição.

e. A religião amadurecida tem função integradora e abrange o contexto geral da vida.

f. Finalmente, a religião amadurecida é de caráter heurístico, isto é, será sempre uma busca da verdade integral.

Capítulo VII

ORAÇÃO E ADORAÇÃO

Oração e adoração, se bem que tenham características peculiares, relacionam-se tão intimamente que podem ser estudadas num só capítulo. É o que faremos no presente trabalho.

Oração

A oração é uma das experiências religiosas mais comuns entre os homens. É provável que nem todos concordem com certas definições de oração, mas todos oram de uma ou de outra maneira, dependendo das circunstâncias.

Murray Ross fez uma pesquisa entre jovens universitários e, de um total de 2.000 estudantes, somente 15% deles disseram jamais terem tido a experiência da oração. Allport e seus colaboradores fizeram o mesmo com os estudantes de Harvard e de Radcliffe e verificaram que 65% dos homens e 75% das mulheres relataram experiências de oração durante os seis meses, que precederam a pesquisa. É digno de nota que mesmo aqueles que admitiram não sentir necessidade de religião disseram já haver tido a experiência de oração.

Em seu famoso livro **Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion**, que será uma das fontes principais deste capí-

tulo, Heiler afirma que a oração é o fenômeno central da religião e a pedra fundamental de toda piedade. Ele cita Lutero, quando diz que a fé nada mais é do que oração. "Aquele que não ora ou não invoca a Deus na hora de necessidade, certamente não o considera como Deus, nem lhe dá a honra que lhe é devida."[1] Prossegue Heiler citando mais de uma dezena de famosos pensadores cristãos, e todos concordam com a afirmativa de que a oração é, de fato, o elemento central do comportamento religioso. A prática da oração é, talvez, o índice mais seguro da religiosidade de uma pessoa.

A oração como expressão religiosa já é encontrada até mesmo entre os homens primitivos. Não se sabe quando o homem começou a orar, mas é quase certo que a oração é um brado espontâneo da alma, do mesmo modo que as interjeições refletem um estado de espírito. Aparentemente, a oração do homem primitivo era mais coletiva do que individual. Era o líder que orava. Ainda hoje isso é verdade no caso de muitos homens civilizados que ainda não alcançaram, porque inclusive não foram ensinados, a necessária maturidade espiritual para orar por si mesmos. Essa oração coletiva, ordinariamente, prendia-se a motivos práticos relativos às necessidades mais imediatas do homem.

Falando sobre o conteúdo da oração primitiva, Heiler diz que são estes os seus elementos constitutivos:

Invocação: A invocação do nome do ser divino e seus atributos pessoais é o primeiro elemento de toda oração. A pessoa que ora ordinariamente invoca a presença de seu Deus com frases exclamativas, como "Ouve-me!" ou "Ouve-nos!", "Ouve a nossa voz!", "Ouve a nossa súplica!" ou outras frases semelhantes. Quase sempre acrescenta-se ao nome de Deus um título que expressa uma relação social para com ele. Assim é que os títulos pai, mãe, senhor, etc. substituem o nome do Deus que se invoca. Entre os índios Kekchi a oração começa com a invocação: "Ó Deus, meu pai, minha mãe, senhor das montanhas e dos vales..." Na invocação também se faz referências ao lugar da habitação da divindade É comum a afirmação: "Ó Deus que estás nas alturas!" ou "Ó Deus que habitas nos mais altos céus!" Outro fato curioso nessa invocação é que, freqüentemente, o deus é invocado como sendo "nosso", isto é, apenas daquela tribo ou daquele povo.

Queixa ou pergunta. Muitas vezes a oração primitiva é uma espécie de protesto ou uma pergunta que revela a insatisfação do homem com a divindade a quem ora. É comum, nesse tipo de oração, o homem defender sua inocência e alegar que está sendo punido injustamente. Ao ouvir um trovão, um índio Amazulu ora: "Se-

1. Frederich Heiler, **Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion** (translated and edited by Samuel Mc Comb), New York: Oxford University Press, 1958, pág. XIII.

nhor, que temos nós destruído? Em que temos pecado? Não temos cometido nenhum pecado." Se um índio Baronga, diz Heiler, sabe que seus espíritos o fizeram cair doente, pergunta: "Bangoni, por que estás irado contra mim?" Esse aspecto da oração torna-se mais patente em face dos mistérios do sofrimento e da morte.

Petição. Petição é o elemento central da oração. "O homem primitivo ora quase exclusivamente por coisas úteis ou que contribuam para a sua felicidade pessoal. Mesmo quando ele ora por algo de valor estético e social, como às vezes o faz, há sempre em sua oração um toque de hedonismo egoístico."[2] Nas petições do homem primitivo, a vida e a saúde figuram sempre em primeiro lugar. Outra constante preocupação do homem primitivo é com sua colheita e seu rebanho, pois eles representam a sua própria sobrevivência. Diante de prolongado estio que ameaça a plantação, o chefe dos Khonds ora: "Mbama! Kiara! Tu nos negaste as chuvas; manda-nos chuva, para que não morramos. Livra-nos de morrer de fome! Tu és nosso pai, nós somos teus filhos, tu nos criaste; queres então que morramos? Dá-nos milho, bananas e feijão. Tu nos deste pernas para correr, braços para trabalhar e filhos também; dá-nos igualmente chuva para que possamos ceifar a colheita." Em fases mais adiantadas, essa petição ocupa-se de assuntos morais e até mesmo daquilo a que poderíamos chamar de preocupação filosófica, como, por exemplo, quando oram pela paz familiar e pela felicidade pessoal e tribal.

Intercessão. A preocupação com o bem-estar dos demais membros da tribo leva o homem primitivo a interceder por eles. Esse estágio da oração é realmente elevado e não muito freqüente entre o chamado homem primitivo.

Meio de persuasão. O homem primitivo tenta, por meio da oração, convencer a divindade de que deve favorecê-lo. Uma das maneiras por que tenta persuadir a divindade é alegando a sua própria perfeição moral. Outras vezes ele não tem coragem de alegar sua perfeição moral e recorre, então, à compaixão de Deus. "Tem misericórdia de mim!" é uma forma comum de persuasão na prece.

Convém notar que há uma diferença essencial entre oração e magia. Nesta, o indivíduo presume ter o poder de manipular e controlar o poder sobrenatural, para sua própria vantagem; naquela, o homem pode tentar persuadir a divindade, mas ela ainda é livre para responder ou não à petição do que ora.

Ação de Graças. Outro elemento comum na oração, mesmo dos povos primitivos, é a ação de graças, isto é, o conhecimento não

2. Id. ibid., págs. 17, 18.

apenas verbal, mas também expresso de vários modos, de que tudo provém das mãos de Deus.

Expressão do senso de dependência, confiança e resignação. Em toda a longa experiência humana de oração, a pessoa que ora sempre revela o senso de dependência. A oração é uma das formas de reconhecimento da limitação humana. Revela também a confiança que o homem tem no deus a quem ora. E, em muitos casos, a oração revela que a pessoa está pronta a conformar-se com os desígnios da divindade. Precisa, porém, de sua orientação para compreender e aceitar seus propósitos.

Um simples exame do conteúdo da chamada oração do homem primitivo revela que não há diferença essencial entre essa e a oração feita pelo homem civilizado. Basicamente, os elementos são os mesmos.

Vemos, portanto, que desde as fases mais primitivas de sua história, o homem tem orado de alguma forma. Seria conveniente, então, indagar por que o homem ora.

Motivos da oração

Por que ora o homem? Murray Ross fez essa pergunta a 1.720 estudantes e conseguiu as seguintes respostas:

Porcentagem de 1.720 jovens que responderam à questão: "Por Que Você Ora?"

Razões	Porcentagem
Deus escuta e responde às nossas orações	32,8%
A oração ajuda em tempos de tensão e crise	27,2%
A pessoa sente-se aliviada e melhor depois de orar	18,1%
A oração faz-nos lembrar de nossas responsabilidades para com o próximo e para com a sociedade	10,7%
É uma questão de hábito	4,0%
Toda pessoa de bem ora	0,9%
É perigoso deixar de orar	0,5%
Várias outras razões	5,8%

Como podemos verificar, as razões dadas no questionário de Ross indicam uma atitude mágica para com a oração. Essa atitude, aliás, encontra-se profundamente radicada no espírito de nosso povo. Além disso, há muitas superstições a respeito de oração, mesmo entre pessoas muito bem intencionadas. Pratt dá vários exemplos ridículos dessas superstições, inclusive o caso de uma senhora em Washington que ia receber visitas à tarde e ficou resfriada pela manhã. Telefonou a um centro de oração, em Kansas City, às 11 horas da manhã, e às 2 horas da tarde encontrava-se em condições de receber suas visitas.

Seja qual for o motivo por que a pessoa ora e sejam quais forem as reais possibilidades de uma relação com o transcendente através da oração, o fato é que ela produz grandes efeitos psicológicos sobre a pessoa que ora. Paul Johnson, baseado na experiência de várias pessoas, apresenta os seguintes efeitos psicológicos da oração:

Em primeiro lugar, a pessoa que ora fica mais cônscia de suas próprias necessidades e limitações. Através da confissão de nossas falhas pessoais, confissão essa que funciona como uma espécie de catarse emocional, conseguimos o senso de perdão e paz com Deus. A oração feita com fé livra o homem de certas tensões emocionais e é capaz de lhe dar mais segurança e maiores possibilidades de vitória. A oração contribui positivamente para a formação de uma visão mais organizada da vida e de seus propósitos. Renova nossas energias emocionais e faz-nos lembrar nossas responsabilidades para com o próximo. "Entre a distração e contradição de muitos apelos, a oração centraliza-se sobre uma lealdade suprema. Face aos conflitos de desejos desenfreados, a oração relembra o objetivo principal de uma lealdade e unifica as energias, canalizando-as na direção desse objetivo. Aqueles que oram fervorosamente revelam uma integridade básica que lhes dá paz interior e equilíbrio na vida."[3]

Baseados no fato inegável de que a oração produz profundos efeitos psicológicos sobre a pessoa que ora, e por lhes faltar a crença na existência objetiva de uma realidade transcendente, muitos alegam que na oração não existe, na realidade, um diálogo com Deus, mas simplesmente um monólogo, e os efeitos psicológicos produzidos por esse monólogo são devidos à auto-sugestão. A relação entre a oração e a sugestão surge, diz Spinks, da distinção feita por Baudouin entre auto-sugestão espontânea e auto-sugestão refletiva. A primeira resulta de algo que prende a atenção do indivíduo mais ou menos de modo casual. A segunda resulta do esforço deliberado do homem no sentido de concentrar-se sobre uma idéia ou uma situação específica. Muitas vezes, consegue-se tal concentração, continua Spinks, por meio da repetição constante de certas palavras

3. Paul Johnson, op. cit., pág. 146.

ou frases e elas ganham na mente da pessoa uma espécie de poder transformador. Podemos dizer que tal repetição tem efeito hipnótico sobre a pessoa que a pratica e, indiretamente, se bem que com menor intensidade, sobre aquelas que a ouvem.

Esse criticismo pode ser válido para certos tipos de oração em que o objetivo da prece não é obter uma resposta da divindade, mas, sim, a união com o ser supremo, como é o caso da oração mística, de que falaremos mais tarde neste capítulo. Mas, do ponto de vista da fé cristã, o criticismo aparentemente não se aplica a toda prática da oração entre cristãos, porque uma das crenças fundamentais do cristianismo é a transcendência e realidade objetiva de um Deus com quem podemos falar e que também fala conosco. Portanto, no conceito cristão de oração não há apenas um monólogo, mas, na realidade, existe um diálogo entre o homem que ora e o Deus que ouve e responde à sua oração. Ou, como diz Grenstead, citado por Spinks:

> "O criticismo... de que nos estamos dirigindo a nós mesmos, derivando nosso senso de segurança da tradição e de muitas outras fontes, e simplesmente usando auto-sugestão... é, muitas vezes, verdadeiro... Mas, mesmo assim, devemos notar que essa auto-sugestão se baseia numa sugestão anterior e externa. O primeiro impulso à oração não emana de nosso interior. Ele tem, de fato, uma dupla origem. As primeiras orações da criança são ensinadas por sua mãe ou professora e a elas são dirigidas. Não há nada de auto-sugestão aqui. Trata-se simplesmente de guiar o intercurso vocal numa direção particular. Isto se torna oração quando a criança começa a entender que não se está dirigindo à sua mãe, porém que, com sua mãe, dirige-se a algo transcendente. A oração vocal, a mais simples e mais direta forma de prece, é, portanto, a mais natural e, afinal de contas, a mais elevada... O progresso real na oração não resulta de crescente certeza da realidade de Deus, que nos ouve e responde." [4]

Tipos de Oração

Pratt, em seu erudito trabalho, **The Religious Consciousness**, fala de dois aspectos da religião: o aspecto subjetivo e o aspecto objetivo. Religião subjetiva, segundo Pratt, é aquela que se centraliza em torno da reação psicológica da pessoa. Religião objetiva seria aquela que dirige resposta consciente a Deus como Realidade externa ao homem. Esses dois aspectos da religião não podem ser separados de modo absoluto, conforme se evidencia claramente na experiência religiosa da oração.

Usando esse critério, Clark diz que a oração também pode ser classificada em subjetiva e objetiva, dependendo de se saber se o

4. G. Stephens Spinks, **Psychology and Religion**, pág. 122.

centro de atenção é o indivíduo que ora ou o objeto de sua oração Lembremo-nos sempre de que não é possível separar nitidamente o elemento subjetivo do elemento objetivo na oração.

Petição. Esta é, como já tivemos o ensejo de afirmar, o tipo mais comum de oração. Na opinião de Clark, esse aspecto da oração revela seu caráter egoístico e, até certo ponto, infantil. Diz o citado autor que esse aspecto da oração se assemelha mais à mágica do que à religião. Acreditamos, porém, que há exagero na afirmação de Clark, pois a petição é legítima e pode, inclusive, ser destituída de interesses egoísticos e transformar-se num verdadeiro ato de louvor a Deus, através do reconhecimento de sua soberania sobre a vida e sobre o mundo.

Confissão. De certo modo, o elemento confissão está presente em quase todo tipo de oração, pois quando oramos estamos confessando nossa finitude e nossa dependência de Deus. No entanto, quando se fala em confissão, ordinariamente pensa-se na confissão pessoal de alguma falha ética. Via de regra, essa confissão resulta de profundo sentimento de culpa e, quando é mais do que mera formalidade ritualística, pode ser altamente criativa e opera profunda transformação na vida e no comportamento da pessoa que ora.

Dedicação. Aqui temos uma das formas mais belas da oração. Quanto à sua natureza, podemos dizer que abrange tanto o aspecto objetivo quanto o subjetivo. Sua feição objetiva seria a preocupação em servir a Deus nalguma capacidade específica. O aspecto subjetivo seria, naturalmente, o senso de devoção pessoal que tal dedicação deve produzir no homem que ora. Dentre os muitos exemplos da Escritura Sagrada, mencionaremos dois que nos parecem extremamente sugestivos. O primeiro deles é o de Salomão quando assumia a liderança de seu povo: "Agora, pois, ó Senhor meu Deus, tu fizeste reinar teu servo em lugar de Davi, meu pai, não passo de uma criança, não sei como conduzir-me. Teu servo está no meio do teu povo que elegeste, povo grande, tão numeroso que não se pode contar. Dá, pois, ao teu servo coração compreensivo para julgar a teu povo, para que prudentemente discirna entre o bem e o mal; pois, quem poderia julgar a este grande povo?" (I Reis 3:7-9).

O segundo exemplo é o de Isaías quando resolveu dedicar sua vida inteiramente a Deus: "Depois disto ouvi a voz do Senhor, que dizia: A quem enviarei, e quem há de ir por nós? Disse eu: Eis-me aqui, envia-me a mim" (Is. 6:8).

Intercessória. Como se pode ver, a oração intercessória é uma forma de petição. É diferente, porém, em que, ao invés de ser um pedido em benefício próprio, é um pedido em favor de alguém.

Neste sentido, portanto, ela é objetiva, visto que não busca nada para o indivíduo que ora. A intercessão é, pois, uma das formas mais nobres de oração. Mas, seu caráter peticionário pode ser deturpado e manter as mesmas características infantis da oração egoísta, ou, ainda pior do que isso, ela pode representar apenas uma forma mágica de evitar a responsabilidade pessoal do homem para com o seu semelhante e funcionar simplesmente como forma de escape. A verdadeira oração intercessória seria aquela que é complementada pela ação consciente no sentido da solução do problema, ou, por outras palavras, a intercessão é válida quando o homem está pronto a começar a responder à sua própria oração, fazendo a parte que lhe compete.

Didática. Por definição, a oração didática é aquela que tem como finalidade a instrução do indivíduo ou do grupo. Por sua natureza, a oração didática é pública. Aliás, quase toda oração pública é didática. Essa oração é objetiva no sentido de que se destina a outras pessoas, mas é subjetiva no sentido de que seus benefícios visam mais ao homem do que a Deus. Essa prece é muito comum entre protestantes e muitas vezes assume o caráter ridículo de querer instruir ao próprio Deus. Do lado positivo, entretanto, podemos ver grandes benefícios no tipo didático de oração. Basta lembrar o Pai Nosso, para convencer-nos dessa verdade.

Gratidão. A oração de ação de graças, quando genuína em sua expressão, representa uma das formas mais belas da prece. Essa forma de oração é muito comum e representa o reconhecimento da pessoa que ora por algum favor que considera haver recebido de Deus.

Há três outros aspectos da oração que preferimos não considerar como tipos separados, todos eles, aliás, representando uma fase mais evoluída da vida espiritual do homem e típicos da oração mística. São eles a adoração, a comunhão e a meditação. O senso de adoração origina-se do reconhecimento da grandeza de Deus e da profunda admiração das maravilhas da natureza. Ordinariamente, essa oração é expressa em forma poética. O desejo de manter comunhão com Deus pode assumir a forma de petição, mas nesse desejo não há qualquer busca de outro benefício senão o do contato pessoal com Deus. Exemplo típico dessa prece é a de Agostinho, quando disse: "Permite-me conhecer-te, ó tu que me conheces; permite-me conhecer-te como sou conhecido." A meditação, que, na realidade, nem sempre é necessariamente uma oração, é também uma forma de buscar o contato com Deus e com os ideais supremos da vida.

Quanto ao tipo da personalidade do indivíduo que ora, Heiler fala de quatro tipos de oração, que passamos a mencionar.

O místico. O místico procura a presença de Deus com um fim em si. Tudo que ele realmente deseja é manter comunhão com o Ser Supremo, é unir-se ao Todo e com ele integrar-se de tal maneira que haja perfeita continuidade entre a sua e a pessoa de Deus. O místico, diz Clark, nada pede a Deus, pois nada deseja dele em termos materiais. O que ele quer é o próprio Deus e não aquilo que Deus possa fazer por ele.

A oração mística é freqüentemente expressa sem palavras. É este o testemunho de Madame Guyon: "O que mais me surpreendia é que eu tinha grande dificuldade em proferir audivelmente minhas orações como era meu costume. Tão logo eu abria a boca para pronunciá-las, o amor (divino) se apoderava de mim com tal intensidade que eu permanecia absorvida em profundo silêncio e na paz inefável." [5]

Acontece, porém, que quando a oração mística se expressa em palavras, ela apresenta, muitas vezes, um tom marcadamente erótico. Em quase todos os grandes místicos há um quê de erótico quando expressam sua relação com Deus. O livro **Cântico dos Cânticos** é um bom exemplo do que acabamos de dizer.

O intelectual. A oração intelectual ou filosófica, diz Clark, preocupa-se com o ideal ético. O religioso intelectual comumente percebe as inconsistências da religião institucionalizada e quase sempre se rebela contra certas formas infantis de oração. Não é difícil encontrar hoje teólogos que acham a oração peticionária ridícula. Para eles, a única forma válida de oração é ação de graças, louvor ou adoração. Evidentemente, o intelectual despreza também os aspectos sentimentais da oração, privando-a, assim, de qualquer elemento de pronunciada emotividade. Ainda mais, diz Clark, essa oração é caracterizada pela submissão ao destino, bem como por um sentimento de vastidão cósmica e grandiosidade do Criador. A oração do tipo intelectual é mais dominada pela razão do que pelo sentimento, daí a sua relativa objetividade, mas também a sua frieza. E, por causa dessa frieza, diz Heiler, ela não possui energias construtivas e pode produzir apenas efeitos destruidores.

Mesmo sem concordar completamente com a observação de Heiler, temos de convir que uma oração puramente intelectual, se de todo for possível tal coisa, seria, na melhor das hipóteses, um monólogo cujos efeitos psicológicos podem ser semelhantes aos efeitos da oração, mas não se classificaria como religiosa, por lhe faltar a referência ao transcendente.

O profeta. A oração profética, diz Clark, como a oração intelectual, preocupa-se também com problemas éticos ou, como faziam os profetas hebreus, com problemas de justiça social. Acontece,

5. Citada por Spinks, op. cit., pág. 123.

porém, que, sendo o profeta essencialmente um homem de ação e não um intelectual diletante, o elemento intelectual na oração profética ocupa lugar secundário. Para o profeta, como para o místico, Deus é pessoal e está intimamente relacionado com o indivíduo que ora. Ao contrário do místico, porém, que quase sempre é de natureza contemplativa, o profeta é ativo e dinâmico na sociedade. O profeta acredita que a sociedade pode e deve ser transformada pela Palavra de Deus.

O sacerdote. No dizer de Clark, a oração sacerdotal participa, de certa maneira, das três formas precedentes, porém conserva características típicas. Via de regra, a oração sacerdotal é pública e, conseqüentemente, nem é mística, nem profundamente pessoal, nem intelectual — que só seria aceitável numa congregação altamente instruída — nem profética — que abrange assuntos mais vastos. Note-se também que a oração sacerdotal funciona como forma de exortação e, por causa de seu caráter público, tende a ser ritualista em sua natureza.

Apesar de ser um assunto muito estudado em psicologia da religião, a oração, por sua própria natureza, é extremamente difícil de ser estudada objetivamente. Até aqui quase tudo que se pode fazer é apenas de carater descritivo.

Adoração

A idéia de adorar é parte integrante e necessária do sentimento religioso. Desde que o homem percebe que existe algo maior do que ele, algo numinoso, misterioso e inefável, sua resposta natural tem sido a adoração. "Adoração é a expressão, quer espontânea, quer formal, daquilo que o homem sente e faz quando na presença do Sagrado."[6]

No dizer de Stolz, a essência da adoração consiste em criar ou intensificar uma atitude de reverência. Numa definição mais sutil, Clark diz que "a verdadeira adoração é um estado do ser que engloba toda a vida e capacita o homem — em parte consciente e em parte inconscientemente — a trazer sua experiência total e suas preocupações e dirigi-las a um objeto que as integre e que lhes dê significação".[7]

Apesar de a religião ser um fenômeno essencialmente individual, através dos séculos, ela se tem expressado coletivamente. A adoração ou ato de adorar não foge a essa regra. Parece óbvio que a adoração é de natureza comunitária, sem que isso signifique que ela não seja praticada como ato isolado e individual.

6. G. Stephens Spinks, **op. cit.**, pág. 131.
7. Walter Clark, **op. cit.**, pág. 139.

Pratt fez sugestiva distinção, já notada acima, entre adoração objetiva e adoração subjetiva. Adoração objetiva é aquela que tenta produzir algum efeito sobre a divindade que se adora; enquanto a adoração subjetiva é aquela que procura produzir efeitos sobre o indivíduo que adora. Dentro da tradição cristã, ele apresenta como ilustração a diferença entre o culto católico e o culto protestante. Diz ele: "Considere-se, por exemplo, a impressão de um protestante que pela primeira vez assiste à missa, ou os sentimentos de um católico que pela primeira vez assiste a um culto protestante. Para o protestante, a missa parece fantástica; para o católico, o culto evangélico parece ateu. Somente considerando os propósitos desses cultos é que poderão apreciar as diferenças existentes: o propósito da missa é adorar a Deus, o propósito por excelência do culto protestante é a impressão subjetiva dos seus participantes." [8]

Entre os muitos exemplos de adoração objetiva, Pratt apresenta o culto hindu, especialmente na cerimônia chamada "puja", praticada por um sacerdote. Ordinariamente, não há ninguém presente a essa cerimônia. Somente o sacerdote, que profere palavras incompreensíveis, endereçadas à divindade. O propósito aqui é exclusivamente manter contato com a divindade; nenhum benefício pessoal advém de tal ato de adoração. Por outro lado, o budismo e o jainismo são considerados cultos subjetivos. Concordamos com Spinks em que não é possível fazer-se tão clara diferença entre os aspectos subjetivos e os aspectos objetivos da adoração. Tanto um como o outro têm papel importante no ato de adorar, quer pública, quer privadamente.

Johnson advoga que toda verdadeira adoração possui referência objetiva.

> "Notamos que todas as formas e propósitos na adoração apontam para um foco central de devoção que o adorador reconhece como Deus. Os verbos que expressam tais intenções são ativos, transitivos. A adoração, portanto, é um ato que tem um alvo objetivo específico. A pessoa que adora não é meramente passiva, nem se satisfaz com o monólogo ou auto-sugestão. Ela espera alcançar o Tu, que possui o que lhe falta e que pode satisfazer às suas necessidades. A adoração é aproximação, reconhecimento, antecipação e louvor a Deus; solicitação, oferecimento, renovação e afirmação de Deus. Deus é o alvo de todo ato de adoração. Os homens podem discordar quanto à natureza de Deus ou nem sequer serem capazes de provar que ele existe, mas, na adoração, acreditam que se dirigem ao Tu, que é suficientemente bom e suficientemente grande para responder ao seu ato de adoração." [9]

8. James Bissett Pratt, op. cit., pág. 290.

9. Paul Johnson, op. cit., págs. 170, 171.

E conclui com Pratt, que disse: A adoração subjetiva segue a lei do retorno decrescente, isto é, tende a diminuir sua freqüência, até seu eventual desaparecimento.

> "Se o homem que vai à igreja compreende que as cerimônias são realizadas como um espetáculo destinado a exercer impressão psicológica sôbre êle não ficará profundamente impressionado. Êle pode ser entretido e instruído, porém será mais espectador passivo do que participante convicto. Eventualmente, chegará a desconfiar da sinceridade da encenação feita em seu benefício, pois, se nada de objetivamente real acontece na igreja, seu comparecimento se tornará matéria de conveniência e disposição emocional subordinadas aos interesses relativos de situações competidoras. A falta de realidade é uma das causas de indiferença para com a adoração." [10]

Em suma, diz Johnson, se a adoração é reverência pelo Tu, então as atividades que ignoram Deus (como realidade objetiva) não satisfazem à essência dessa adoração. E, para substanciar sua tese, Johnson descreve determinada "Reunião Dominical" de uma sociedade humanística. A ordem de culto foi a seguinte: Após o prelúdio do órgão, houve o cântico de um hino de Rudyard Kipling, dirigido ao "Espírito da Verdade". O líder leu então o trecho de um discurso do reitor de uma universidade oriental, ao invés de ler a Escritura Sagrada. Em vez de orar, o líder falou sobre as "Aspirações desta Geração". A seguir, ao invés de sermão, ouve-se uma alocução sobre: "Que acontece à religião de um estudante universitário?" em que se mostra como a ciência torna a idéia de Deus desnecessária e improvável. As ofertas coletadas não são para Deus, mas para as despesas da sociedade. Com hino final, canta-se o poema "Juventude", da autoria de Robert Bridges. No Boletim da sociedade havia máximas como estas: "Razão Iluminada, Nosso Guia na Religião", "Liberdade Mental, Nosso Método em Religião", "Dedicação Humana, Nosso Objetivo em Religião", "Não podemos compreender o infinito, bastanos amar e servir à humanidade".

Refletindo sobre os exercícios aqui realizados, Johnson conclui: "Foi uma hora bem aproveitada, pois a alocução foi eloqüente, os pensamentos lidos eram realmente nobres, a música, deleitável. Mas foi isso adoração? Não houve preces, nem o reconhecimento de Deus. Não houve confissão, oferecimento ou dedicação a Deus. Afirmar os valores humanos é bom, mas as necessidades mais profundas da vida, conscientes ou inconscientes, reclamam recursos mais elevados. A adoração é o mais profundo dos desejos por meio do qual o homem procura comungar com Deus. O poder curativo e unificador da adoração visa, nesse encontro, a tornar-se fonte de vida nova." [11]

10. Id. ibid., pág. 171.
11. Id. ibid., pág. 172.

Evelyn Underhill afirma que adoração é a resposta da criatura ao Eterno. Essa resposta, diz a citada autora, não se limita à esfera humana; há um sentido em que toda a criação adora o Criador. Essa adoração pode ser pública ou privada, consciente ou inconsciente e pode ter as mais variadas causas. "Mas, qualquer que seja a sua forma ou expressão, a adoração é sempre uma relação sujeito-objetivo, e sua existência, portanto, representa sério criticismo às explicações imanentes da realidade. Pois adoração é o reconhecimento do Transcendente, isto é, uma realidade à parte do adorador, que é sempre mais ou menos colorida pelo mistério. Como von Hügel diria, "adoração é fundamentada na ontologia", ou, se preferirmos o testemunho de um antropólogo moderno, mesmo nos níveis primitivos, a adoração aponta para o profundo senso de dependência do homem sobre "o lado espiritual do desconhecido".[12]

Uma visão panorâmica da experiência religiosa da humanidade indica que a adoração é ato freqüente, começando com os agrupamentos humanos mais primitivos até as formas mais complexas das sociedades modernas. Diante desse fato, não podemos evitar a pergunta: Por que adora o homem? Essa pergunta essencialmente reflete o desejo de saber o motivo por que o indivíduo adora. Se aceitamos a tese de que "as necessidades humanas são tensões humanas que se originam dos anseios orgânicos e psíquicos e que tendem a um objetivo", como sugere Johnson, baseado na teoria psicanalítica, temos de perguntar qual é a função da adoração. "Os atos de adoração são métodos de expressar e procurar satisfazer a necessidades vitais", diz Paul Johnson.

Stolz menciona várias razões por que o homem adora, as quais, de certo modo, são também os resultados da adoração. Entre eles, o citado autor menciona a adoração como autodiagnóstico moral, alívio do sentimento de culpa, correção de defeitos de caráter, conforto em aflição, reconstrução da personalidade, chamada para um trabalho especial e a unificação religiosa do "eu". Mas, diz Johnson, "o que uma pessoa necessita, acima de tudo, é de uma relação de reações mútuas, o que é diferente de reação de uma coisa. Nada menos que uma pessoa responderá a mim como pessoa." [13]

Em sua teoria interpessoal, que o autor diz ser baseada no princípio fundamental do personalismo, isto é, na idéia de que nenhuma pessoa finita se basta a si mesma, Johnson advoga que a necessidade do encontro existencial é a base da adoração. Na adoração privada, o homem procura o encontro com a Pessoa Suprema. No ato coletivo da adoração, encontra-se significativamente com outras pessoas finitas e, juntas, essas pessoas encontram-se com o Eterno.

12. Evelyn Underhill, **Worship**, New York: Harper & Row, Publishers (1936), pág. 3.
13. Paul Johnson, **op. cit.**, pág. 167.

Baseado nessa teoria interpessoal, Johnson procura responder a essa pergunta, analisando os elementos universais da adoração, isto é, os elementos que estão sempre presentes nas mais variadas formas de adorar: a procissão, a invocação, o ritual, a glorificação, a prece, a oferta, a renovação e a afirmação por meio da recitação. Vejamos cada um desses elementos brevemente.

A procissão tem por objetivo a aproximação de Deus. Por que o homem procura aproximar-se de Deus? Será mera curiosidade? Será admiração ou fascínio? Conforme já vimos, Rudolf Otto afirma que esse desejo de aproximar-se de Deus resulta de sua percepção do **mysterium tremendum** que a Divindade encerra. Esse mistério fascinante, que paradoxalmente infunde no homem o medo e o amor, leva-o a uma atitude de reverência. A adoração, portanto, é a resposta natural da criatura humana diante do Infinito.

A invocação tem por objetivo o reconhecimento e estabelecimento de uma relação pessoal mais íntima. Não pode haver adoração sem que o homem reconheça que o objeto a ser adorado está ao alcance de sua voz e que com ele deseja dialogar, observa Paul Johnson.

O ritual é o modo pelo qual o homem representa dramaticamente os acontecimentos e objetivos de sua adoração. No ritual, a pessoa antecipa a presença da divindade e, de certo modo, predispõe a mente para encontrar a realidade que procura. O ritual não é um fim em si mesmo, mas pode funcionar como importante fator na preparação da alma para o ato de adoração.

Música religiosa é outra maneira interpessoal no ato da adoração. Através do hino e da poesia, a alma eleva-se a Deus. A música e a poesia prestam-se admiravelmente bem à expressão de ação de graças e de louvor. Através da ação de graças e do louvor, a alma se robustece, tornando a adoração não só mais significativa, como também aumentando a probablidade de sua repetição freqüente.

A prece é também um modo interpessoal de adorar. Adoração em si já é uma atitude de humildade em que o homem reconhece sua dependência de poderes maiores, bem como a fé na bondade e misericórdia desses poderes. A prece é parte dessa atitude. Reconhecendo sua dependência de Deus, é natural que o homem lhe peça o de que necessita ou lhe agradeça os favores já recebidos. Essa prece, entretanto, observa Johnson, não é uma exigência, mas uma petição baseada na confiança, que é fruto de uma relação amorável.

A oferta é o ato pelo qual o homem dá algo a Deus, não porque ele tenha necessidade dela, mas como uma expressão da relação pessoal entre o ofertante e Deus. "O significado religioso da oferta

é a dedicação da vida a Deus, de dar alguém a própria vida em favor dos seus amigos (João 15:13). Nenhuma adoração é completa sem uma oferta genuina capaz de transportar a devoção do nivel puramente emocional para a ação consagrada." [14]

A renovação das energias espirituais é uma das necessidades fundamentais da vida. "A adoração é um canal de graça pelo qual se podem restaurar os espíritos abatidos. Os ritos de purificação operam a limpeza simbólica, cancelando os males e curando as doenças. Na visão de Isaias, no templo, a santidade de Deus tornou sua culpa pessoal insuportável até que seus lábios foram purificados com uma brasa viva do altar (Is. 6:1-9). Permanecer na presença divina torna essa necessidade crítica e exige a purgação, a fim de renovar a vida e alcançar a pureza total e o poder efetivo. Enquanto o homem não alcança essa purificação e poder, não está pronto para a vida religiosa e a missão que ela implica. Será necessário voltar novamente à adoração, renovar os votos e os meios do viver heróico, pois a renovação é uma necessidade constante, e a adoração, uma constante oportunidade." [15]

A recitação é um dos mais eficazes auxiliares da adoração. Quando recitamos um credo, diz Johnson, estamos declarando nossa fé. A leitura da Escritura Sagrada, quer em unissono, quer responsivamente, é complemento indispensável ao ato da adoração. "É fácil esquecer, e até mesmo as maiores experiências enfraquecem-se com o tempo. Somente as experiências renovadas sobrevivem... As grandes afirmações produzem reafirmações, pois, ao invés de se gastarem, ganham em significado na medida em que as compreendemos melhor." [16] É pena que a maioria das igrejas protestantes no Brasil não faça uso mais freqüente da recitação da Escritura e dos grandes credos da fé cristã como elemento auxiliar do culto.

Sendo o ato de adorar essencialmente a experiência do numinoso e, conseqüentemente, do inefável, ele envolve o mistério, visto que tenta responder ao que há de mais profundo na vida humana. Cada ato de adoração tem significado especial para a pessoa que adora. Este significado, muitas vezes, não é percebido pelo indivíduo "de fora". Se alguém quiser compreender um ato de adoração, terá que tornar-se participante, pois de outra maneira jamais poderá compreendê-lo.

Para expressar o inefavel de sua experiência de adoração através dos século, o homem tem recorrido às mais variadas formas e símbolos, que evidentemente são instrumentos imperfeitos para exprimir essa experiência. Não obstante, são representativas de seu es-

14. Id. ibid., pág. 170.
15. Id. ibid., pág. 170.
16. Id. ibid., pág. 70.

forço e podem comunicar, simbolicamente ao menos, algo dessa experiência pessoal ou coletiva.

Praticamente, todas as artes têm sido usadas como expressão e como meios de adoração. Há, portanto, um elemento estético que reforça e estimula a experiência de adorar. Spinks afirma que em muitas religiões, cristãs e não-cristãs, o senso da Presença objetiva é estimulado por objetos tangíveis e visíveis. Isso é verdade para o homem primitivo do mesmo modo que o é para a religião das sociedades altamente civilizadas. Daí a eficácia psicológica de fetiches, o uso de **churinga** entre os aruntes australianos, **yantras** entre Yogin hindus, **mandalas** entre os budistas contemplativos, crucifixos, rosários, velas, imagens da Virgem e do menino Jesus, tabernáculos contendo o Santo Sacramento, santuários contendo relíquias sagradas como os ossos de um santo, um Buda ou um fragmento da cruz. A atitude subjetiva daqueles para quem tais objetos são valiosos varia de acordo com o nível intelectual e cultural do adorador, mas o uso de objetos sagrados, como auxílios à concentração no ato de adorar e meditar é, em toda parte, testemunha eloqüente do elemento objetivo na adoração.[17] Esses objetos, se bem que não sejam um fim em si, são, não obstante, capazes de ajudar o homem na apreensão do Sagrado.

O mesmo Spinks cita São João da Cruz, quando diz que "criaturas" servem como revelação de Deus, e sugere um meio pelo qual podemos julgar se dada experiência sensorial é espiritualmente lucrativa. "Quando uma pessoa ouve músicas e vê algo aprazível e sente suaves perfumes ou experimenta coisas agradáveis ao paladar ou sente toques delicados, se seu pensamento, afeição e vontade são imediatamente centralizados em Deus, lhe dão mais prazer do que o movimento do sentido que o causa, desde que ela não tome prazer nesse movimento em si, isso constituindo uma prova de que está sendo beneficiada e aquilo que percebe é uma ajuda a seu espírito. Dessa maneira, tais coisas podem ser usadas, pois, nesse caso, servirão ao propósito para o qual Deus as criou e para o qual no-las deu, isto é, por causa dessas coisas e através delas Deus seja melhor conhecido e amado."[18] Podemos, portanto, usar muitos elementos como auxiliares na adoração, desde que não sejam vistos como um fim em si, mas como instrumentos para atingir um propósito religioso.

A arquitetura tem sido, através dos séculos, uma das mais vívidas expressões da arte de adorar. No dizer de Dillistone, as atividades simbólicas do homem são de duas espécies: elas indicam seu desejo de subir e seu desejo de avançar. O desejo de subir é bem expresso nas construções das grandes catedrais góticas, cujas torres

17. G. Stephens Spinks, op. cit., pág. 135.
18. Id. ibid., pág. 136.

são semelhantes a longos dedos que apontam para o infinito. O grande teólogo Paul Tillich fala da profunda impressão que esses templos causaram sobre seu espírito de menino alemão e de como, mais tarde, lendo Otto, ele pôde compreender a idéia do numinoso, do mistério do ser. O desejo de subir é também simbolicamente expresso no hábito multimilenar de construir santuários e templos em lugares elevados, visto que sempre se pensa em Deus como aquele que habita nas alturas.

O desejo de avançar, diz Spinks, é expresso arquitetonicamente nas avenidas dos grandes monumentos megalíticos, nas rotas processionais dos templos egípcios e nas longas naves dos templos góticos.

> "Um terceiro impulso explica a circularidade que distingue grande parte da arquitetura religiosa do mundo e seu ritual. Os túmulos circulares, os círculos de pedra da arte megalítica, os círculos concêntricos dos desenhos primitivos encontrados nas rochas, os desenhos circulares de pavimentos de mosaicos nas igrejas da França, Itália e as ilustrações de Botticelli da **Cândida Rosa** do Paraíso de Dante, as torres de tantos templos e catedrais, tudo representa a expressão estética do desejo do homem de retornar ao centro de onde ele mesmo procede. Essa tendência regressiva se vê na mitologia do Omphalos — o Umbigo da Terra. Esse mito, observa Mircea Eliade, tem suas expressões arquitetônicas nas religiões da Índia védica, na China, na mitologia teutônica e também no cristianismo. Tais impressões visíveis desse impulso podem ser interpretadas em termos da teoria freudiana do complexo de Édipo, em termos do desejo do homem de retornar à sua mãe. O **Omphalos** é a expressão simbólica da crença de que o ser supremo criou o mundo como um embrião. Como o embrião procede do umbigo para fora, assim Deus começou a criar o mundo a partir do seu umbigo e daí ele se espalhou em diferentes direções. Rudolf Otto aliou essas várias motivações psicológicas ao senso que o homem tem de numinoso, explicando que essa combinação é responsável por algumas das mais sublimes formas de arte. 'Nas artes, em quase todo lugar, o meio mais efetivo de representar o numinoso é o sublime.' Isso é verdade especialmente na arquitetura, em que, ao que parece, primeiro isto se realiza. Dificilmente pode-se escapar à idéia de que este sentimento de expressão deva ter começado a despertar no homem desde a idade megalítica." [19]

Outro grande auxiliar na adoração é, como já foi dito, a música sacra. O som de um instrumento ou de um coro pode suscitar no indivíduo o desejo de adorar. A conexão entre a música e o convite à adoração é que, provavelmente, o homem se torna consciente da música ao ouvir as ondas do mar ou o cântico das aves. Estes sons misteriosos despertaram nele o desejo de adorar o Eterno. Outros sugerem que, visto ser a música de natureza rítmica,

19. Id. ibid., págs. 138, 139.

o homem se tenha tornado musicalmente consciente ao ouvir o som de um instrumento metálico ou mesmo de rochas batendo umas contra as outras. Seja qual for a verdade, o fato é que o homem é sensível à música e ela tem sido, através dos séculos, uma das expressões mais vívidas da arte de adorar. O "toque rítmico de tom-tons e cantos vocais são usados pelos africanos e ameríndios. Tambores de madeira são utilizados na entonação de escrituras budistas. Os sinos dos templos tornam-se tão comuns na China, Índia e Japão quanto os das igrejas na Europa e na América, convidando os fiéis ao culto e a Deidade a escutar. Os índios Hopi executam uma cerimônia de flauta com preces e ofertas durante nove dias. Salmos e lamentações têm sido cantados no culto hebraico desde o período do Êxodo. O coro desempenhou papel importante nas tragédias gregas, celebrando a mitologia religiosa. A música coral cristã tem produzido harmonia inspiradora que, com o canto congregacional, expressam as emoções de uma adoração profunda." [20]

A oração, que, como vimos acima, é parte central da experiência religiosa do homem, é uma das formas mais óbvias de adoração. A oração pode assumir várias formas. Entre elas, podemos mencionar: formas puramente mecânicas, como as chamadas rodas de oração, em que as preces são gravadas e os fiéis simplesmente recitam as palavras, à proporção que passam diante de seus olhos; exclamações ou gritos de êxtase; fixação da atenção por meio da postura física, tais como a prática de fechar os olhos ou de usar o rosário, para evitar distração e levar o homem a se concentrar inteiramente no divino ser. "As orações podem ser pronunciadas em voz alta, para atrair a deidade, ou podem ser ditas em silêncio, para estabelecer íntima comunhão. A oração é o elemento central do culto. Sem visitação divina e comunhão, a adoração não é completa." [21]

O sacrifício é parte integrante da adoração e tem sido praticado desde épocas imemoriais. Antropólogos modernos mostram que, através dos séculos, os homens oferecem sacrifícios pelo menos por uma das três razões seguintes: porque criam que através do sacrifício uma dádiva podia ser oferecida à divindade como ato de gratidão, adulação ou propiciação; porque acreditavam que o sacrifício era o meio pelo qual os homens e os deuses partilhavam de uma vida comum; ou porque acreditavam que somente por meio de sacrifício a vida da comunidade ou do mundo poderia ser mantida. Talvez um dos exemplos mais dramáticos de tal fé seja a prática asteca, em que, todos os dias, o coração de um homem era arrancado e oferecido em sacrifício, pois criam que sem tal sacrifício o sol não nasceria.

20. Paul Johnson, op. cit., pág. 164.
21. Id. ibid., pág. 164.

"Os hebreus ofereciam os primeiros frutos da colheita e do rebanho em sinal de gratidão pelas bênçãos divinas. Os arianos védicos despejavam manteiga derretida no fogo; os romanos faziam libação de vinho. Os seguidores de Mitras sacrificavam um touro... Essas ofertas expressam gratidão ou petição, servem de expiação de pecados ou de preparação para o uso sacramental e servem também de selo aos votos e compromissos assumidos."[22]

Falando sobre sacrifícios humanos entre os mexicanos, Soustelle diz: "Os sacrifícios humanos entre os mexicanos não eram inspirados nem por crueldade nem por ódio. Eram sua resposta à instabilidade de um mundo constantemente ameaçado. O sangue era necessário para salvar o mundo e o homem que nele vive; a vítima não era um inimigo que devia ser morto, mas um mensageiro ornamentado com dignidade quase divina, que era enviado aos deuses." [23]

Conforme o testemunho dos conhecedores da história das práticas religiosas dos mexicanos, jovens representando a deusa Xitone eram decapitadas durante o curso de uma dança, por ocasião da colheita do milho. Mulheres representando a deusa Xipe Totec eram mortas com setas e postas numa espécie de moldura e esfoladas para ajudar o milho a secar, a fim de servir de alimento durante o inverno. "A distribuição e sepultamento de porções de corpos sacrificados nos campos cultivados eram um meio de manter a vida através da morte, prática essa encontrada em muitas partes do mundo." [24]

Esses sacrifícios, prossegue Spinks, eram, em muitas religiões, acompanhados por uma refeição comunal em que o corpo da vítima ou algum equivalente sacramental não somente reforçava a vida dos participantes, mas também ajudava a manter o universo e a vida da comunidade.

Como o leitor deve recordar, Freud tenta explicar a origem da religião a partir da prática totêmica e especialmente do homicídio parricida cometido pelos membros masculinos da Horda, que, depois de matarem o pai déspota, comem-no como sinal de propiciação e de comemoração de sua vitória sobre o tirano que os privava dos seus direitos, especialmente da posse da fêmea da Horda.

Essa explicação freudiana pode não ser válida, mas sugere que todo sacrifício envolve o oferecimento simbólico daquele que o oferece, através de uma vítima que o representa. Como vimos, nas comunidades agrícolas, o homem procurou oferecer algo que o representasse, do mesmo modo que nas comunidades pastoris o me-

mundo. Mas, pergunta Spinks, quais as explicações

psicológicas desse oferecimento do "eu"? Jung argumenta que as dádivas sacrificiais usadas na Missa — pão e vinho — visto que eles representam os produtos do trabalho humano, simbolizavam o próprio homem. "O sacrifício por sua natureza implica em que o sacrificador está dando algo que traz em si as marcas de seu próprio ser."[25] "Para os cristãos, a crucificação de Jesus é um sacrifício vicário oferecido pelos pecados do mundo e cujo objetivo é reconciliar Deus com o homem. As festas religiosas estão historicamente associadas com os sacrifícios, bem como com a renovação de votos de consagração. A páscoa judaica e o sacramento cristão da Santa Comunhão (Eucaristia) são festas religiosas cujo objetivo é recriar a vida espiritual." [26]

Spinks afirma que existe íntima semelhança entre o simbolismo da missa na tradição cristã e o rito Haoma na tradição zoroastra. Diz ele que seis séculos antes que Cristo partisse o pão no cenáculo o profeta Zoroastro, numa tentativa de substituir o culto politeísta dos antigos povos do Irã por um genuíno monoteísmo, achou por bem conservar o rito sacrificial chamado Haoma. Acredita-se que através desse sacrifício o homem poderia manter comunhão com um deus e significaria a possibilidade de comunhão com o Único Deus Verdadeiro. Haoma era tanto uma planta como um deus. Como planta, era colhido nas montanhas e oferecido em sacrifício.

> "Na cerimônia sacrificial, o Haoma era 'morto' ao ser pisado e o sumo que dele era extraído era bebido por sacerdotes e fiéis como elixir de imortalidade. Como deus, Haoma era filho de Ahura Mazda, o sábio Senhor, e por quem foi constituído o primeiro sacerdote do culto em que ele mesmo, como planta, era vítima. Temos, assim, o espetáculo curioso de um filho de Deus oferecendo-se a si mesmo ao Pai Celestial encarnado numa planta. O propósito do sacrifício é conferir imortalidade a todo aquele que beber o líquido sagrado — o suco vital de um ser divino pisado a pilão até morrer. O deus morre em sua humilde encarnação a fim de conferir imortalidade aos que participam do fluido que ele emana. Como sacerdote, esse curioso deus oferece perpétuo sacrifício a seu pai e, como vítima, capacita o homem a participar da vida do próprio Deus.
>
> "Apesar das óbvias diferenças entre a interpretação católica da Missa e a interpretação zoroastra do rito Haoma, há, sem dúvida, semelhança entre os dois, o que nos leva a concluir que os motivos fundamentais do sacrifício são basicamente os mesmos, isto é, a crença de que a morte sacrificial produz a vida e que o maior sacrifício a ser oferecido pelo homem é o de si mesmo. Como ato de adoração, o sacrifício é uma das objetivações simbólicas mais impressionantes que a humanidade conhece. Ele continua a fantasia arquétipa insconsciente, o senso

25. Id. ibid., pág. 148.
26. Paul Johnson, op. cit., pág. 165.

Apesar de todas as diferenças quanto ao significado de adoração para cada indivíduo ou grupo social, parece haver nela elementos universais. Em todo ato de adoração existem, explícita ou implicitamente, os seguintes elementos: 1) a procissão, pela qual o homem procura aproximar-se do **mysterium tremendum** do universo; 2) a invocação, pela qual o homem procura dialogar com a divindade; 3) o ritual, através do qual o homem procura representar os eventos centrais de sua crença e ao mesmo tempo antecipar a experiência das realidades que o ritual simboliza; e 4) a oferta, que é o modo pelo qual o homem entrega parte de si mesmo como expressão de genuíno intercâmbio entre si e o seu Deus.

As artes em geral são poderosos auxiliares da adoração. Elas traduzem os anseios da alma humana, ao mesmo tempo que lhe apontam seu eterno destino.

A adoração como ponto de encontro entre o finito e o infinito é, na realidade, o momento mais sagrado da vida e o elemento capaz de lhe emprestar unidade e integridade.

Capítulo VIII

MISTICISMO RELIGIOSO

Quase todos os psicólogos da religião reconhecem que a experiência mística é um dos elementos centrais da vida religiosa. É por isso que, na maioria dos compêndios de psicologia da religião, há sempre um capítulo dedicado ao estudo do misticismo. Além disso, há muitas obras especializadas exclusivamente devotadas ao estudo da experiência mística. Entre essas, podemos mencionar o erudito trabalho de Evelyn Underhill, **Mysticism: A Study in the Nature, and Development of Man's Spiritual Consciousness,** o de Rufus Jones, **Studies in Mystical Religion,** e o volumoso trabalho de von Hügel, **The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends.**

Nem todos, porém, encaram o misticismo pelo mesmo prisma. Alguns, como Evelyn Underhill e Rufus Jones, têm uma atitude favorável e acham que a experiência mística é de grande mérito. Outros têm uma atitude desfavorável e acham que tal experiência é pura fantasia. Pierre Janet, por exemplo, afirma que, se vivessem hoje alguns dos grandes místicos, seriam pacientes de hospitais de alienados. Visto que a experiência mística não pode ser aceita em bases racionais, muitos psicólogos tendem a considerá-la como uma espécie de loucura. Outros acham que o misticismo nada mais é do que uma relíquia da superstição da Idade Média e da mente primitiva. Ainda outros acham que qualquer espécie de neurose tem características semelhantes à experiência mística; a diferença será

apenas saber se a pessoa usa ou não uma terminologia religiosa para expressar sua experiência neurótica.

Apesar das divergências de interpretação, o misticismo continua a despertar grande interesse nos estudiosos da psicologia dos fenômenos religiosos. Uma das razões por que não se pode ignorar este assunto é sua tremenda significação para a vida da pessoa que diz haver tido uma experiência mística. Não há experiência que deixe marcas mais profundas na vida de um homem do que essa. Outra razão por que não se pode ignorar esse fenômeno é seu caráter universal. A história religiosa do homem revela que a experiência mística existiu, praticamente, em todas as formas religiosas que a humanidade tem praticado. Encontramos o misticismo na Índia, tanto na tradição hinduísta como na tradição budista. Na China temos o misticismo representado em Lao Tze. Na cultura grega e helenística, temos Platão e o neoplatônico Plotino. Entre os judeus temos Filo e os cabalistas. No século XII, diz Clark, o misticismo maometano atinge seu ponto culminante no sufiismo, cujo representante máximo foi Al-Ghazzali. Na tradição cristã, podemos distinguir dois grandes períodos do misticismo: a Idade Média e o Século XVII. No mundo católico, mencionamos os nomes de Francisco de Assis, um dos maiores místicos de todos os tempos e inspirador de um dos movimentos religiosos mais expressivos dentro da Igreja Católica; Dante, representante do misticismo poético; o conhecido Irmão Lourenço, São Francisco de Sales, Madame Guyon e tantos outros. Na tradição protestante, temos, entre outros, Jacob Boehme e George Fox, fundador da Sociedade dos Amigos.

Dentre as dezenas de definições do termo misticismo, escolhemos para esse trabalho duas que nos parecem representativas e que concordam essencialmente em conteúdo. A primeira é a de Pratt, que assim reza: "Misticismo é o senso da percepção de um ser ou de uma realidade através de meios que não os processos perceptivos ordinários ou pelo uso da razão."[1] E Clark define misticismo como "a experiência subjetiva da apreensão direta de alguma Força ou de um poder cósmico maior do que o indivíduo que a experimenta".[2] Note-se, acrescenta Clark, que esse Poder não é, necessariamente, percebido como um Deus pessoal, se bem que, na maioria dos casos, especialmente na tradição cristã, esta seja a verdade. Essa experiência é mais intuitiva do que sensória ou racional, se bem que, muitas vezes, tenha um elemento sensório e racional, como, por exemplo, a experiência mística, em que o indivíduo ouve vozes ou em que ele paradoxalmente sente uma dor prazerosa.

1. James B. Pratt, **The Religious Consciousness**, pág. 337.
2. Walter Clark, **op. cit.**, pág. 263.

Há várias maneiras de classificar a experiência mística, e delas falaremos um pouco mais adiante. Seja qual for, porém, a forma de experiência mística, ela se enquadrará, **mutatis mutandis**, em um dos dois tipos gerais apresentados por Stolz. O referido autor menciona dois tipos fundamentais de misticismo, a saber, o misticismo de ação, em que o homem busca a Deus, e o de reação, em que o homem simplesmente responde à iniciativa divina. Falemos um pouco mais a respeito desses dois tipos de experiência mística.

O Misticismo de Ação. Como já foi dito, esse misticismo é aquele em que o homem se esforça por aproximar-se de Deus e com ele unir-se atraves de uma experiência de êxtase. Nas religiões primitivas, esse esforço foi feito através de danças, músicas, jejuns, drogas, etc. Nas religiões dos povos civilizados, o homem tem procurado essa experiência por meio de várias formas de disciplina pessoal ou de exercícios espirituais. Essa forma de misticismo não é típica do cristianismo, observa Stolz, mas, por influência do neoplatonismo, muitos Pais da Igreja encorajaram e praticaram o misticismo de ação. O **Banquete** de Platão parece ter sido o modelo de muitos místicos na tradição cristã. Nesse famoso diálogo, Platão falou sobre dois tipos de mundo: o mundo da forma e o mundo dos sentidos. Diz ele que o homem, por sua condição, se relaciona com esses dois mundos, mas deve, na medida em que progride espiritualmente, passar do mundo dos sentidos para o mundo da forma. Nesse mundo ideal da forma não há forças que procurem dominar o homem. O indivíduo aqui é dirigido por um poder que nele mesmo reside e que se chama **eros** ou amor egocêntrico. Excitado por **eros**, o homem começa a buscar a beleza e prossegue nessa busca até alcançar a beleza absoluta. Os Pais da Igreja substituíram Deus pelo mundo ideal da forma, e os exercícios espirituais, pelo progresso estético. Ao invés de falar da centelha divina que existe no homem, conforme a melhor tradição cristã, alguns Pais começaram a falar sobre **eros** como a força impulsionadora por excelência das ações humanas, em busca do Eterno e do Belo.[3]

Todavia, talvez mais do que o próprio Platão, Plotino, o neoplatônico, exerceu tremenda influência sobre os místicos cristãos. Basta citar o caso de Santo Agostinho como exemplo dessa afirmação. Como se sabe, Plotino propôs um método de acesso à Realidade Última, que tem sido a fórmula mística seguida por muitos, através dos séculos. Essa fórmula consiste de três passos fundamentais, seguidos por quantos têm procurado a experiência mística. São eles: a purificação, a iluminação e a identificação com Deus.

3. Karl R. Stolz, **The Psychology of Religious Living**, Nashville: Abingdon — Cokesbury Press, 1937, pág. 88.

O homem precisa de ser purgado dos erros do pensamento, dos apegos emocionais subalternos e da preguiça moral. O propósito dessa purgação é predispor o coração do homem à verdadeira sabedoria. Essa purificação pode ser conseguida pelo ascetismo ou autodisciplina e resulta na união com Deus. Exemplos dessa purgação vemos nos esforços praticados por homens como São Benedito e São Francisco de Assis, por meio dos votos de reclusão, penitência, pobreza, castidade e obediência.

A iluminação é aquele "conhecimento" diretamente haurido da Fonte da Sabedoria e que se constitui uma verdadeira revelação para o místico. Essa iluminação quase sempre é conseguida através da contemplação. O místico, de tanto contemplar a imagem do Cristo, por exemplo, transforma-se no Cristo. Os símbolos da fé funcionam como excelentes auxiliares nesta fase da experiência mística.

Esse misticismo de ação, continua Stolz, é altamente subjetivo e geralmente essa busca do infinito resulta de uma tragédia pessoal e do desejo de compensação por algo extremamente intolerável na vida do indivíduo. "Psicologicamente, o misticismo de ação é um empreendimento sistemático e progressivo que busca criar uma condição da qual tudo mais é excluído. O místico ativo busca a invulnerabilidade do êxtase, mesmo que ela dure um só instante. Enquanto persiste esse estado de ser, ele se considera inatingível, imortal, transcendental. No seu esforço de apreender Deus e de nele perder-se, o místico ativo se assemelha psicologicamente ao cientista, que busca por meio dos sentidos a ordem final de determinada realidade, ou ao artista, que busca identificar-se com o espírito estético, expressando-se através da arte, ou ao filósofo, que se dedica dia e noite à procura da verdade absoluta. Todos eles buscam um fim a que subordinam tudo mais na vida e, nos seus momentos mais intensos, separam-se de si mesmos e parecem tornar-se um com o objetivo do seu ardente desejo." [4]

O Misticismo de Reação. Nessa forma de misticismo não é tanto o esforço do homem em buscar Deus que realmente importa, mas a maneira sensível como ele ouve e responde à voz divina. Um bom exemplo citado por Stolz é a experiência religiosa de João Wesley. Por muito tempo esse grande homem tentou fazer tudo que achava devia fazer para alcançar o favor de Deus. Até que um dia, ao ouvir a pregação de Pedro Böhler, um irmão moraviano, convenceu-se da inutilidade de suas obras e sentiu que por meio delas teria a satisfação interior de justiça própria, mas somente pela aceitação da graça de Deus conseguiria a verdadeira salvação de sua alma; a verdadeira comunhão com Deus.

4. Id. ibid., pág 92.

Esse é o misticismo da experiência de Abraão, de Moisés, de Samuel, de Paulo e de tantos outros personagens bíblicos, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento. "O misticismo de reação é o tipo predominante no relato bíblico. Em sua expressão mais elevada, o misticismo resulta na comunhão com Deus, e não necessariamente na identificação com ele, na transformação moral da personalidade, e não na perda da individualidade, na conformação da vontade humana aos propósitos divinos, e não na deificação daquele que adora, na paz que ultrapassa todo entendimento, e não na intoxicação estética. O misticismo, tal como o vemos na experiência dos personagens bíblicos, é uma reação à chamada divina, reação essa consciente, ética, socialmente frutífera e fator unificador da personalidade."[5]

Características da Experiência Mística. Talvez a apresentação das características gerais do fenômeno místico seja mais útil à sua compreensão do que a sua simples definição ou uma discussão de seus tipos ou variações. Aliás, foi baseado na dificuldade de definir o termo misticismo que James optou pela apresentação de certas características constantes da experiência mística. James propõe a existência de quatro "marcas" que identificam o estado místico da consciência. Passaremos a apresentá-las.

Uma das características fundamentais da experiência mística é sua inefabilidade. A experiência mística é direta e intransferível. O místico diz que teve a experiência, mas não pode transmiti-la verbalmente a outrem. É este, por exemplo, o caso de Santa Tereza d'Ávila, quando tenta descrever sua visão de Cristo, depois de dois anos de contínua oração. Seu confessor não quis acreditar na veracidade de sua experiência e ela tentou explicar com estas palavras: "Pois se eu digo que não o vi nem com os olhos do corpo nem com os olhos da alma — porque não se trata de uma visão imaginária — como é então que eu posso entender e sustentar que ele está ao meu lado, e estar mais certa do que se eu o houvesse visto? Se alguém pensa que é como se uma pessoa fosse cega ou estivesse nas trevas e, conseqüentemente, incapaz de ver alguém que está ao seu lado, a comparação não é exata. Há certa semelhança com isso, mas não muita, porque os outros sentidos denunciariam essa presença à pessoa cega: ela ouve a outra pessoa falar ou mover-se ou pode tocá-la; mas nessas visões não há nada desse gênero. Não se sente a treva: somente ele se faz a si mesmo presente à alma por um certo conhecimento que é mais claro do que o Sol. Não quero dizer que agora vemos um sol ou qualquer outra claridade, somente que existe uma luz invisível, que ilumina o entendimento de tal modo que a alma pode fruir tão grande bem. Esta visão traz consigo grande bênção."[6]

5. Id. ibid., pág. 94.
6. Evelyn Underhill, **Mysticism**, págs. 284, 285.

Outro exemplo do caráter inefável da experiência mística é o caso de Pascal, já mencionado no capítulo sobre conversão religiosa. Na impossibilidade de comunicar verbalmente sua experiência mística, Pascal tentou escrevê-la e, depois de sua morte, esse documento foi encontrado preso a seu casaco, o que sugere que ele o teria usado por muito tempo como uma espécie de amuleto. A prova dessa inefabilidade, diz Clark, é que Pascal, um dos mais articulados dos escritores franceses, descreve suas experiências em poucas e desarticuladas frases, como vimos acima.

Outra característica fundamental do misticismo, segundo William James, é sua qualidade noética. A experiência mística não é apenas **sentimento,** mas também **conhecimento.** Isso pode parecer contraditório à luz do fato de que o místico não pode descrever sua experiência. Mas, se dermos crédito ao testemunho dos místicos, temos de convir que essa experiência é reveladora e constitui conhecimento autoritário para o indivíduo que a aceita como fato indiscutível. Se concordarmos com as definições aqui apresentadas da palavra misticismo, veremos que se trata de uma percepção direta de dada realidade por meios outros que não as vias ordinárias da percepção. Ou, como diz Stolz, "o misticismo tem sua razão de ser, na sua maior parte, no domínio da emoção, intenção, apreciação e impressão subliminares, que não podem ser diretamente apreendidas pelo intelecto".[7] E, falando mais especificamente sobre a natureza da experiência mística, diz Stolz que "a experiência mística é sintética, e não analítica, um evento, e não uma inquirição; daí por que, se bem que não necessariamente destituída de componentes ideativos, ela é predominantemente não-racional".[8] Agostinho dá testemunho dessa qualidade noética da experiência mística, quando diz: "Finalmente eu vi tuas obras invisíveis; compreendi-as por meio de coisas que foram criadas." E Santa Tereza alega ter tido uma visão intelectual da Trindade, na qual chegou a compreender o mistério que ela envolve.

Uma terceira característica da experiência mística é sua transitoriedade. Um estado místico não pode durar muito tempo. Clark afirma que uma experiência mística pode ser decisiva e durar toda a vida, mas ordinariamente as visões místicas são episódicas. James afirma que a duração do estado místico da consciência varia de trinta minutos a duas horas, no máximo. Depois da experiência, o místico não é capaz de se lembrar do que aconteceu, mas quando o episódio se repete, ele pode reconhecê-lo e lembrar-se nitidamente de tudo quanto ocorreu e, nos intervalos da experiência, sentir sua vida interior extremamente enriquecida.

7. Karl Stolz, op. cit., pág. 87.
8. Id. ibid., pág. 87.

A quarta e última característica da experiência mística apresentada por James é sua passividade. Se bem que, diz ele, a busca dessa experiência e a disciplina para obtê-la sejam voluntárias, na experiência mística propriamente dita, o indivíduo sente-se como que completamente dominado por um poder incontrolável. Esse aspecto assemelha-se à profecia, à experiência de escrever automaticamente e aos transes mediúnicos.

George Albert Coe, pioneiro no campo da psicologia da religião, foi um dos primeiros psicólogos a estudar seriamente o fenômeno da experiência mística. Numa tentativa de esquematizá-la, Coe apresenta um quadro em que pretende incluir vários aspectos dessa experiência. Aqui está o quadro por ele apresentado:

Vista Panorâmica do Fenômeno Místico		
Experiência	Fonte Alegada	Prática Deliberada
A raiz primitiva do todo: Experiências automáticas interpretadas como possessão		
Espiritismo, antigo e moderno: Espíritos vistos, ouvidos, "sentidos", etc.; espiritismo projetando-se em clarividência, presságio, etc.	Espíritos	**Tentativas de controlar os espíritos ou de se comunicar com eles:** Shamanismo Mediunidades de várias formas
Inspirações: A experiência do vidente; o senso de direção ou de iluminação; testemunho do espírito; senso da comunhão divina; "senso da presença", "reve-	Deus ou deuses ordinariamente concebidos como transcendentes	**Tentativas de concretizar ou perceber o deus em certas ocasiões ou para determinados propósitos:** Oráculos Certas formas de reavivamento

lação anestética", "consciência cósmica" **Forma:** Ausência parcial de autocontrole nas funções mentais; perda ocasional de controle muscular **Conteúdo:** Idéias mais ou menos específicas que parecem verdades óbvias **O auge do estado místico:** Êxtase **Forma:** completa absorção ou perda da personalidade **Conteúdo:** ou zero ou infinidade (estas são apenas noções limitativas)	Deus — tendência à concepção panteística	Movimentos Pentecostais Cura Divina Transubstanciação **Método:** Sujeição da vontade ou sugestão (social) **Tentativas de alcançar a Deus como o Todo:** Ioga **A via negativa cristã:** A Ciência Cristã e o Novo Pensamento **Método:** Focalização da atenção e auto-sugestão

Baseado nessa visão panorâmica do fenômeno místico, Coe faz a seguinte análise de sua estrutura, que passamos a mencionar em síntese:

Na experiência mística há o fenômeno do senso de percepção de objetos que não estão presentes fisicamente. É comum, por exemplo, aos místicos verem Jesus Cristo ou a Virgem Maria. Alguns deles vêem o céu, e outros, o inferno.

É comum, na experiência mística, o homem sentir que seu pensamento e até mesmo seus músculos estão sendo dominados por uma força que lhe é absolutamente exterior e sobre a qual não

pode ter qualquer espécie de controle. É o que James chama de "passividade" da experiência mística, como vimos acima. Seria interessante examinar aqui a possível relação entre essa experiência e a "entrega" que o paciente faz de si mesmo, no ato de ser hipnotizado, o que nos leva a aventar a hipótese de que, em última análise, a experiência mística tem acentuadas características dos fenômenos de auto-sugestão. Pretendemos estudar esse fenômeno também como o observamos nas "possessões", especialmente no Xangô e outras formas primitivas de misticismo.

Coe fala também da qualidade noética da prática mística, bem como de seu ponto culminante, que é o êxtase ou a comunhão com Deus. Não discutiremos esses dois aspectos, porque o primeiro já foi examinado quando apresentamos as características da experiência mística, conforme James, e o problema do êxtase será mais amplamente formulado quando falarmos dos métodos da referida experiência.

Discorrendo sobre a inefabilidade da experiência mística, também já discutida e exemplificada acima, Coe acrescenta que, em vista da impossibilidade de comunicar em linguagem comum sua experiência, o místico recorre à linguagem simbólica ou altamente figurada. É por isso que usa termos que descrevem fenômenos senso-perceptivos, como a visão, os sons, os odores, etc., para descrever aquilo que está além da percepção dos sentidos. O místico usa freqüentemente o paradoxo em sua linguagem. É comum dirigir-se a Deus como "minha luminosa escuridão". O livro de Huberto Rhoden, **Deus,** é um bom exemplo da linguagem paradoxal de um místico. Coe fala também da contemplação, que será discutida mais tarde neste capítulo, e conclui por dizer que, onde quer que se use o método místico, os resultados são geralmente os mesmos, isto é, caráter ilusório da experiência sensorial, percepção direta da realidade e absorvição do "eu" finito no Todo, ou seja, união com Deus.

O psicólogo, enquanto psicólogo, não pode discutir os elementos transcendentais da vida mística; não é da sua competência. O que ele pode fazer é observar o comportamento místico e levantar hipóteses quanto às suas causas.

Clark sugere cinco fatores psicológicos que devem ser considerados na produção da experiência mística.

Uma das condições dessa experiência, diz Clark, é o temperamento da pessoa. A disposição emocional ou o temperamento da maioria dos místicos parece ser propenso ao sofrimento. George Fox, Santo Agostinho, Madame Guyon, Santa Catarina de Gênova e Pascal são alguns dos exemplos mais claros dessa afirmação. É provável que essa propensão ao sofrimento resulte da grande sensibilidade da personalidade mística. Em muitos, porém, é possível

que fatores externos tenham influenciado essa atitude e que esses indivíduos tenham, de fato, sido levados a buscar a experiência mística em face de grave sofrimento pessoal.

Outro elemento psicológico a considerar na experiência mística é a tradição religiosa a que o místico pertence, bem como o que os alemães chamam de **Zeitgeist,** ou seja, o espírito do tempo. Sabe-se, por exemplo, que a tradição católica é mais fértil na produção de místicos do que a tradição protestante, e que talvez, mais do que todas, as tradições hindus tenham dado ao mundo o maior número de místicos em todos os tempos. Sabe-se também que há períodos na história dessas tradições em que surgem mais místicos do que noutros. Na Igreja Católica, por exemplo, um dos períodos mais férteis foi a Idade Média. O século XVII, como já foi dito acima, foi também um período fértil na produção de místicos, tanto na tradição católica como na protestante.

Um terceiro fator psicológico a considerar na experiência é a auto-hipnose e o fenômeno da chamada sugestão psicossomática. A experiência de **estigmatização** de São Francisco de Assis é um dos casos mais típicos a esse respeito. Trata-se, obviamente, de um caso de auto-sugestão psicossomática. Aqui está como Rufus Jones conta essa experiência de São Francisco de Assis:

> "Por várias semanas Francisco tinha estado meditando sobre as cenas do Calvário. Sua Bíblia abriu-se no lugar onde se encontra a história da paixão de Cristo. O amor e o sofrimento de Jesus Cristo haviam ardido em seu coração. Ele havia também jejuado por várias semanas, e o pensamento da festa da Exaltação da Cruz que se aproximava ocupava constantemente a sua mente. Ele passou a noite toda em oração — 14 de setembro de 1224 — e, ao romper do dia, teve uma visão:
>
> "Um serafim, de asas estendidas, voou para ele e banhou sua alma de enlevos inefáveis. No centro da visão apareceu uma cruz, e o serafim foi nela pregado. Quando a visão desapareceu, ele sentiu dores agudas misturadas com êxtase, nos primeiros momentos. Profundamente perturbado e ansiosamente desejando saber o que significava tudo isso, percebeu no seu próprio corpo os estigmas do Crucificado." [9]

O fenômeno da estigmação não se limita à experiência mística. Alguns o explicam como sendo uma forma de dermografismo em que, através de auto-sugestão, uma imagem que se fixa na mente do sujeito objetiva-se em sua própria pele. Baudouin, no já citado trabalho, **Suggestion and Auto-Suggestion,** apresenta exemplos do que acabamos de dizer. Ele conta, por exemplo, a história de uma se-

9. Rufus Jones, **Studies in Mystical Religion,** pág. 164, citado por Spinks, **op. cit.,** pág. 159.

nhora que observava seu filhinho a brincar. Acidentalmente, a criança afastou o ferrolho que segurava a pesada porta corrediça na frente da lareira e havia iminente perigo de ser degolada. O coração da mãe veio-lhe à boca e, num momento, forma-se ao redor de seu pescoço — a parte ameaçada da criança — um círculo eritematoso saliente, vergão esse que durou várias horas. Baudouin apresenta casos de estigmação espontânea onde se fizeram observações em casos de traços esfigmográficos, nos quais a circulação sangüínea foi diretamente controlada por auto-sugestão, de modo que o corpo do sujeito recebe marcas semelhantes às da crucificação. À luz dêsses exemplos, Spinks chega à seguinte conclusão:

> "Tais exemplos abonam o ponto de vista de que estigmas podem ser eventos reais, e que não são necessariamente o resultado de personalidades mórbidas. Sua ocorrência de modo nenhum deve ser interpretada como prova irrefutável de espiritualidade. Não se pode negar, entretanto, que alguns desses fenômenos psicofísicos são de fato o resultado de morbidez; alguns são sinais de insanidade incipiente e todos devem algo ao temperamento das pessoas em que eles acontecem. Além do mais, o conteúdo pictorial das visões místicas é grandemente determinado pelas crenças teológicas daqueles que as têm. Nenhum budista jamais teve uma visão da Virgem Maria, e São Benedito nunca teve uma visão da deusa Kwan-Yin. A razão é que essas visões teologicamente artísticas **não são em si mesmas uma experiência real:** são apenas meios pelos quais o real elemento na experiência reveste-se de formas apropriadas às lealdades religiosas de cada místico. A realidade a que se refere é de maior importância do que sua representação pictorial ou os fenômenos psicofísicos que acompanham a fé daquele que a experimenta." [10]

O sexo é também um fator psicológico na experiência mística. Sabe-se, por exemplo, que Madame Guyon e Santa Catarina de Gênova foram infelizes no matrimônio. Sua experiência mística tende a revelar o elemento de frustração produzido por essa natural insatisfação. Dizer, porém, que há um elemento sexual na experiência mística não é o mesmo que reduzir sua significação ou sua autenticidade. O que tal afirmação significa é simplesmente que é natural que as condições físicas do místico se reflitam na sua atividade psíquica, e as energias sexuais podem expressar-se das mais variadas formas, incluindo atos altamente criativos, de grande beleza e de profunda significação para a vida.

Finalmente, diz Clark, há na experiência mística o desejo infantil de segurança e de fuga. Essa é uma interpretação marcadamente freudiana, com a qual obviamente não concordamos, porque

10. G. Stephens Spinks, op. cit., pág. 161.

é por demais generalizadora. Essa interpretação da experiência mística é amplamente desenvolvida no livro de Ostow e Scharfstein, **The Need to Believe,** que é um bom representante da interpretação psicanalítica dos fenômenos religiosos. Conforme essa interpretação, o misticismo não é mais do que uma fuga anormal para um mundo de ilusões. O místico, para tais psicólogos, é simplesmente uma especie de esquizofrênico. O mal dessa generalização freudiana é negar a possibilidade da existência mística, senão de todos, pelo menos de alguns cuja experiência, de certo modo, transformou a história da humanidade.

O Método Místico

Já tivemos oportunidade de ver ligeiramente os meios pelos quais os místicos procuram alcançar a experiência mística. Esses métodos podem variar ligeiramente, dependendo das disposições emocionais e intelectuais do místico, de sua tradição religiosa e das condições sociais em que vive. No entanto, há certa constante nesse método e, como vimos, ele consiste de três passos fundamentais, que passaremos a mencionar, servindo-nos, nesse ponto, do valioso trabalho de Evelyn Underhill, **Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness** (1955).

Purificação do "Eu". Essa purificação do "eu" é corolária à experiência da conversão e é **conditio sine qua non** da experiência mística. Para conseguir essa purificação, é necessário abandonar tudo aquilo que não estiver em harmonia com a nova realidade percebida. O mundo ilusório e falso deve dar lugar ao mundo real da experiência direta do Eterno. O velho Adão é incapaz de perceber além dos sentidos físicos; somente o novo homem é capaz de ver o invisível. Em primeiro lugar, o "eu" deve ser purgado de tudo aquilo que fica entre si e a bondade, revestindo-se do caráter de realidade, ao invés do caráter de ilusão ou "pecado". Ele deseja alcançar esse ideal desde o primeiro momento em que se vê através da luminosidade da **"Luz Incriada".**

Quando o homem reflete sobre sua condição e entra naquilo que Santa Catarina de Gênova chamou de a "cela do autoconhecimento", a primeira coisa que descobre é o flagrante contraste entre o mundo de ilusão em que vive e a Realidade que passa a desejar. Cria-se um anseio veemente de se conformar com a Realidade, com o Perfeito, que ele tem visto sob o aspecto de Bondade, Beleza ou Amor. Este impulso do "eu" para o Infinito é tão veemente que o homem é abalado não só emocional, mas até mesmo fisicamente, com essa experiência.

A purgação do "eu", entretanto, nunca é completa e definitiva. Daí por que ela é vista por aqueles que estudam o assunto como constante processo. "Purgação é um retorno drástico do eu' da

vida ilusória para a vida real; é a arrumação da casa espiritual e a orientação da mente para a Verdade. Seu propósito é livrar-se do amor-próprio, em primeiro lugar, e depois de todos os interesses subalternos de que a consciência superficial está impregnada."[11]

Para conseguir essa purificação do "eu", os místicos têm reconhecido, através dos séculos, que é necessário um abandono ou afastamento completo do mundo. Esse seria, então, o lado negativo do processo de purificação. Que fazer para conseguir superar as concupiscências do mundo e alcançar a purificação necessária à fruição da experiência mística? A melhor resposta, pelo menos na tradição católica, têm sido os votos de pobreza, castidade e obediência. Por pobreza, o místico significa um abandono completo de todos os bens materiais da vida e completo afastamento de tudo aquilo que é finito. Por castidade, ele quer dizer a pureza extrema e a limpidez da alma, purificada de desejo pessoal e devotada inteiramente a Deus. Por obediência, ele significa a abnegação do "eu", a mortificação da vontade, que resulta em completo auto-abandono, uma santa indiferença aos acidentes da vida. Esses três aspectos da perfeição são realmente um, os quais se apresentam ligados como três aspectos do "eu". Sua característica comum é esta: eles tendem a fazer que o sujeito se considere não como um indivíduo isolado, possuindo desejos e direitos, mas como um fragmento do Cosmo, um pedacinho da Vida Universal, importante apenas como parte do todo, uma expressão da Vontade Divina. Desprendimento e pureza andam de mãos dadas, pois a pureza é apenas o desprendimento do coração, e, onde estão presentes, trazem consigo o espírito humilde de obediência, que expressa o desprendimento da vontade. Podemos tratá-los, portanto, como três manifestações de uma só coisa, isto é, da Pobreza Interior. "Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o Reino de Deus", é o moto de todos os peregrinos que trilham essa estrada.[12]

Mas os místicos reconhecem também a necessidade dos exercícios de mortificação, que é o lado positivo no processo de purificação do "eu". Nesse processo, o místico tem que vencer tudo que sua velha natureza procurou impingir sobre ele. Precisa de desenvolver novas formas de responder aos estímulos internos e externos; precisa aprender novos hábitos. "Desde que, quanto maior e mais forte é o místico, mais forte e indomável seu caráter tende a ser, esta mudança de vida e câmbio de energia dos velhos e fáceis canais para o novo é sempre uma questão tempestuosa. É realmente um período de luta entre os elementos conflitivos do 'eu', suas altas e baixas fontes de ação; de muito labor, fadiga, amargo sofrimento e muitos desapontamentos. Não obstante, apesar de

11. Evelyn Underhill, **Mysticism**, pág. 204.
12. **Id. ibid.**, pág. 205.

suas associações etimológicas, o objeto da mortificação não é morte, porém vida: a produção de saúde e vigor, a saúde e vigor da consciência humana vista **sub specie aeternitatis.** Na verdadeira morte de todas as coisas criadas reside a vida mais doce e mais natural."[13]

Na proporção, portanto, em que o místico se mortifica, sua vida vai-se tornando cada vez mais real.

O segundo grande passo no caminho da experiência mística é a iluminação do "eu". Como já dissemos, essa iluminação não é necessariamente a descoberta de determinada verdade pelos métodos ordinários da percepção intelectual ou do uso da razão e aplicação de princípios lógicos. É um "conhecimento" **sui generis,** intransferível e de caráter indiscutível para aquele que o obtém. Mistérios que jamais serão explicados racionalmente podem tornar-se realidades óbvias na experiência mística. Os teólogos têm debatido por séculos o mistério da Trindade e tudo que eles podem dizer é que ela é um mistério e como tal permanecerá para sempre. Não, porém, para Santa Tereza, que, como dissemos acima, depois de muito orar, teve uma visão em que a Trindade lhe foi revelada de modo claro e inconfundível.

Underhill diz que, na experiência de iluminação, parece haver três características comuns, a saber:

Uma agradável apreensão do Absoluto, que muitos místicos chamam de a "prática da Presença de Deus". Essa apreensão, entretanto, não é a mesma coisa que a cônscia união com o divino, que é peculiar a um estágio posterior da experiência mística. O "eu", se bem que purificado, ainda se vê como entidade separada de Deus. Não está imerso em sua origem, mas simplesmente a contempla. É, por assim dizer, o "noivado" da alma, mas ainda não é o seu "casamento".

Outra característica da iluminação é que a claridade da visão pode ser desfrutada também em relação ao mundo fenomenal. Muitas vezes a percepção de realidade física torna-se muito mais clara e reveladora. O místico se convence de que ele agora conhece os mistérios e segredos do universo físico. Ou, como diz Blake, o grande místico e poeta inglês: "Se pudéssemos limpar as portas da percepção, tudo se revelaria ao homem tal qual é: infinito." Algo mais será dito sobre esse assunto, quando falarmos do efeito de certas drogas e da semelhança dessa experiência com a experiência mística. "Nessas duas formas de percepção, vemos a consciência do místico estendendo-se em duas direções, até o ponto de incluir tanto o Mundo do Ser como o Mundo do Dever, essa dupla apreen-

13. Id. ibid., pág. 207.

são da realidade como transcendente e ao mesmo tempo imanente que encontramos como uma das marcas características do tipo místico."[14]

Além dessa dupla extensão da consciência, aparece uma terceira característica dessa iluminação — a energia do "eu" transcendental tende a aumentar consideravelmente. O "eu", de certo modo, tende a eliminar suas limitações naturais. Daí por que o místico é capaz de "ouvir" vozes que ninguém mais ouve, pode manter longas conversações com seres espirituais, pode ter visões inefáveis.

A iluminação tende a aparecer sob uma dessas formas ou nas três acima mencionadas. O mais comum é que a iluminação se dê sob uma das formas; somente em casos raros ela pode ocorrer nas três formas ao mesmo tempo.

Finalmente, o passo mais elevado na experiência mística é o êxtase, em que o místico sente haver alcançado a união do seu ser com o Ser Infinito. Esse é o alvo por excelência daqueles que buscam a experiência mística.

O êxtase, diz Underhill, pode ser estudado sob três aspectos: o físico, o psicológico e o místico.

Do ponto de vista físico, o êxtase é um transe mais ou menos profundo e prolongado. O sujeito pode entrar nesse estado gradualmente, como resultado de um período de absorção em ou contemplação de alguma idéia que ocupa o campo de sua consciência. O segundo estado pode ocorrer momentaneamente, como resultado de uma idéia ou mesmo de um símbolo que sugira uma idéia. Quando a experiência é abrupta, é ordinariamente chamada enlevo, mas a distinção entre enlevo e êxtase é meramente convencional.

Durante o êxtase, observam-se várias modificações no estado físico da pessoa. Ordinàriamente, a respiração e a circulação são alteradas. O corpo assume uma postura rígida e tende a permanecer na mesma posição, por mais incômoda que seja. Quando o transe é realmente profundo, o efeito é comparável ao da anestesia geral. Bernadete, a visionária de Lourdes, nos seus momentos de êxtase, mantinha sua mão na chama de uma vela por cerca de quinze minutos, sem sentir dores e sem esta produzir qualquer marca de queimadura. Esse efeito anestésico, diz Underhill, é comum na experiência dos místicos e é também característico de certos estados patológicos.

Conforme o testemunho daqueles que o experimentam, o êxtase compreende duas fases: um breve período de lucidez, e um período mais longo de inconsciência, em que a pessoa pode passar por uma

14. Id. ibid., pág. 240.

espécie de catalepsia semelhante à morte. Santa Tereza descreve sua própria experiência nestes termos: "A diferença entre a união e o transe é esta: o transe dura mais e é mais fácil de se observar externamente, porque a respiração diminui de modo gradual, a ponto de tornar impossível falar ou abrir os olhos. E, se bem que o mesmo se dê quando a alma esteja em união, há mais violência no transe, pois o calor natural desaparece, não sei como, quando o enlevo é profundo, e em todas essas formas de transe a experiência é comum. Quando é profunda, como dizia, as mãos esfriam e, às vezes, ficam rígidas e duras como pedaços de madeira; quanto ao corpo, se o transe vem quando de pé ou ajoelhado, a pessoa permanece nessa posição. A alma fica tão cheia de alegria pelo fato de Nosso Senhor estar diante dela, que parece esquecer o corpo animado e abandoná-lo. Se o enlevo persiste, os nervos o sentem."[15]

Provavelmente, um psicólogo moderno teria pouca dificuldade em diagnosticar esse caso de Santa Tereza como um caso típico de histeria, pois, a não ser que se considere o possível valor moral e espiritual de tal experiência, seu conteúdo físico, em si mesmo, poderia ter sido observado em qualquer "profano". Daí a correta observação de Underhill quando diz: "Independente de seu conteúdo, pois, o êxtase não traz em si nenhuma garantia de valor espiritual. Ele simplesmente indica a presença de certas condições psicofísicas anormais: alteração do equilíbrio normal, mudança do limiar da consciência, que deixa o corpo e todo o 'mundo exterior' fora do campo consciente e que afeta até mesmo as funções físicas, como a respiração, que se torna quase inteiramente automática. Portanto, o êxtase, considerado do ponto de vista físico, pode ocorrer em qualquer pessoa em que o limiar da consciência é excepcionalmente móvel e em quem há uma tendência para concentrar-se em certa idéia fixa."[16]

Do ponto de vista psicológico, o êxtase representa a mais perfeita forma de monoideísmo, em que a consciência passa da superfície e por meio de atenção deliberada concentra-se numa só coisa. Nesse completo monoideísmo, a atenção do místico concentra-se de tal forma sobre uma determinada coisa que se esquece de tudo mais e, à proporção que se encontra nessa realidade única, ele entra em transe. "A consciência retira-se dos centros receptores das mensagens do mundo exterior e que a ela respondem, de modo que o místico nem vê, nem sente, nem ouve. O **ego dormio et cor meum vigilat** do místico deixa de ser uma metáfora, e torna-se uma descrição realística."[17]

---

15. Citada por Underhill, **op. cit.**, pág. 360.
16. Evelyn Underhill, **Mysticism**, pág. 360.
17. **Id. ibid.**, pág. 363.

Para o místico propriamente dito, o êxtase significa algo diferente e **sui generis**. Para ele, o êxtase constitui a experiência mais inquestionável de sua vida e aquela em que, de fato, transcende-se a si mesmo e penetra no mundo maravilhoso da Realidade Última. O êxtase, então, do ponto de vista do místico, é o desenvolvimento e completação da união, e ele nem sempre se dá ao trabalho de fazer diferença entre os dois. Em ambos os estados descreve a experiência em termos de percepção do transcendente por meio de contato, e não através dos órgãos visuais. Quando envoltos em trevas com alguém a quem amamos, obtemos um conhecimento muito mais completo do que aquele conseguido pela mais aguda visão, a mais perfeita análise mental. No êxtase, a apreensão é, talvez, mais definidamente "beatífica" do que na união. No êxtase, o místico sente que alcançou o ponto culminante de sua jornada — a união com o Absoluto, com o Todo.

Exemplos de Experiência Mística — Há formas de experiência mística que são menos profundas que outras. São casos que poderíamos chamar de iluminação moderada. Por exemplo, muitas vezes ouvimos ou lemos um trecho da Escritura e, aparentemente, nada vemos de especial nele. De repente, esse trecho torna-se extremamente importante para nós. Seria um caso de aprendizagem latente ou seria, de fato, um fenômeno místico? James conta a história de Lutero quando ouviu um frade repetir as palavras do Credo: "Creio no perdão dos pecados..." e de como essas palavras, tantas vezes ouvidas e pronunciadas, obtiveram, naquela ocasião, significado completamente novo.

A contemplação da natureza pode produzir uma experiência mística que o psiquiatra canadense R. M. Bucke chamou de "consciência cosmica". Bucke descreve essa experiência nas seguintes palavras: "A principal característica da consciência cósmica é a consciência do cosmo, isto é, da vida e da ordem do universo. Com essa consciência do cosmo, vem uma iluminação intelectual que de si poria o indivíduo num novo plano de existência — faria dele quase que membro de uma nova espécie. Acrescenta-se a isso um estado de exaltação moral, um sentimento indescritível de elevação, elação, gozo e o despertar de um senso moral profundamente impressionante e mais importante do que o poder intelectual. Vem ainda o que se pode chamar um senso de imortalidade, uma consciência de vida eterna, não a consciência de que o indivíduo terá essa vida eterna, mas a consciência de que ele já a possui."[18] Bucke chegou a essa teoria baseado em sua própria experiência, que descreve de modo vívido e impressionante:

---

18. Citado por William James, **The Varieties of Religious Experience**, pág. 306.

"Eu havia estado à noite numa grande cidade, com dois amigos, lendo e discutindo poesia e filosofia. Separamo-nos à meia-noite. Eu tinha uma longa viagem a fazer, num cabriolé, para meus aposentos. Minha mente, sob a profunda influência das idéias, imagens e emoções evocadas pela leitura e pela conversação, estava calma e tranqüila. Encontrava-me num estado de paz e experimentando uma espécie de gozo passivo, sem estar de fato pensando, mas simplesmente deixando as idéias, as imagens e emoções voarem por minha mente. De repente, sem qualquer sinal de aviso, encontrei-me envolto numa nuvem de fogo. Por um instante, pensei em incêndio, uma enorme conflagração nalgum lugar, nas proximidades daquela grande cidade, mas logo notei que o fogo estava dentro de mim. Imediatamente depois, veio-me um sentimento de exultação, de imensa alegria, acompanhada ou imediatamente seguida de uma iluminação intelectual impossível de descrever. Entre outras coisas, cheguei não somente a crer, mas vi que o universo não é composto de matéria morta, mas, ao contrário, de uma presença viva; tornei-me cônscio da vida eterna. Não era uma convicção de que eu teria a vida eterna, mas a certeza de que eu a possuí naquele momento. Vi que todos os homens são imortais; que a ordem é tal que, sem nenhuma dúvida, todas as coisas contribuem para o bem umas das outras; que o princípio fundamental do mundo, de todos os mundos, é o que chamamos de amor, e que a felicidade de cada ser humano é, em última análise, absolutamente certa. Essa visão durou poucos segundos e passou; mas sua memória e o senso da realidade que ela me ensinou têm permanecido durante um quarto de século. Eu sabia que a visão era verdadeira. Cheguei a compreender que a cena devia ser verdade. Esse ponto de vista, essa convicção, poderia dizer, essa certeza nunca se perdeu, mesmo durante os períodos de profunda depressão em minha vida."[19]

Outra forma de experiência mística é a ioga. "Ioga significa a união experimental do indivíduo com o divino."[20] A ioga se baseia em exercício, dieta, postura, respiração, concentração intelectual e disciplina moral. O iogue, que através dessa disciplina, vence seus instintos inferiores, entra num estado chamado **samadhi**, e chega a conhecer fatos que não podem ser conhecidos pelo instinto ou pela razão. Nesse estado, o iogue aprende que "a mente tem uma condição superior de existência, além da razão, um estado superconsciente, e que, quando a mente o atinge, vem o conhecimento que transcende a razão. Todos os diferentes passos da ioga são feitos com o propósito de nos trazer cientificamente ao estado superconsciente ou **samadhi**... Assim como o trabalho inconsciente está abaixo do consciente, também há outro trabalho que está acima dele e que não é acompanhado do sentimento de egoísmo... Não há sentimento do 'eu' e, mesmo assim, a mente trabalha, sem

19. Citado por James, **op. cit.**, págs. 306, 307.
20. William James, **op. cit.**, pág. 307.

nada desejar, livre de inquietação, sem objetivo, incorpórea. Então a verdade brilha em todo o seu esplendor, e nós nos conhecemos a nós mesmos — pois **samadhi** existe potencialmente em todos nós — por aquilo que somos na realidade — livres, imortais, onipotentes, ilimitados, sem contrastes do bem e do mal e identificados com Atman ou Universal."[21]

O budista tem uma experiência semelhante ao **samadhi** do iogue a que ele chama de **dhyana.** Nesse estado de contemplação há quatro estágios. No primeiro, há a concentração sobre determinado ponto. Essa concentração elimina o desejo, mas não o discernimento ou juízo. É de natureza intelectual. No segundo estágio, as funções intelectuais desaparecem, mas permanece o senso de unidade. No terceiro, a satisfação desaparece e a indiferença começa, juntamente com a memória e a autoconsciência. No quarto e último estágio, a indiferença, a memória, a autoconsciência são aperfeiçoadas — é o estado que mais se aproxima do Nirvana, que corresponde à união com Deus, na tradição mística do budismo.

James advoga que a embriaguez se assemelha à experiência mística e que a inalação de óxido nitroso produz uma espécie de experiência semelhante.

Sabemos hoje que as drogas alucinatórias, como o L S D, produzem experiências que, apesar de nem sempre terem côres religiosas, produzem no indivíduo experiências que se assemelham, de modo marcante, à experiência mística. Baseados no testemunho de dezenas de cientistas que têm feito experiências com L S D , Stafford e Golightly dizem que essa droga é capaz de produzir os seguintes efeitos gerais:

A pessoa sob o efeito de L S D nota que todos os seus sentidos se tornam simultaneamente "mais sensíveis". Percebe que seus processos mentais estão retardados e obtusos, mas, ao mesmo tempo, elevados e acelerados. Sentir-se-á como uma criança, confiante, simples, literal e, ainda assim, seus pensamentos, quase sempre, parecem enormemente complexos e de profundidade indizível. Lágrimas e sorrisos, solidão e intimidade, clareza e confusão, amor e ódio, delicadeza e grosseria, êxtase de desespero — tudo pode coexistir palpitante e entrelaçado num processo oculto, mas definido.[22]

Falando mais especificamente sobre os efeitos do L S D, os referidos autores dizem que depois de vinte ou trinta minutos que o indivíduo toma a droga, o paciente pode apresentar as seguintes

21. Citado por James, **op. cit.**, págs. 307, 308.
22. P. G. Stafford & B. H. Golightly, **LSD The Problem-Solving Psychodelic,** New York Award Books (1967), pág. 33.

sensações físicas: frieza, dilatação da pupila, vago desconforto concentrado nos músculos ou na garganta, mal-estar no estômago, tonturas, etc.

Os chamados cinco sentidos sofrem profunda alteração, tanto de ampliação como de limitação. O ponto mais saliente dessa mudança é que, qualquer que seja o órgão da sensação, o que o indivíduo experimenta comunica-lhe um profundo senso de realidade que não pode alcançar em circunstâncias normais. Uma das coisas curiosas que o L S D faz aos sentidos é uma espécie de inversão ou mudança de função. Assim, sob o efeito dessa droga, é muito comum o paciente dizer que vê uma sinfonia e que ouve uma cor.

Sob o efeito do L S D, a noção de tempo é profundamente alterada. Pode haver uma inversão ou até mesmo uma parada no processo. Ordinariamente, o indivíduo sob o efeito dessa droga pensa muito rápido, e quase sempre atinge um estado de "conhecimento" extremamente parecido com a "iluminação" dos místicos.

A sugestionabilidade e a vulnerabilidade do indivíduo aumentam consideravelmente sob os efeitos do L S D. O homem sente-se completamente incapaz de resolver suas limitações; mesmo assim, considera-se senhor de si. Talvez ele aprenda a aceitar-se, a aceitar sua própria finitude.

"Durante esse tempo, ele pode ter uma profunda experiência religiosa em que compreenda com admiração os padrões de toda a vida Com gratidão e compreensão total, aceita o Divino Ser responsável por tudo isso. Pode também alcançar conclusões filosóficas de rara profundidade e de 'verdade absoluta', em áreas que lhe eram antes absolutamente estranhas. Ao sentir-se metamorfoseado num ser incrivelmente dotado de gigantescos dons, parece-lhe natural que possa ver o passado e o futuro com a mesma facilidade, fazendo predições e desvendando segredos históricos sepultados num longo passado. Para ele não haverá também dificuldade em ler a mente de pessoas presentes ou mesmo ausentes." [23] Podemos dizer, com segurança, que o L S D produz no indivíduo aquilo a que já nos referimos na experiência de Bucke, isto é, a chamada consciência cósmica, e neste sentido seus efeitos são semelhantes à experiência mística. Expressando sua opinião sobre as drogas alucinatórias, Huxley disse: "Minha crença pessoal é: estes novos transformadores da mente (as drogas psicodélicas) tenderão, em última análise, a aprofundar a vida espiritual... E este reavivamento da religião será ao mesmo tempo uma revolução... a religião transformada numa atividade preocupada principalmente com a experiência e a intuição — um misticismo cotidiano funda-

23. Id. ibid., pág. 38.

mentando e dando significação à racionalidade de cada dia, tarefas e deveres diários e relações humanas rotineiras."[24]

Outra experiência com drogas que aparentemente produzem efeitos semelhantes à experiência mística é a de Aldous Huxley, narrada em seus dois ensaios, **As Portas da Percepção** e **O Céu e o Inferno**, publicados num só volume pela Editôra Civilização Brasileira S A. (1957).

A experiência de Huxley foi feita com "peiote" ou mescalina. O "peiote" era uma raiz que os índios do México adoravam como um deus. Numa refeição sacramental, eles comiam a raiz, que produzia neles um estado místico que durava várias horas. Huxley desejou verificar os resultados dessa droga e, se bem que não tivesse experimentado tudo que esperava, descreve essa experiência como uma espécie de abertura das portas de sua percepção. Aqui está um trecho em que ele dá testemunho de sua experiência:

> "Eu ingerira minha poção às onze horas. Hora e meia mais tarde estava sentado em meu escritório, contemplando atentamente um pequeno vaso de vidro. Continha ele apenas três flores — uma rosa-de-Portugal, inteiramente desabrochada, com sua rósea corola onde a base de cada pétala apresentava um matiz mais quente e brilhante; um grande cravo creme e arroxeado; e, arrogante em sua heráldica beleza, de um púrpura pálido, a flor-de-íris. Por mero acaso, o pequeno ramalhete violava todas as regras do bom gosto tradicional. Pela manhã, ao desjejum, ferira-me os olhos a vívida dissonância de suas cores. Mas tal já não era mais minha opinião. Não contemplava mais uma esquisita combinação de flores; via, agora, aquilo mesmo que Adão vira no dia de sua criação — o milagre do inteiro desabrochar da existência, em toda a sua nudez.
>
> "— Isso é agradável? — perguntou alguém. (Durante esta parte da experiência, todas as conversas foram gravadas, e foi, assim, possível refrescar a memória do que fora dito.)
>
> "— Nem agradável nem desagradável — respondi. — Apenas existe. 'Istigkeit' — existência — não era essa a palavra que Meister Eckhart gostava de usar? O existir da filosofia platônica — com a diferença de que Platão parecia ter cometido o enorme, o grotesco erro, de separar existir de **tornar-se** e de identificá-lo com a abstração matemática — a Idéia. Ele, pobre mortal, talvez jamais tivesse visto um ramalhete de flores a brilhar com sua própria luz interior, quase que estremecendo sob a tensão da importância do papel que lhes fora confiado; jamais deveria ter-se apercebido de que essa tão grande importância da rosa, do íris e do cravo residiam tão-somente naquilo que êles representavam — uma efemeridade que, não obstante, significava vida eterna, um perpétuo perecer, que era, ao mesmo tempo,

24. Citado por Stafford, **op. cit.**, pág. 1.

puro Existir; um punhado de pormenores diminutos e sem par, onde, por algum indizível paradoxo, embora axiomático, encontrar-se-ia a divina fonte de toda a existência.

"Continuei a observar as flores e, em sua luz vívida, eu parecia captar o equivalente qualitativo da respiração, mas de uma respiração sem retornos a um ponto de partida, sem refluxos periódicos, antes em um fluxo repetido, da beleza para uma beleza mais sublime, de um significado profundo para ainda maior. Palavras tais como Graça e Transfiguração vieram-me à mente, isto, sem dúvida, era o que, entre outras coisas, queriam elas significar. Meus olhos se encaminhavam da rosa para o cravo, e daquela incandescência de plumas para as suaves volutas de ametista animada, que era o íris. A Beatífica Visão, 'Sat Chit Ananda' — Existência-Consciência-Beatitude — pela primeira vez entendi, não em termos de palavras, não por insinuações rudimentares, vagamente, mas precisa e completamente, o que queriam significar essas sílabas prodigiosas. E lembrei-me, então, de uma passagem que lera em um dos ensaios de Suzuki: 'Que é o Dharma-Corpóreo de Buda?' (O Dharma-Corpóreo de Buda é outro modo de se referir à Mente, à Peculiaridade, ao Vazio, à Divindade.) A pergunta foi feita, em um mosteiro Zen, por ardente e perplexo noviço. E, com a vivaz insensatez de um dos **Irmãos Marx,** respondeu-lhe o Superior: 'A sebe ao fundo do jardim.' 'E poderia eu perguntar' — retrucou timidamente o noviço — 'qual o homem que concebeu essa verdade?' Ao que **Groucho,** dando-lhe uma pancada nas costas com seu bastão, respondeu: 'Um leão de cabelos de ouro!'

"Quando li êsse diálogo, achei-o pouco mais ou menos um amontoado de insensatez. Agora tudo está tão claro como o dia, tão evidente como o postulado de Euclides. Não há a menor dúvida de que o **Dharma-Corpóreo** de Buda seja a sebe do fim do jardim. Ao mesmo tempo, e com igual certeza, ele é estas flores, ele é qualquer coisa que desperte a atenção de meu ego (ou melhor, de minha bem-aventurada despersonalização, liberta por um momento de meu abraço asfixiante). Assim também os livros, que recobrem as paredes de meu escritório: tais como as flores, eles também luziam, quando para eles olhei, com cores mais brilhantes, com uma importância mais profunda. Livros vermelhos de rubi; livros de esmeralda; livros de água-marinha, de topázio; livros de lápis-lazúli de cor tão intensa, tão intrìnsecamente importantes que pareciam a ponto de sair das estantes, para melhor atrair minha atenção." [25]

Mais adiante, Huxley fala do que ele supõe ser os efeitos gerais da mescalina sobre os fenômenos perceptivos.

"O cérebro é dotado de um certo número de sistemas enzimáticos que servem para coordenar seu funcionamento. Algumas dessas enzimas visam a regular

25. Aldous Huxley, **As Portas da Percepção,** págs. 9-12.

o fluxo de glicose destinado a alimentar as células cerebrais. A mescalina, inibindo a produção dessas enzimas, diminui a quantidade de glicose à disposição de um órgão que tem uma fome constante de açúcar. E, que acontece quando o metabolismo do açúcar no cérebro é reduzido pela mescalina? O número de casos observados é diminuto e, pois, ainda não é possível apresentar uma resposta conclusiva. Mas o que tem acontecido à maioria daqueles que tomaram o alcalóide, sob controle, pode ser assim resumido:

"1) A capacidade de lembrar-se e de raciocinar corretamente não sofre redução perceptível. (Ouvindo os registos de minha conversação, quando sob o efeito da droga, nada me leva a concluir que estivesse mais estulto do que sou sob condições normais.)

"2) As impressões visuais tornam-se grandemente intensificadas e o olho recupera um pouco da inocente percepção da infância, quando o senso não se achava direta e automaticamente subordinado à concepção. O interesse pelo espaço diminui e a importância do tempo cai quase a zero.

"3) Embora o intelecto nada sofra e a percepção seja grandemente aumentada, a vontade experimenta uma grande transformação para pior. O indivíduo que ingere mescalina não vê razão para fazer seja o que for e considera profundamente injustificável a maioria das causas que, em circunstâncias normais, seriam suficientes para motivá-lo e fazê-lo agir. Elas não o preocuparão, pela simples razão de ter ele melhores coisas em que pensar.

"4) Essas 'melhores coisas' podem ser experimentadas (tal qual se deu comigo) 'lá fora', 'aqui dentro' ou em ambos os mundos — o interior e o exterior — simultânea ou sucessivamente. Que elas são melhores, isso parece axiomático a quem quer que tome mescalina, desde que possua um fígado são e uma mente isenta de angústias.

"Esses efeitos da mescalina constituem o tipo de reação que se poderia esperar de uma droga que tenha o poder de reduzir a eficiência da válvula redutora, que é o cérebro. Quando esse órgão é atingido pela carência de açúcar, o subnutrido ego enfraquece, já não mais se pode permitir empreender suas tarefas rotineiras e perde todo o interesse por essas relações de tempo e espaço que possuem tão grande valor para o organismo preocupado com a vida deste mundo. Assim que a Onisciência vence a barreira daquela válvula, começam a ocorrer todas as espécies de fatos desprovidos de utilidade biológica. Em certos casos, poderão dar-se percepções extra-sensoriais. Outras pessoas podem descobrir um mundo de visionária beleza. Ainda outras têm a revelação da glória, do infinito valor e significado da existência primeva, do fato objetivo, e não do conceituado. No estágio final da despersonalização há uma 'obscura noção' de que Tudo está em todas as coisas — de que Tudo é, em verdade, cada coisa. Isso é, no meu

entender, o máximo a que uma mente finita pode alcançar em 'aperceber-se' de tudo o que está acontecendo em qualquer parte do universo."[26]

Huxley fala também de outros meios de abrir as portas da percepção. Entre eles, menciona os efeitos do dióxido de carbono e da lâmpada estroboscópica.

> "Uma mistura (completamente atóxica) de sete volumes de oxigênio e três de dióxido de carbono produz, nos que a inalam, certas modificações fisiológicas e psicológicas, já exaustivamente descritas por Meduna. Entre estas alterações, a mais importante (do ponto de vista do nosso estudo) é uma acentuada ampliação da capacidade de 'ver coisas' quando os olhos se fecham. Em alguns casos, surgem apenas remoinhos de formas coloridas e, em outros, podem produzir-se recordações vívidas de passadas experiências. (Daí o valor de CO_2 como agente terapêutico.) No entanto, outros pacientes podem ser transportados, pelo dióxido de carbono, para o Outro Mundo dos antípodas de suas consciências normais, onde gozarão brevíssimas experiências visionárias, inteiramente desligadas de suas histórias pessoais ou dos problemas da raça humana em geral.
>
> "À luz desses fatos, torna-se fácil compreender o porquê dos exercícios respiratórios da Ioga: praticados sistematicamente, esses exercícios conduzem, após certo tempo, a prolongadas suspensões da respiração. Essas paralizações produzem uma elevada concentração de CO_2 nos pulmões e no sangue, a qual, por sua vez, diminui a eficiência do cérebro, como válvula redutora, e permite o acesso, à consciência, de experiências visionárias ou místicas, 'lá de fora?' "[27]

Sobre os efeitos da lâmpada estroboscópica, diz Huxley:

> "Sentar-se de olhos cerrados diante de uma lâmpada estroboscópica é uma experiência muito curiosa e fascinante. Tão logo a mesma é ligada, começam a surgir desenhos das mais vivas cores. Essas formas, longe de serem estáticas, modificam-se incessantemente, a cor dominante é uma função da freqüência de descarga do aparelho. Quando a lâmpada está cintilando a uma freqüência entre dez a catorze ou quinze por segundo, predominam o laranja e o vermelho. O verde e o azul surgem quando a freqüência excede os quinze ciclos. Depois de dezoito ou dezenove, os desenhos tornam-se brancos e cinzentos. Não se sabe precisamente a razão pela qual aparecem essas formas por efeito do estroboscópio. A explicação mais viável seria em termos de interferência de duas ou mais ondulações — as vibrações da lâmpada e as várias vibrações da atividade elétrica do cérebro. Essas interferências podem ser traduzidas pelo centro visual e nervos óticos em algo que a mente

26. Id. ibid., págs. 17 - 19.
27. Id. ibid., págs. 133, 134.

> transforma em impressão consciente sob a forma de desenhos coloridos e animados. Muito mais difícil de explicar é o fato, constatado isoladamente por vários experimentadores, de o estroboscópio tender para enriquecer e intensificar as visões provocadas pela mescalina e pelo ácido lisérgico. Eis, por exemplo, um caso que me foi comunicado por um amigo médico: Ele tomara ácido lisérgico e estava percebendo, de olhos fechados, apenas formas móveis e coloridas. Em seguida, sentou diante de um estroboscópio. Ligada a lâmpada, essas formas geométricas transformaram-se imediatamente no que meu amigo descreveu como uma 'paisagem japonesa' de incomparável beleza." [28]

Como se vê, esses fatores naturais alteram as funções normais da percepção de modo semelhante aos fenômenos místicos, tal como nos contam aqueles que a experimentam.

Como se pode observar, a experiência mística é fenômeno altamente complexo e extremamente difícil de explicar. A opinião daqueles que estudam o fenômeno místico varia consideravelmente. Alguns acham que se trata apenas de uma anormalidade psíquica, enquanto outros reconhecem o valor intrínseco dessa experiência. Terminaremos este capítulo, portanto, com a apresentação da opinião de três autores quanto ao misticismo religioso.

Baseado na tipologia de Spranger, Clark diz que há dois tipos de místicos: o místico imanente, que é aquele que encontra Deus na afirmação infinita deste mundo, e o místico transcendente, o que encontra Deus pela fuga e negação do mundo. Esse autor acha que a maioria dos místicos é uma mistura dos dois tipos. Neste sentido, diz Clark, o místico é representativo da vida de equilíbrio, pois a vida de qualquer um depende desta relação entre o imanente e o transcendente. "O misticismo sadio estabelece o balanço entre as funções ativas e passivas do homem. Expressa tanto o impulso para a vida como o impulso para a morte." [29]

Outro valor do misticismo apresentado por Clark é que, por sua natureza, ele leva o indivíduo a retrair-se da sociedade e a explorar as grandes possibilidades da vida interior.

O místico é tipicamente individualista e reformador, se bem que procure reformar sem os alardes dos revolucionários. Via de regra, é corajoso, porque não têm apego às coisas materiais, e, conseqüentemente, não tem medo de perder nada, e leva a termo suas convicções, mesmo quando elas são contrárias ao **status quo** de sua tradição. E, por causa do seu individualismo e senso de independência, o místico quase sempre cumpre uma missão profética. A fusão do místico e do profeta produz uma personalidade altamente

28. *Id. ibid.*, pág. 136.
29. Walter Clark, **op. cit.**, pág. 287.

criadora. O misticismo, portanto, pode ser uma das experiências mais enriquecedoras, tanto para o indivíduo como para a sociedade.

Em seu capítulo sobre o misticismo, William James, que pretende analisar o assunto objetivamente, chega às seguintes conclusões:

Estados místicos, quando bem desenvolvidos, ordinariamente são e têm o direito de ser de autoridade absoluta e incontestável para os indivíduos que os experimentam.

Nenhuma autoridade emana dessa experiência segundo a qual todos os demais devem aceitar incondicionalmente as "revelações" que tais místicos tiveram. Em outras palavras, não temos, necessariamente, de aceitar a interpretação que o próprio místico dá à sua experiência.

Finalmente, diz James, a experiência mística mostra que o único critério de verdade não é a consciência racional e lógica; há mais de um tipo de consciência. A experiência mística abre a porta da possibilidade para outra ordem de verdade, na qual podemos acreditar, mesmo sem a possibilidade de demonstração através dos processos convencionais, acrescentaríamos nós.

Concluiremos com a opinião de Evelyn Underhill, com a qual estamos de pleno acordo, pelo menos em suas linhas gerais.

Underhill apresenta quatro características fundamentais do misticismo, a saber:

O verdadeiro misticismo é ativo e prático e não passivo e teórico, como muitos supõem. O misticismo é um processo vital orgânico; é algo que todo o ser faz, e não alguma coisa a respeito da qual o intelecto forma uma opinião.

Os objetivos do misticismo são inteiramente espirituais e transcendentais. O misticismo não está interessado de modo algum no acréscimo, exploração, rearranjo ou melhoramento de qualquer coisa no universo visível. O místico põe de lado o universo, mesmo nas suas manifestações supernormais. Ele não negligencia seus deveres para com a pluralidade, como alegam seus inimigos, mas seu coração está posto no Único Imutável.

Esse Único é para o místico, não apenas a Realidade de tudo quanto existe, mas também um objeto de Amor vivo e pessoal; nunca um objeto de exploração.

A união vital com esse único — que é a meta de sua jornada — é uma forma altamente avançada de vida. Essa união não é alcançada pelo esforço intelectual ou pelos desejos emocionais, se bem

que estejam presentes e sejam fortes. Essa união é conseguida através de um processo psicológico e espiritual muito árduo, chamado o método místico, que resulta na criação de um ser completamente novo, ou o Estado Unitivo, em que o místico sente estar unido definitivamente ao Todo.

"O misticismo, portantò, não é uma opinião, não é uma filosofia. Não tem nada que ver com a busca de conhecimento esotérico. Por outro lado, o misticismo não é apenas o poder de contemplar a eternidade; não deve também ser identificado com qualquer espécie de esquisitice religiosa. Misticismo é o nome dado a processo orgânico que envolve a perfeita consumação do Amor a Deus; o alcance aqui é da herança imortal do homem. Ou, se preferimos misticismo, é a arte de estabelecer uma relação consciente com o Absoluto."[30]

SUMÁRIO

A experiência mística é um dos elementos centrais da vida religiosa. Podemos dizer que em toda experiência religiosa profunda há um elemento de misticismo.

Adotamos aqui a definição de misticismo dada por Pratt, que diz: "Misticismo é a senso-percepção de um ser ou de uma realidade através de meios que não os processos cognitivos ordinários ou o uso da razão."

Há dois tipos básicos de misticismo: o ativo e o responsivo. No primeiro, o homem procura, através de danças, músicas, jejuns, drogas, etc., atingir o Infinito; no segundo tipo, o homem simplesmente se dispõe a receber a visitação divina. Ordinariamente, o místico é uma mistura dos dois tipos, havendo apenas a predominância de um dos elementos.

Entre as características da experiência mística, salientamos as seguintes: Inefabilidade, isto é, a experiência mística dificilmente pode ser expressa em palavras; qualidade noética, isto é, ela é uma forma de reconhecimento, porém adquirido por meios **sui generis**; transitoriedade, isto é, a experiência mística não pode durar muito, por causa de sua intensidade, se bem que seus efeitos possam ter, e quase sempre têm, caráter permanente; passividade, isto é, ela vai além do controle consciente do indivíduo.

Parece haver certos fatores que tornam possível a experiência mística. Entre eles, mencionaremos: o temperamento da pessoa (ordinariamente o místico é introvertido e de certo modo propenso ao

30. Evelyn Underhill, **Mysticism**, pág. 81.

sofrimento); a tradição religiosa a que o indivíduo pertence é outro fator importante na produção da experiência mística; a capacidade de auto-sugestão e a força dos impulsos sexuais são também considerados fatores importantes na produção desse tipo de experiência religiosa.

Por método místico, queremos dizer os passos seguidos por quantos procurem a experiência mística na religião. O primeiro desses passos é a purificação mística do "eu". Sem essa purificação, o estado místico jamais será alcançado. O segundo passo é chamado de iluminação do "eu", por meio da qual se adquire o "conhecimento" inefável, que constitui uma das características fundamentais do fenômeno místico. Finalmente, vem o êxtase que é o estado místico em que a alma alcança a união com o Absoluto.

A experiência mística pode ocorrer fora de um contexto necessariamente religioso. Exemplo disso podemos ver na mera contemplação da natureza por meio da qual se alcança o que Bucke chamou de "consciência cósmica". Outro caso é a ioga, em que o indivíduo busca a união com o divino, mas esse "divino" não tem de ser, necessariamente, o Transcendente.

Há várias drogas que podem produzir efeitos muito semelhantes aos que o místico religioso experimenta. O caso mais óbvio é o uso de LSD, talvez a droga mais discutida em nossos dias. A experiência de Aldous Huxley com o "peiote" tornou-se célebre no campo da experimentação com drogas, apesar do seu pouco valor propriamente científico.

Segundo Evelyn Underhill, o misticismo apresenta quatro características fundamentais: o místico é ativo e prático e não passivo e meramente contemplativo, como muitos o supõem. O místico busca uma experiência espiritual com o Transcendente e não se preocupa com este mundo, como se fosse um fim em si. O místico busca a Deus, não para receber algo de suas mãos, mas simplesmente para fruí-lo de modo íntimo e pessoal. Daí por que seu objetivo por excelência é alcançar a união com o Absoluto.

Aos que dizem que o místico é apenas uma forma de psicopata, Guirdham responde: "É possível que alguém levado por preconceito ou por ignorância diga que São Francisco, Santo Inácio de Loyola ou João Wesley eram loucos, mas é difícil determinar de que tipo de insanidade eles sofriam... O doente mental ordinariamente não produz verdades religiosas e filosóficas que mudem radicalmente a vida de seus semelhantes... De fato, a diferença essencial entre o verdadeiro místico e o 'profeta' dos hospitais de alienados é que aquele é real ou potencialmente muito útil à sociedade, enquanto este é fundamentalmente um fracasso social."

Capítulo IX

VOCAÇÃO RELIGIOSA

A vocação religiosa é um dos aspectos mais pessoais da experiência espiritual do homem. Geralmente a maneira como o indivíduo se dedica à sua vocação religiosa reflete a intensidade de sua experiência com Deus.

Num sentindo muito geral, podemos dizer que todo indivíduo que professa uma fé pessoal tem uma vocação religiosa, pois a fé é o modo pelo qual o homem responde ao estímulo do transcendente. Mas a discussão do assunto no seu sentido lato seria extremamente vasto e correríamos o risco de excessiva generalização. Daí por que, neste capítulo, se bem que façamos menção à vocação religiosa em geral, trataremos especialmente de um aspecto particular da vocação religiosa, isto é, da vocação para uma tarefa religiosa definida. Trataremos, aqui, das condições gerais da vocação religiosa, das reações típicas das pessoas vocacionadas para uma obra religiosa e dos fatores que influenciam essa vocação.

Antes de entrar na discussão dos tópicos sugeridos, façamos uma ligeira digressão sobre a diferença fundamental entre uma vocação e uma ocupação, ofício ou profissão. No dizer de Paul Johnson: "O senso de vocação aparece quando as relações básicas da pessoa dão nova profundidade de significação à sua ocupação. Uma ocupação é qualquer atividade que conserve alguém ocupado no espaço e no

tempo, como o indica a significação básica da palavra. Uma vocação, contudo, significa literalmente uma chamada, que implica em comunicação e resposta. Ter uma vocação é sentir-se chamado a fazer uma obra e aceitar essa chamada. Isso nos faz lembrar a cena familiar em que a criança é chamada pelo pai ou pela mãe a realizar um trabalho que precisa ser feito. Todavia, o conceito aqui é mais abrangente. Na proporção em que a pessoa amadurece emocionalmente, ela passa a responder a outras autoridades, em sua comunidade, além de seus pais.

"A vocação torna-se plenamente religiosa quando a pessoa a vê em seu contexto mais ultraterreno e sente-se chamada por Deus para executar seu trabalho. O significado religioso da vocação é viver sempre diante de Deus, fazer sua vontade e ser fiel em seu trabalho.

"Uma vocação exige pessoa madura para aceitá-la, visto que representa trabalho interminável. Não é como o trabalho por tarefa, que se completa e se deixa de lado, ou de uma ocupação que termina de acordo com o relógio ou quando soa o apito. Uma vocação é, de fato, uma profissão que envolve muitas tarefas, com um objetivo central que professamos em todos os tempos, onde quer que estejamos e seja o que for que façamos. Se eu tenho uma missão a cumprir, ela se torna meu destino e preocupação suprema. Para cumprir uma vocação devo dar minha vida sem reservas a essa causa a que me dedico."[1]

A palavra vocação ou chamada tem, na Bíblia Sagrada, dois sentidos básicos. Do ato pelo qual Deus chama o homem para desfrutar as bênçãos de sua graça — chamada para a fé ou para a salvação (veja, por exemplo, Gênesis 12:1-3; 15:1-16; 17:1-14; 22:15-19; 26:23-25; 28:13-15; 35:9-12; Êxodo 3); do ato pelo qual Deus chama o homem para funcionar como instrumento especial na transmissão de sua graça a outro homem — chamada para um ministério especial (veja, por exemplo, a experiência da vocação religiosa de Moisés, Isaías, Jeremias, Paulo e outros, quer na Bíblia, quer na história do cristianismo).

Para o cristianismo, a idéia de vocação religiosa tem tido profunda significação. A princípio parece óbvio que os cristãos entenderam o sentido unitário de sua vocação. Isto é, ser cristão é ser chamado por Deus para uma nova relação com Deus e com o mundo. Na **Epístola de Diogneto**, escrita, aproximadamente, no ano 130 da nossa era, a doutrina da vocação é apresentada em termos de uma dupla cidadania. O cristão deve ser bom cidadão da pátria terrena, porque é bom cidadão do Reino de Deus. Tomando por base a história do Jovem Rico registrada em Mateus 19:16-23, Am-

1. Paul Johnson, **op. cit.**, págs. 261, 262.

brósio (IV Século A.D.) forçou uma distinção entre vocação "religiosa" e trabalho "secular". Essa distinção foi levada ao extremo na vida monástica, que se baseia no pressuposto de que a perfeição espiritual só pode ser alcançada na vida reclusa. Os Reformadores do Século XVI tentaram restaurar o sentido cristão da doutrina bíblica da vocação. Advogaram que a vida cristã é devoção a Deus e que todos têm o mesmo dever para com o Criador. Cada crente é chamado a servir a Deus na sua própria ocupação ou profissão. Aqui temos a base da chamada doutrina do sacerdócio individual dos crentes que, na opinião de Max Weber, é um dos esteios da ética protestante, que, por sua vez, é a base do sistema capitalista de economia.

Parece ser ponto pacífico entre os cristãos hodiernos que ser crente é de fato uma vocação, mas, além da chamada da fé e para a fé, existe outra chamada especial para determinadas atividades tidas como tipicamente religiosas.

O Prof. Henlee H. Barnette, professor de Ética Cristã no Seminário Batista de Louisville, Kentucky, U S A, apresenta os seguintes critérios para avaliar uma vocação cristã. Uma vocação cristã é aquela em que se presta genuíno serviço à humanidade. Evidentemente, o autor não está dizendo que fora do conceito cristão de vocação não haja "genuíno serviço à humanidade". Mas, para qualificar-se como vocação cristã, ela tem a preencher esse requisito. A vocação cristã é aquela que atende a uma real necessidade da sociedade. Há muitas atividades humanas que não cumprem em nada esse propósito. É claro que um cristão não pode achar sua vocação numa atividade socialmente ilícita e imoral. Outra característica de uma vocação cristã, diz o citado autor, é que o homem possa orar a seu respeito. A vocação cristã é aquela que está em harmonia com o amor e a justiça humana. É a vocação que exige do homem o senso de integridade, criatividade, imaginação e utilidade social. Finalmente, uma vocação cristã é aquela em que há um senso de propósito naquele que a pratica ou segue.

Admitimos, portanto, que há um sentido geral para a palavra vocação dentro do ensino do cristianismo, mas existe também um sentido especial, e este sentido especial será o objeto deste capítulo.

Considerando, então, a vocação religiosa em seu sentido mais particular, notamos, como sugerem Niebuhr e seus colaboradores, que há uma série de chamadas na vocação religiosa. Há uma chamada inicial para ser cristão ou, como geralmente se diz, uma chamada ao discipulado. Existe, em segundo lugar, o que os citados autores chamam de vocação secreta, isto é, a persuasão ou experiência interior pela qual a pessoa se sente diretamente chamada por Deus para a obra do ministério. Há uma terceira chamada, que os auto-

res chamam de vocação providencial, que consiste no equipamento de talentos e oportunidades necessários ao exercício do ministério particular para o qual a pessoa se sente chamada. Há, finalmente, a chamada eclesiástica, isto é, o convite de uma igreja ou comunidade cristã para o exercício de um ministério específico em determinado lugar e por determinado tempo. Em toda vocação religiosa, portanto, estas são as condições gerais: O homem é chamado para ser cristão; sente íntimamente uma convicção de que deve dedicar sua vida inteiramente ao ministério evangélico em qualquer das suas modalidades; receberá um mínimo de talentos e potencialidade, que poderão ser desenvolvidos no exercício de sua vocação; e, ordinariamente, recebe o convite de uma instituição, a que serve no exercício de sua vocação.

Motivação para o Ministério

Sabe-se que indivíduos que escolhem a mesma profissão têm muito em comum, em termos de aptidões e disposições emocionais, salvo, naturalmente, as diferenças individuais. Ora, o mesmo é verdade quanto aos que têm uma vocação religiosa. Há certos traços de personalidade que são comuns aos chamados para uma obra especificamente religiosa. Podemos, então, dizer que, apesar das diferenças individuais e das várias circunstâncias de tempo e lugar, os que têm uma vocação religiosa apresentam fundamentalmente a mesma motivação e respondem aos mesmos estímulos.

Baseado em pesquisas feitas por Otto Strunk Jr. e por Niebuhr, vejamos alguns dos motivos por que homens e mulheres respondem a uma chamada religiosa, a certas características comuns aos vocacionados para o ministério religioso.

Otto Strunk Jr. fez uma pesquisa entre estudantes da Universidade de Boston quanto aos motivos por que entraram para o ministério, usando o método autobiográfico, e verificou que doze motivos foram os mais freqüentemente apresentados. Aqui estão estes motivos mais freqüentes, conforme a classificação de Strunk, citado por Johnson:

1. O ministro é respeitado, tem prestígio e posição de liderança (Prestígio).
2. Fui chamado por Deus (Vocação).
3. Desejava atender às necessidades de outras pessoas e auxiliá-las na solução de seus problemas (Altruísmo).
4. Meus pais insistiram para que me tornasse ministro (Influência dos pais).
5. Estava interessado nas coisas que os ministros fazem (Interesse).
6. Desejava expressar minha aptidão natural para o ministério (Aptidão).

7. Queria aprender e compreender algo sobre assuntos religiosos (Curiosidade).

8. O ministério é uma profissão razoavelmente estável (Segurança).

9. Um ministro bem sucedido geralmente tem renda financeira estável (Lucro monetário).

10. Queria tornar o mundo um lugar melhor para se viver (Reforma).

11. O trabalho do ministro é atraente (Fascínio).

12. Estava ansioso e amedrontado e achei que o ministério ajudasse a resolver meus problemas emocionais (Inaptidão emocional).

Essa classificação dos motivos foi entregue aos estudantes e eles foram solicitados a classificar os motivos em ordem decrescente de importância, considerando os motivos iniciais de sua vocação religiosa e os atuais (quatro e meio anos depois). Aqui está um quadro representativo dessa classificação feita pelos alunos.

Classificação de 12 Declarações de 76 Estudantes de Teologia

Categoria	Classificação de motivos de admissão	Classificação de motivos atuais
Altruísmo	1	1
Vocação	2	2
Reforma	3	3
Interesse	4	5
Curiosidade	5	4
Aptidão	6	6
Prestígio	7	7
Segurança	8	8
Inapetência emocional	9	11
Influência dos pais	10	10
Ganho monetário	11	9
Fascínio	12	12

A este quadro de classificação Paul Johnson oferece o seguinte comentário:

"Desses 76 estudantes, 81,58% puseram o'altruísmo' como a primeira, segunda ou terceira escolha; 65,79% colocaram a 'chamada' como primeira, segunda ou terceira escolha. Os motivos mais idealistas e religiosos figuram de modo mais consistente na parte superior da escala de classificação. Esses motivos não mudaram durante o período de 4-6 anos. Os motivos menos importantes foram mudados mais freqüentemente, por exemplo, o interesse, a curiosidade, a inadequação emocional e o ganho monetário. Na medida em que os estudantes amadurecem emocionalmente, o interesse se torna mais forte e a curiosidade e ganho monetário começam a ser reconhecidos como de maior significação, mesmo para um obreiro religioso. A esperança de que o ministério venha a solucionar os problemas emocionais diminui na proporção em que os estudantes amadurecem. Há duas possíveis interpretações para isso. O estudante, no processo de amadurecimento, torna-se menos ansioso ou não considera que o propósito de uma vocação religiosa seja ajudá-lo emocionalmente, ou talvez isso aconteça em vista do motivo altruísta que o leva a uma concepção mais realista das exigências emocionais do ministério. É evidente, quando se comparam os motivos reconhecidos por outras pessoas, em outras profissões, que as motivações idealistas desempenham papel importante na escolha de uma carreira religiosa. O motivo mais distintamente religioso é a chamada de Deus para amar e servir ao próximo, numa comunidade de interesses mútuos."[2]

Richard Niebuhr, Daniel Day Williams e James M. Gustafson fizeram pesquisas em vários seminários nos Estados Unidos e chegaram à conclusão de que há pelo menos dez tipos de padrões de personalidade entre aqueles que têm uma vocação religiosa. Vejamos, a seguir, quais são estas características ou tipos de estudantes ministeriais, conforme os autores acima mencionados.

1. Um estudante pode entrar para um seminário porque sua família, seu pastor ou alguma outra pessoa importante lhe incutiu na mente a idéia de que ele deve ser ministro de religião. Em geral esse tipo de estudante nunca optou por outra vocação de modo claro e definido, daí por que ele interpreta como sendo sua decisão a coerção dessas pessoas influentes. A esse estudante ministerial os pesquisadores deram o título de "coagido". Tipicamente, tal estudante acha o currículo de uma escola teológica extremamente maçante. Mas, não raro, ele pode encontrar no seminário a atmosfera própria para definir-se quanto à sua vocação e pode ou não deixar o seminário e dedicar-se a outra carreira, ou ajustar-se de fato ao ministério, tornando sua a vocação que de certo modo lhe foi imposta por seus maiores.

2. A pessoa pode ser atraída ao seminário porque se vê aterrada em face de sérios problemas pessoais. Pode ser que a pessoa tenha

2. Id. ibid., pág. 262.

um sentimento de culpa e procure algum método expiatório no estudo da religião e no trabalho da igreja. Via de regra, esse aluno entra em discussões intelectuais em que, de certo modo, projeta suas lutas interiores. Se o seminário oferece treinamento clínico, é provável que tal estudante faça aqui a maior parte de seu trabalho. A experiência em educação teológica confirma que indivíduos que buscam nos seminários uma forma de terapia para os seus próprios problemas podem, no processo de sua educação, ajustar-se muito bem e se tornam excelentes ministros. No entanto, deve haver muita cautela, porque muitos desses podem entrar e sair desajustados e causar muitos danos à causa da religião.

3. O aluno pode entrar para um seminário porque deseja encontrar uma carreira que lhe traga as recompensas de uma boa posição social. É o tipo manipulador, na classificação dos autores que estamos apresentando. Via de regra, esses indivíduos tiram partido de sua facilidade de expressão (vulgarmente chamada verbosidade) e de sua "presença de espírito" ou "personalidade atraente". Esses indivíduos, geralmente, usam pessoas e instituições para alcançar seus propósitos. São tipos oportunistas, mas podem permanecer no ministério, se não acham algo mais vantajoso, e podem até ser considerados por muitos como "ministros bem sucedidos".

4. Outro tipo de estudante ministerial é aquele que vem ao seminário não porque julgue que tem algo a aprender ali, mas simplesmente para satisfazer a uma exigência formal (quando sua denominação requer educação teológica formal para seus ministros). Esse indivíduo ordinariamente já ganhou o reconhecimento de sua comunidade como líder religioso. Quase sempre ele começa a pregar desde menino e tem ocupado vários cargos de liderança na igreja local. Via de regra, esse estudante tem uma atitude de desprezo para com o lado teórico da educação teológica e julga saber mais do que os professores, que conhecem, diz ele apenas a teoria e nada sabem da prática do ministério propriamente dito.

5. Há um tipo de estudante ministerial a que esses pesquisadores chamam de "protegido". Decidiu muito cedo a estudar para o ministério e quase sempre desfrutou da proteção ou benefício do contato com um grupo de pré-seminaristas. No contato com esse grupo, ele forma uma auto-imagem que reflete os níveis de expectação de sua comunidade. Nesse convívio, ele pode aprender a linguagem dos candidatos ao ministério, mas constantemente há um elemento de indecisão quanto à entrega total de sua vida a uma vocação religiosa. Ordinariamente, esse estudante tem sido protegido contra o estudo crítico da religião. Resultado: quando vem ao seminário, tem grandes dificuldades e muitos deles desistem de estudar para o ministério.

6. Grande número de estudantes ministeriais se caracteriza pelo entusiasmo com que abraça sua vocação. São os "zelosos" da classificação de Niebuhr e seus colaboradores. Tipicamente, esse e o estudante que descobriu na religião uma verdadeira mensagem, que deve ser comunicada a todo o mundo. Seu entusiasmo pode levá-lo a aceitar posição teológica sem espírito crítico e está constantemente mudando de interpretação. É comum também a esse estudante impressionar-se com determinados aspectos da educação teológica e negligenciar outros, igualmente importantes. Uma das características mais óbvias desse tipo de estudante é sua tendência para simplificar os problemas da vida. Ele acha que sua mensagem pode solucionar todos os problemas humanos, o que é evidente exagero.

7. Há um tipo de estudante ministerial que escolheu essa vocação porque viu nela uma resposta à sua curiosidade intelectual. Para ele, a religião e os estudos teológicos constituem uma resposta a seu desejo de debater problemas intelectuais. Sem dúvida, esse tipo de estudante prefere as especulações teóricas aos aspectos práticos da educação teológica. Ordinariamente, ele gasta mais tempo discutindo do que estudando e aprendendo sistematicamente. Os aspectos práticos do ministério religioso são para ele extremamente maçantes e quase sempre ele se decepciona e se dedica a outra atividade, que lhe proporcione melhores oportunidades para dar expressão à sua curiosidade intelectual.

8. Outro tipo de estudante ministerial é o chamado "humanitário". A vocação de tal indivíduo foi grandemente determinada por seu desejo de fazer algo por aqueles que sofrem as misérias da sociedade. Ele acredita que a igreja tem os elementos que podem curar os males da sociedade e alista-se como voluntário dessa causa. Infelizmente, porém, esse estudante descobre desde logo que, na maioria dos casos, a igreja institucionalizada não se interessa em atacar os males da sociedade, e ele então se desilude e, quase sempre, muda sua vocação para outra área, ordinariamente no campo assistencial. No Brasil, por exemplo, é muito comum encontrar tais indivíduos numa escola de serviço social ou numa faculdade de ciências sociais. Nos Estados Unidos eles podem tornar-se Voluntários da Paz.

9. Muitos estudantes ministeriais escolheram essa vocação porque pensam encontrar nela uma resposta para a confusão moral, espiritual e intelectual que os preocupa. Muitos não têm uma convicção nítida a respeito do que vão fazer no ministério. Tudo que eles desejam é permanecer fiéis a Deus e realizar algo que dê sentido à sua vida.

10. Finalmente, existe o tipo de estudante ministerial que revela maturidade emocional e que respondeu à chamada de Deus como resultado de profunda convicção pessoal. Esse estudante tem alvos

definidos para o ministério e revela integridade e genuína consagração à sua vocação.[3]

Os tipos aqui apresentados revelam um padrão típico encontrado nos seminários dos Estados Unidos. Não se deve supor que os autores estejam falando de tipos "puros" ou de características rígidas. São, entretanto, traços gerais de personalidades que encontramos nas instituições de educação teológica. Mais investigação precisa ser feita e, com toda certeza, mudadas as circunstâncias, outras características aparecerão para os que se dedicam a uma vocação religiosa.

John W. Drakeford, em tese apresentada à Texas Christian University (1958), fez interessantes descobertas quanto às características do líder religioso bem sucedido. Esse trabalho revela que o líder religioso bem sucedido é aquele que sabe o que quer e não se deixa sugestionar facilmente. Outra característica do líder religioso bem sucedido é auto-confiança. Ele confia no que faz e aceita a responsabilidade de seus atos. O líder religioso bem sucedido caracteriza-se também por seu espírito sociável. Gosta da companhia de outros e não tem mêdo de meter-se entre as multidões e até mesmo de identificar-se com elas. O líder religioso bem sucedido é mais racional e objetivo na exposição de seus sentimentos. Excesso de emotividade é atestado de liderança franca. O líder eficiente conserva certa distância emocional dos fatos relativos à sua liderança. Criatividade é outra característica do líder religioso bem sucedido. O líder religioso bem sucedido pode fazer o que o Manual prescreve, mas não se limita às suas regrinhas de trabalho; ele é mais livre, para improvisar de acordo com as circunstâncias. Isto significa que o bom líder planeja e executa seu trabalho, mas não sente nada compulsório acerca dos detalhes de sua execução. Finalmente, o líder religioso bem sucedido ordinariamente provém de um ambiente familiar bem ajustado e que proporciona ao indivíduo uma atmosfera emocionalmente saudável.

Pessoas Influentes

Se bem que a vocação religiosa seja um dos aspectos mais tipicamente pessoais da experiência religiosa do homem, não se pode supor que ela seja independente da influência de fatores outros que não a imediata consciência vocacional do indivíduo. Certamente que várias circunstâncias devem ser consideradas e entre elas está a presença de pessoas que direta ou indiretamente influenciaram o homem quanto à sua vocação religiosa. Vários estudos revelam que a decisão vocacional da maioria daqueles que se dedicam a um ministério religioso especial foi grandemente influenciada por outras pessoas.

3. H. Richard Niebuhr et al. **The Advancement of Theological Education**, New York: Harper & Brothers, Publishers (1957), págs. 145 - 159.

Drakeford menciona os trabalhos de Southard, Crawley, Felton e Draughon, em que essa influência foi estudada. Os resultados dessas pesquisas indicam que os que se dedicam a uma vocação religiosa foram positivamente influenciados por essas pessoas. Por exemplo, o trabalho de Felton revela que 34% dos candidatos por ele estudados tinham sido influenciados por seus pastores. Conforme os resultados do trabalho de Southard, 27% dos candidatos ao ministério consultaram seus pastores antes de decidirem dedicar sua vida a uma vocação religiosa. E o trabalho de Draughon ainda é mais significativo a esse respeito, pois indica que 54,7% dos candidatos receberam ajuda de seus pastores quanto à sua decisão para o ministério evangélico.

Em segundo lugar, figura a mãe como personalidade mais influente quanto à decisão vocacional do indivíduo. Felton indicou que 17% dos candidatos por ele estudados falaram sobre a positiva influência da mãe. E o estudo de Southard revela um número ainda maior — 20% dos candidatos demonstraram essa influência. Evidentemente, os resultados dessa pesquisa refletem circunstâncias socioculturais. Numa sociedade em que a mãe não é tão influente, para não dizer importante, os resultados naturalmente seriam outros.

Conforme os resultados dessa pesquisa, o pai ocupa o terceiro lugar de influência na vocação ministerial do indivíduo. O estudo de Felton indica apenas 11,2% e o de Southard, 12% dos candidatos reconhecendo a influência do pai na sua decisão vocacional.

Essa pesquisa revela também que o professor da Escola Bíblica Dominical exerce alguma influência na decisão vocacional dos candidatos ao ministério, não, porém, como os pesquisadores anteciparam. Somente cinco por-cento dos candidatos estudados por Felton falaram da influência de seu professor da Escola Bíblica Dominical. O trabalho de Draughon registra apenas 3,9% e o de Southard, apenas 3%.[4]

Naturalmente que há muitas outras pessoas que, direta ou indiretamente, influenciam o indivíduo quanto à sua vocação religiosa, mas seria difícil verificar a influência de todos. Daí por que temos de nos contentar com esta generalização, isto é, de que há personalidades que exercem maior ou menor influência na decisão vocacional da pessoa. O mesmo se pode dizer com respeito às várias circunstâncias que levam o homem a se dedicar inteiramente a uma vocação religiosa.

Para concluir este capítulo, apresentaremos um exemplo típico de vocação religiosa. Tomaremos como modelo a vocação religiosa do profeta Isaías, segundo registro do seu livro no capítulo sexto:

---

4. John Drakeford, **Psychology in Search of a Soul**, págs. 273, 274.

"No ano da morte do rei Uzias, eu vi o Senhor assentado sobre um alto e sublime trono, e as abas de suas vestes enchiam o templo. Serafins estavam por cima dêle; cada um tinha seis asas: com duas cobria o rosto, com duas cobria os seus pés e com duas voava. E clamavam uns para os outros, dizendo: Santo, santo, santo é o Senhor dos exércitos; a terra toda está cheia da sua glória. As bases do limiar se moveram à voz do que clamava, e a casa se encheu de fumaça. Então disse eu: Ai de mim! estou perdido! porque sou homem de lábios impuros, habito no meio dum povo de lábios impuros; e os meus olhos viram o rei, o Senhor dos exércitos!

"Então um dos serafins, voou para mim trazendo na mão uma brasa viva, que tirara do altar com uma tenaz; com a brasa tocou a minha boca, e disse: Eis que ela tocou os teus lábios; e a tua iniqüidade foi tirada, e perdoado o teu pecado. Depois disto ouvi a voz do Senhor, que dizia: A quem enviarei, e quem irá por nós? Disse eu: Eis-me aqui, envia-me a mim" (Isaías 6:1-8).

Conforme esse texto, a vocação religiosa pressupõe uma visão pessoal de Deus. Isaías havia nascido e se criado numa tradição religiosa. Muitas vezes havia ido ao Templo, mas numa ocasião específica teve uma visão especial de Deus. "No ano em que morreu o rei Uzias... (numa situação concreta e claramente definida) eu vi o Senhor." É uma experiência pessoal. O Deus de tradição tem que tornar-se seu Deus antes que o homem se sinta chamado a proclamar sua mensagem. Somente com esta visão pessoal de Deus pode o homem tornar-se profeta, visto que sua missão precípua é apresentar esse Deus aos homens, e seria tarefa inglória tentar apresentar a seu próximo um Deus que não conhece em sua experiência pessoal. Toda vocação religiosa genuína terá de basear-se no conhecimento profundamente pessoal do Deus que o vocacionado representa.

Outro pressuposto fundamental da genuína vocação religiosa é o conhecimento próprio, isto é, o homem precisa de conhecer-se a si mesmo da melhor maneira possível. "Então disse eu: Ai de mim, que vou perecendo, porque sou homem de lábios impuros..." Esse autoconhecimento deve resultar não apenas da introspecção, como sugere a célebre inscrição no Templo de Delfos, mas da introspecção qualificada, isto é, da introspecção "na presença de Deus". Somente na presença de Deus o homem chega ao verdadeiro conhecimento de si mesmo. É aqui que ele reconhece tanto a sua finitude como o seu valor eterno. É aqui que ele reconhece tanto as suas possibilidades como as suas limitações. Esse autoconhecimento é fundamental, porque só assim poderá o homem conhecer seu semelhante, que é o objeto por excelência de sua vocação religiosa.

Como corolário do autoconhecimento, a genuína vocação religiosa pressupõe o conhecimento do próximo. "... e habito no meio dum

povo de lábios impuros..." O homem é vocacionado para servir a um homem de carne e osso que vive numa realidade sociocultural histórica que ele não pode e nem deve ignorar. O profeta ou ministro religioso não é mero espectador; ele é parte integral do processo histórico. Para um trabalho eficiente, portanto, o homem que se dedica a uma vocação religiosa precisa conhecer bem o povo a que vai servir, em função de seu ministério.

Finalmente, uma genuina vocação religiosa pressupõe o conhecimento e aceitação das implicações dessa vocação. Isaías sabia que iria falar a um povo de coração endurecido e que não deveria esperar "grandes frutos" do seu ministério. Se um homem tem uma vocação religiosa e tem a seu respeito uma idéia romantica, será melhor contar até três antes de tomar sua decisão final. Quando o homem resolve entregar sua vida a uma vocação religiosa, ele deve fazê-lo com a convicção de que quem aceita a chamada deve estar disposto a obedecer plenamente a voz daquele que o chama, sejam quais forem as circunstâncias, mesmo que isso custe a própria vida do vocacionado.

SUMÁRIO

A vocação religiosa é um dos aspectos mais íntimos e pessoais da experiência espiritual do homem.

Em sentido geral, todo indivíduo que tem fé religiosa tem, em virtude dessa fé, uma vocação espiritual.

Vocação não é mera ocupação; ela exige a total consagração da vida.

No sentido bíblico, a palavra vocação significa tanto a chamada para a fé como a responsabilidade de uma tarefa especial a realizar.

Extensas pesquisas feitas nessa área revelam que os motivos da vocação religiosa incluem os seguintes elementos: o desejo de alcançar prestígio social, o desejo de servir ao próximo, o interesse no gênero de trabalho que o ministro religioso faz, a curiosidade intelectual, a busca de maior estabilidade emocional, o propósito de reformar a sociedade e o elemento de fascínio que nela existe.

Entre os candidatos ao ministério em vários seminários teológicos e faculdades de teologia, Niebuhr e seus colaboradores encontraram pelo menos dez tipos com características peculiares. São eles:

1. O "coagido", que é o estudante ministerial que escolheu essa vocação porque seus pais ou outras pessoas influentes de sua comunidade acharam que ele devia ser ministro religioso.

2. O "perturbado", que é o estudante que veio ao seminário por causa de sérios conflitos emocionais.

3. O "manipulador", que veio ao seminário porque julga encontrar no ministério religioso certas vantagens de ordem pessoal.

4. O "pregador nato" (designação nossa), que vem ao seminário apenas para satisfazer a uma exigência de sua denominação, mas ele **já sabe tudo que um homem pode saber**.

5. O "protegido", que é aquele que desfruta os benefícios da comunidade teológica, porém, muitas vezes, ele a usa apenas como trampolim para sua ascensão social.

6. O "zeloso", que é o tipo que vê na religião um elemento de grande valor que deve ser comunicado ao próximo.

7. O "intelectual", que é o tipo que ama os debates acadêmicos e odeia o lado prático dos estudos teológicos. Ordinariamente, esse tipo é mero diletante intelectual.

8. O "humanitário", que é o estudante ministerial que vê em sua vocação religiosa uma oportunidade de servir ao semelhante.

9. O "confuso", que não sabe exatamente qual sua missão, porém espera encontrar no ministério alguma resposta para a confusão moral e espiritual em que o mundo se encontra.

10. O "maduro", que sabe o que quer e exatamente qual a sua missão a cumprir.

Na escolha de uma vocação religiosa há várias pessoas que podem exercer grande influência sobre o indivíduo. Entre essas pessoas figuram pastores, pais e mães, professores da Escola Bíblica Dominical e líderes de comunidades.

Uma autêntica vocação religiosa muda por completo o destino da vida de um homem. Exemplo típico é o profeta Isaías. Na experiência de Isaías encontramos os elementos básicos que existem, **mutatis mutandis,** em toda genuína vocação religiosa. Esses elementos são: uma visão pessoal de Deus, conhecimento próprio tanto de suas limitações como de suas potencialidades, conhecimento do homem a que se vai servir e das suas condições históricas, e o conhecimento e aceitação das implicações dessa vocação.

Capítulo X

RELIGIÃO E SAÚDE MENTAL

A relação cada vez mais estreita entre o psiquiatra e o ministro religioso é um atestado do reconhecimento de que a religião desempenha importante papel no desenvolvimento da personalidade e pode constituir-se fator primordial no equilíbrio de suas funções psíquicas. O ministro de religião é hoje parte integrante da equipe de saúde, nos grandes hospitais e clínicas, especialmente nos Estados Unidos. onde o movimento foi iniciado, graças ao extraordinário trabalho de Anton Boisen.

No mundo moderno, o trabalho de capelania não se limita aos hospitais, porém estende-se a outros setores, como as forças armadas, as grandes indústrias, etc., onde quer que se considere a dimensão religiosa necessária ao bom ajustamento da personalidade.

Uma vista panorâmica da história da medicina revela que a religião sempre teve grande relação com o bom funcionamento do homem. Isto é verdade particularmente no que tange à saúde mental. Podemos dizer que os primeiros psicoterapeutas foram os ministros religiosos. A razão principal dessa relação é que, nas sociedades primitivas, a enfermidade era vista, observa Jerome Frank, como expressão simbólica de conflitos internos ou de perturbação nas relações com o mundo significante do indivíduo, ou ainda como a combinação de ambos.[1]

1. Jerome D. Frank, **Persuasion and Healing: A Comparative Study of Psychotherapy**, New York: Schocken Books (1964), pág. 38.

Conforme a mitologia grega, Higéia, filha de Asklépios (nome grego do deus egípcio Imhotep), era a deusa da saúde. Numerosos templos foram erigidos a essa deusa. Esses templos funcionavam como hospitais. Ali praticava-se a incubação, que consistia simplesmente em deixar o paciente dormindo no precinto do templo, e, durante o sono, esperava-se que os deuses operassem a cura ou revelassem, por meio de sonhos, os remédios que ele precisava tomar. Na realidade, porém, o que se dava era simplesmente um processo de sugestão. Durante o sono, um sacerdote segredava sugestões aos ouvidos do paciente, que préviamente havia sido instruído a assumir determinada atitude mental. Várias enfermidades, especialmente aquelas em que não havia sérios concomitantes orgânicos, eram "curadas" por meio dessa sugestão religiosa. Leslie D. Weatherhead, em seu livro **Psychology, Religion and Healing,** menciona a paralisia e a cegueira como das mais freqüentes enfermidades em que esse método era muito bem sucedido.

Outra razão por que se tem, através dos tempos, relacionado religião com saúde mental é que as chamadas "doenças mentais" foram, por longos séculos, associadas com "possessões demoníacas". Vejamos um pouco dessa história, conforme o valioso trabalho de James Coleman, **Abnormal Psychology and Modern Life** (1964).

Desde a Idade da Pedra, o homem tem-se preocupado com os distúrbios mentais. Aqui, quando o indivíduo revelava anormalidades de comportamento, convulsões, dores de cabeça, etc., o "médico" perfurava com seus instrumentos primitivos o crânio do enfermo, crendo e esperando que, através desse orifício, o demônio ou mau espírito que estava ocasionando a enfermidade saísse e o paciente voltasse à sua vida normal. Essa operação rudimentar aparentemente produzia bons resultados, porque aliviava o cérebro de excessiva pressão. Para o primitivo, entretanto, isso representava a confirmação de sua crença de que a enfermidade era produzida por demônios e, uma vez que esses demônios saíssem da mente do indivíduo, ele voltava a funcionar normalmente.

Essa crença não é exclusiva do homem da Idade da Pedra, mas, mesmo entre povos de elevado grau de civilização, vamos encontrar, fundamentalmente, a mesma idéia. Entre chineses, egípcios, hebreus e gregos, a idéia de "possessão" aplicava-se tanto a bons como a maus espíritos. Quando os sintomas indicavam que o homem estava possesso de um bom espírito, esse indivíduo era, via de regra, tratado com muita veneração e respeito. Em I Samuel 21:12-14, aparentemente, Davi tirou vantagem dessa crença popular para escapar de Aquis, rei de Gate. Quando, porém, os sintomas indicavam que a possessão era maligna, o indivíduo era submetido a um processo de "tratamento" ordinariamente conhecido pelo termo geral **exorcismo,** isto é, técnica de expulsar espíritos malignos. Via de regra, o exorcismo incluía oração, purgativos ou simples-

mente barulho. Em casos mais graves, usava-se o jejum forçado até que o indivíduo perdesse suas forças. Noutros casos, batia-se no indivíduo e maltratava-se-lhe o corpo até que o espírito saísse dele. Muitas vezes, o indivíduo era colocado em lugares e posições extremamente desconfortáveis para forçar o espírito a retirar-se do seu corpo. O famoso **Malleus Maleficarum** é talvez o caso mais típico da Idade Média para com os doentes mentais. Esse manual prescrevia o "tratamento" para as possessões demoníacas e exerceu tremenda influência particularmente na tradição cristã, quer católica quer protestante.

É relativamente nova a atitude humanística e humanitária para com as doenças mentais. Graças ao trabalho de pioneiros como Phillipe Pinel, na França, e Dorothea Dix, na América, foi introduzido no mundo moderno o conceito de "doença mental" e a conseqüente mudança de atitude para com o seu tratamento. Conforme esse conceito humanístico, o portador de distúrbios mentais é "doente" e como tal deve ser tratado. Não se trata de possessão demoníaca, porém de algo que pode e deve ser tratado por métodos científicos. [2]

Sem querer diminuir o mérito da obra daqueles que procuraram dar aos portadores de distúrbios mentais um tratamento mais humano, modernamente tem havido importante mudança de interpretação. Como ficou dito acima, prevaleceu, através de muitos séculos, a idéia de que os distúrbios mentais eram possessões de espíritos. Passou-se, então, a considerá-los como "doença". A tendência hoje é dizer que o conceito de "doença mental" teve sua utilidade, porém já não serve às ciências do comportamento, por algumas razões fundamentais. Em primeiro lugar, o conceito de "doença mental" não atende ao critério de uma definição mais precisa de enfermidade. Doença tem uma causa identificável, segue um curso típico e tem um ponto terminal predizível. Ora, o conceito de "doença mental" escapa a qualquer desses critérios. Por outro lado, esse conceito tende a excluir a responsabilidade moral do paciente. Hoje, portanto, prefere-se falar em desordem de comportamento, ao invés de "doença mental", ressalvando-se, entretanto, a diferença entre "doenças mentais" e "doenças dos nervos". Sabe-se muito bem que, na grande maioria dos casos, os chamados "doentes mentais" não estão enfermos em virtude de qualquer causa de ordem biológica ou, como se diz nos meios acadêmicos, são enfermidades funcionais.

A mudança de atitude para com os distúrbios mentais possibilitou o aparecimento de novos métodos terapêuticos, métodos que, a princípio, se chocaram com a postura tradicional da religião. Aliás, alguns desses métodos foram elaborados como que contra a reli-

2. James C. Coleman, **Abnormal Psychology and Modern Life**, Chicago: Scott, Foreman and Company (1965), págs. 25-54.

gião. R. Finley Gayle (1956), citado por Drakeford, sugere que a guerra entre religião e ciência resultante dessa nova interpretação desenvolveu-se ao longo de três linhas principais: com relação ao mundo ao redor do homem, com relação ao mundo do homem e com relação ao mundo no homem. Digamos um pouco mais sobre essas áreas de conflito.

Com relação ao mundo ao redor do homem, essa guerra foi causada grandemente pela Revolução Científica. As descobertas de Copérnico e de Galileu, por exemplo, mudaram o conceito tradicional do universo. A religião tradicional recusou-se a aceitar a evidência científica, para proteger a "fé", e o resultado foi o inevitável conflito entre ciência e "religião".

Com relação ao mundo do homem, a teoria da evolução, especialmente como se encontra no trabalho de Charles Darwin, fez da pessoa humana objeto de estudo científico, tirando-o da pretensa posição especial em que por seus próprios preconceitos se havia colocado em relação ao universo, e estabeleceu o princípio de que a diferença entre o homem e os outros animais é mais de grau do que de qualidade. Em outras palavras, a teoria da evolução das espécies estabeleceu o princípio da continuidade entre o comportamento humano e o comportamento animal.

Com relação ao mundo dentro do homem, essa guerra foi causada principalmente pela revolução freudiana. Seja qual for a interpretação que se dê à obra de Sigmund Freud, não se pode negar que ele provocou tremenda mudança na interpretação que o homem tradicionalmente deu de si mesmo. Freud chamou a atenção para as causas irracionais do comportamento e sugeriu que o mundo interior do homem é mais decisivo para o seu comportamento do que suas circunstâncias externas. Como já foi dito noutro lugar deste livro, Freud comparou a religião com neurose obsessiva, isto é, explicou a idéia de Deus em termos do que ele chamou de complexo paterno. Deus, para Freud, nada mais é do que a idéia magnificada de nosso pai, a quem profundamente amamos e odiamos ao mesmo tempo e do qual dependemos para nossa segurança emocional.

O ataque de Freud à religião é talvez muito mais sério do que qualquer outro que já tenha sido feito a esse aspecto do comportamento humano. Como resultado, verificamos que muitos procuram rejeitar a teoria freudiana por razões filosóficas. Outros, porém, vão ao extremo de aceitar sem espírito crítico tudo o que Freud disse, apenas para parecerem científicos em suas atitudes e interpretações do fenômeno religioso. Lamentavelmente, é nessa última classe que se enquadram muitos autores de livros sobre psicologia da religião. Parece que tais autores estão simplesmente tentando provar a tese freudiana. Portanto, ao invés de pesquisas orientadas pelo espírito científico, simplesmente procuram dados compro-

batórios dos postulados psicanalíticos. A nosso ver, a posição mais recomendável é aquela segundo a qual se reconhece a grande contribuição de Freud em muitas áreas de estudo psicológico do fenômeno religioso, e aquela em que se critica a teoria freudiana não necessariamente em bases filosóficas, mas em bases empíricas.

O. Hobart Mowrer, diretor de pesquisas psicológicas na Universidade de Illinois, ataca o freudianismo em bases empíricas, isto é, baseado em evidências coletadas de centenas de fontes experimentais. Mowrer, que praticou psicanálise por cerca de vinte anos, chegou à conclusão de que a maioria dos postulados freudianos não tem o apoio dos fatos observados sob controle experimental. Não é esse o lugar próprio para discutir a obra de Mowrer, que abrange vários volumes de alto gabarito científico. Bastaria, aqui, indicar ao leitor interessado dois pequenos volumes: **The Crisis in Psychiatry and Religion** e **The New Group Therapy**, em que Mowrer trata, de modo específico, do problema da religião e sua relação com a função psicológica normal. Para mencionar apenas dois pontos específicos da posição de Mowrer com relação à sua crítica da teoria freudiana, particularmente no que se refere à religião, diremos, em primeiro lugar, que dados experimentais revelam serem as neuroses produzidas não pela repressão motivada pela censura do superego, mas pela falta de expiação do sentimento de culpa real (não neurótico, como queria Freud), produzido pela violação dos valores éticos aceitos pelo indivíduo. Assim, pois, ao invés de ser interpretada como neurose obsessiva, a religião sadia pode ser, na realidade, fator de grande importância no equilíbrio emocional do homem. Quanto ao argumento freudiano de que a religião é uma espécie de fraqueza congênita, Mowrer advoga que ela é fator importantíssimo para a sobrevivência do indivíduo face às grandes crises da vida. Há evidências de que indivíduos de profunda convicção e experiência religiosas resistem melhor às pressões da vida. Talvez uma das evidências mais fortes desse fato seja o extraordinário trabalho de Viktor Frankl, especialmente em seu livrinho **Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy**, no qual ele conta suas experiências num campo de concentração na Alemanha de Hitler. Conforme o testemunho de Frankl, os indivíduos que têm "uma razão para viver" resistem muito mais aos terríveis sofrimentos de um campo de concentração. A fé religiosa parece ser um dos fatores principais em dar ao homem essa dimensão a que se chama esperança, a respeito da qual existem hoje teorias psicológicas, como a própria logoterapia ou psicologia existencial, advogadas por Frankl, Rollo May e muitos outros, e teorias teológicas, como a de Jurgen Moltmann, em seu já famoso trabalho **Teologia da Esperança.**

Leslie D. Weatherhead, em seu livro **Psychology, Religion and Healing** (1951), tenta conciliar sua posição freudiana com sua interpretação do cristianismo. Quanto à tese fundamental de Freud

de que religião é nada mais do que a projeção de nossas necessidades e dependências da imagem paterna, Weatherhead responde com triplice argumento:

1) Desejar um pai não invalida o fato de que ele possa existir. Weatherhead reconhece que provavelmente a tese de Freud quanto à origem da idéia de Deus é verdadeira, porém acha que, mesmo assim, isso não é prova de que Deus não existe. A necessidade de comer pode levar o homem a pensar no alimento, mas o fato de desejá-lo não nega sua existência. Pela mesma razão, a necessidade espiritual não nega a existência de Deus como realidade objetiva. O erro fundamental de Freud, portanto, constitui em afirmar dogmaticamente que Deus não existe e nem pode existir. Diz ele, em **Moisés e o Monoteísmo:** "Nunca duvidei de que os fenômenos religiosos devam ser encarados apenas como exemplo de sintomas neuróticos do indivíduo, sintomas esses familiares a todos nós e que representam um retorno a acontecimentos importantes há muito esquecidos na história primeva da família e que devem seu caráter obsessivo a essa mesma origem." E continua: "A psicanálise provou que a idéia de Deus na vida do indivíduo e na vida dos povos tem sua origem na veneração e exaltação do pai." Como vê o leitor, as "provas" de Freud nada provam, pois são meras opiniões pessoais e, como opiniões pessoais, são tão boas como as de qualquer outro indivíduo. Não podemos deixar de impressionar-nos com o tom dogmático das afirmações de Freud, o que indica sua atitude pouco científica não só neste ponto, mas também em toda a sua fabulosa teoria psicanalítica.

2. O cristianismo é uma religião histórica, e não uma religião inventada para atender a uma necessidade. O criticismo de Freud, nesse ponto, pode ser válido se aceitarmos sua definição de religião tal como a encontramos em seu livro **O Futuro de uma Ilusão.** Freud assim a conceitua: "A religião consiste de certos dogmas, asserções acerca de fatos e condições de realidade externa (ou interna) que falam ao homem algo que ele não descobriu por si mesmo e que exigem dele o assentimento ou crença." É muito provável que esse conceito se aplique a muitas religiões, mas não ao cristianismo bíblico, pois, como diz Barry, Bispo de Southowell, citado por Weatherhead, "o cristianismo é a história de um jovem dedicado a uma nova era de Amor e Verdade, Justiça e Liberdade morto por um estado totalitário, em extrema agonia de corpo e alma, quebrantado pelas duras realidades da vida, vendo suas pretensões desacreditadas e sua causa perdida, conservando, através do desastre e da derrota, sua serena confiança em Deus, e que foi vitorioso na hora da derrota. Foi-lhe oferecida uma religião de escapismo, mas, nos quarenta dias que passou no deserto, ele a rejeitou decisivamente. Recusou-se a viver num mundo interior de sonhos e sem relação com os fatos da vida e a atualidade concreta

do mundo."[3] O cristianismo, conclui Weatherhead, é forma de vida que subentende a fé no Cristo histórico e em sua relação única com Deus e na transformação da vida do homem através de seu Espírito.

3. O cristianismo é por demais austero em suas exigências para ser mera ilusão inventada pelo homem. Freud fala de cristianismo como se fosse algo inventado para acalmar temores e fugir das realidades da vida. A história e experiência do cristianismo mostram que isso não é verdade. Pelo contrário, o cristianismo verdadeiro ajuda o homem a enfrentar mais objetivamente a realidade de sua própria finitude e da inescapável tragédia do mundo.

Quanto à tese, não só freudiana, mas também de muitos outros, de que a religião em si é uma forma de neurose, temos de reconhecer que há formas de religião ou pelo menos certas atitudes religiosas que podem resultar em distúrbios mentais. Weatherhead apresenta algumas dessas possibilidades de perversão religiosa.

Em consonância com a tese freudiana de que a religião é uma espécie de ilusão, Weatherhead concorda que, de fato, muitos indivíduos a usam como fuga da realidade. Neste sentido podemos dizer que tal comportamento religioso é muito semelhante e cumpre os mesmos propósitos dos chamados mecanismos de defesa usados pelos neuróticos.

A religião pode também ser usada para garantir ao homem uma segurança falsa. Neste sentido, podemos dizer que a tese marxista é verdadeira, isto e, tal forma da religião é, de fato, uma espécie de ópio que conserva o indivíduo fora do contato com a realidade.

Outro fato amplamente reconhecido é que a religião pode ser usada como fuga das conseqüências dos erros cometidos pelo indivíduo. Mowrer critica especialmente certas formas de tradição protestante que têm posto toda a ênfase da religião nas relações verticais do homem, negligenciando suas relações horizontais. Quando o homem peca, o conselheiro religioso lhe diz: "Ore a Deus, e ele perdoará o seu pecado." Aqui está a relação vertical da religião entre o homem e Deus. Esquecemos, entretanto, que o pecado envolve e afeta as relações humanas. Aqui temos a relação horizontal da religião — entre o homem e o seu próximo. A simples confissão verbal nessa relação vertical, sem a devida expiação da culpa que resultará na cura das relações horizontais, pode produzir certo alívio momentâneo, mas, em última análise, esse efeito narcótico nada mais é do que uma forma de neurose. Ressalve-se, entretanto, que há casos quando a expiação da culpa não pode dar-se pela reparação do dano causado, mas mesmo assim não se

3. Leslie D. Weatherhead, **Psychology, Religion and Healing**, New York: Abingdon Press (1952), pág. 401.

exclui a necessidade de comunicação no nível horizontal, quer diretamente, isto é, com a pessoa afetada por nosso pecado, quer de modo "vicário", através de outro agente humano.

Finalmente, a religião pode ser usada para dar ao indivíduo uma aparência de santidade narcisista e egoísta.

O Prof. Wayne E. Oates, em seu livro **Religious Factors in Mental Illness**, procurou investigar o papel da religião nas doenças mentais. Os resultados de seu estudo indicam que 17,2% dos casos sugerem a existência de conflito devido à rebelião ou submissão do indivíduo à crença de seus pais. Para tais indivíduos, a religião era nociva não por ser religião, mas porque ela, de alguma forma, simbolizava a autoridade dos pais, contra quem esses indivíduos, velada ou abertamente, se rebelavam. Em pelo menos 10,3% dos casos a religião era usada como uma espécie de último recurso para resolver problemas insolúveis, justificar falhas nas relações pessoais e falta de controle próprio. São esses os indivíduos que se tornaram religiosos, porque não encontraram qualquer solução adequada para os seus problemas pessoais. O mesmo estudo revelou que 20,5% apresentavam sua condição psicótica, "vestida" de idéias religiosas. Esses indivíduos usam a linguagem religiosa simplesmente para ganhar a atenção do ministro religioso. Em 51,5% dos casos não houve qualquer revelação de interesse religioso ou pelo menos o que se pudesse chamar preocupação religiosa no passado. Essa observação é particularmente significativa porque esses indivíduos procedem de uma região no suleste do Estado de Kentucky, conhecida como uma das comunidades chamadas de "cinturão bíblico", que tem produzido grande número de seitas exóticas.

Nesse estudo do Prof. Wayne E. Oates, ficou evidenciado que em 72% dos casos não havia qualquer relação entre religião e doença mental. Isto é, não se pode atribuir ao fator religioso qualquer peso considerável quanto ao estado mental desses indivíduos.

Comparando seu estudo com outro feito pelo Prof. Samuel Southard, o Dr. Oates chegou às seguintes conclusões:

Não há qualquer relação entre afiliação religiosa, quer em termos da denominação a que o indivíduo pertence, quer em termos de sua relação com uma igreja local e a doença mental do indivíduo.

A maneira como a religião é ensinada determina grandemente a rejeição, aceitação ou os conflitos emocionais causados na vida do indivíduo.

Os pais e responsáveis pelo indivíduo são de crucial importância no processo do ensino da religião, pois o conceito de Deus e a imagem dos pais facilmente se confundem na percepção do paciente.[4]

4. Wayne E. Oates, **Religious Factors in Mental Illness**, New York: Association Press (1959), págs. 1-30.

O estudo do Prof. Oates precisa ser examinado mais criticamente, porque ele apresenta muitas falhas na metodologia e faz muitas generalizações aparentemente apressadas e baseadas numa "amostra" demasiado pequena. O autor nos dá a impressão de que, em muitos casos, está apenas procurando confirmações para suas hipóteses claramente freudianas.

Muito importante a esse respeito é a clássica distinção feita por William James entre o que ele chamou de "religião da mente sadia" e "alma doente", ou seja, a religião da mente doentia.

A religião da mente sadia caracteriza-se por seu espírito alegre e otimista. No dizer de Francis W. Newman, citado por James, essas pessoas tendem a ver Deus não como um juiz severo, ou como um glorioso potentado, mas como Espírito bondoso, misericordioso e puro que dá vida e harmonia ao universo. A religião da mente sadia é típica dos indivíduos extrovertidos, isto é, de indivíduos que se interessam e se preocupam mais com o que acontece ao seu redor do que com aquilo que se passa dentro do seu mundo interior. Ordinariamente, esse tipo de religião é mais liberal em sua teologia. O indivíduo sempre se preocupa mais com os aspectos práticos da ética ensinada por sua religião do que com seus aspectos puramente teóricos ou abstratos. Dificilmente esse indivíduo se tornará professor de teologia. Finalmente, a religião da mente sadia é aquela em que o crescimento se dá mais como processo gradual do que como experiência brusca e, às vezes, violenta ou espetacular. Por outro lado, a "alma doentia" é caracterizada por sofrimento. Isso não significa, necessariamente, que tais personalidades sejam psicopatas. Sugere apenas que sua experiência religiosa é marcada por profundo senso de tragédia pessoal. Exemplos típicos dessa experiência religiosa encontramos em Tolstoi, Bunyan e Kierkegaard, todos marcados por grandes sofrimentos pessoais e todos personalidades altamente criativas.

Muitos autores vêem bastante semelhança entre as neuroses e certas formas de religião primitiva. O presente autor deseja fazer pesquisas nessa área, especialmente para verificar se há ou não qualquer relação entre os cultos afro-brasileiros e as chamadas doenças mentais. O Dr. René Ribeiro, do Sanatório Recife, é um dos estudiosos do assunto. Veja principalmente seu livro **Cultos Africanos do Recife: Um Estudo de Ajustamento Social** (1952). Freud discute essa relação no seu já citado livro **Totem e Tabu.** Afirma ele que adoração dos antepassados é uma fixação neurótica no pai ou na mãe e que incapacita o indivíduo de tal modo que ele passa toda a sua vida sob o domínio e influência da sombra paterna ou materna. Freud sugere também a semelhança entre o ritual primitivo e certas formas de neuroses compulsivas. Erich Fromm, por outro lado, vê resquícios de totemismo em indivíduos cuja única devoção é ao Estado, a seu partido político ou a seu clube social. Para tais indivíduos o Estado, partido ou clube social se torna o único critério de verdade.

Como já se fez notar noutro lugar, Freud observou também semelhanças entre manifestações neuróticas e a noção religiosa primitiva de tabu. Tabu é um conceito que contém dois elementos contraditórios. Tabu significa sagrado ou consagrado, mas ao mesmo tempo perigoso, proibido, impuro, e geralmente há proibições e restrições a respeito do tabu. Freud mencionou três formas de relação entre tabu e comportamento neurótico.

1) Em ambos, o indivíduo sente-se na obrigação de obedecer a certas proibições, porém não sabe por que fazê-lo. O indivíduo tem certeza de que a quebra dessa proibição trará inevitável desastre para à sua vida.

2) Nos tabus, como nas neuroses, quase sempre há uma proibição neurótica quanto ao tocar no objeto sagrado. Essa proibição relaciona-se não só com o toque direto no objeto, mas até mesmo com o sentido figurado desse ato de tocar. Assim é que, em muitos casos, até mesmo certos pensamentos são proibidos.

3) Em terceiro lugar, observa Freud, tanto o tabu como a neurose compulsiva têm extraordinária capacidade de se transferir de um objeto para outro.

Mesmo admitindo que haja semelhança entre certas formas primitivas de religião e determinados tipos de comportamento neurótico, isso não significa que religião seja necessariamente uma neurose obsessiva coletiva como pretendeu Freud. Talvez seja mais razoável dizer-se que as formas imaturas de religião podem ser prejudiciais ao bom funcionamento da personalidade, porém a existência de imaturidade religiosa de muitos não pode e nem deve invalidar a experiência religiosa criativa de milhares de pessoas que atingem alto nível de eficiência pessoal como decorrência de sua crença religiosa. Podemos dizer, com Drakeford, que existe hoje, no campo da saúde mental, uma tendência para reconhecer o valor da religião como fator importante na integração da personalidade humana. Verificamos, portanto, que, nas relações entre religião e as ciências interessadas na saúde mental do homem, passamos da fase de conflito e oposição declarada para a fase de coexistência pacífica, e agora estamos começando um período de mais estreita cooperação dessas duas áreas da atividade humana. Livros como **Psychiatry and Religious Experience,** por Louis Linn (psiquiatra) e Leo W. Schwarz (ministro de religião), **Minister and Doctor Meet,** por Granger E. Westberg, **The Doctor and The Soul,** do famoso psiquiatra Viktor E. Frankl, são exemplos do reconhecimento do crescente significado da religião para a saúde mental.

Talvez mais do que qualquer outro grande psiquiatra do mundo moderno, Carl G. Jung tenha contribuído para o reconhecimento da significação da experiência religiosa como fator de equilíbrio emocional do indivíduo. Citando determinado ministro protestante

que afirmara que hoje em dia o povo vai mais ao psicólogo do que ao clérigo, para tratar de seus problemas emocionais, Jung contra-argumenta com um dos trechos mais citados de sua vasta bibliografia:

> "Gostaria de chamar a atenção para os seguintes fatos. Durante os últimos trinta anos, gente de todas as nações civilizadas da terra me tem consultado. Tenho tratado muitas centenas de pacientes, a maioria deles sendo protestantes, pequeno número de judeus e não mais de cinco ou seis católicos praticantes. Entre todos os meus pacientes, na segunda metade da vida — isto é, além de trinta e cinco anos de idade — nunca houve um sequer cujo problema não fosse, em última análise, o de encontrar uma interpretação religiosa para a vida. Pode-se dizer, sem medo de errar, que cada um deles adoeceu porque perdeu aquilo que a vida religiosa tem oferecido ao homem de qualquer época, e nenhum deles foi realmente curado sem haver readquirido essa interpretação religiosa da existência. Isso, entretanto, não quer dizer que tais indivíduos fizeram profissão de fé em determinado credo ou que se filiaram a determinada igreja." [5]

E, na mesma obra, ele diz que o declínio da vida religiosa aumenta o índice neurótico. Estas e outras passagens clássicas fizeram de Jung uma espécie de patrono da importância do fator religioso. Entretanto, como já fizemos notar noutro lugar, é necessário ter cuidado, pois, se seguirmos mais atentamente o pensamento de Jung, verificaremos que seu desfavor é maior do que seu favor quanto à importância da religião no equilíbrio da personalidade.

Como já fizemos notar neste capítulo, outra expressão da crescente cooperação entre religião e saúde mental é o reconhecimento de organizações profissionais que tratam de promover o bom funcionamento do homem na sociedade. Aqui está uma importante afirmação de "Grupo para o Desenvolvimento da Psiquiatria":

> "Por séculos, religião e medicina se têm relacionado intimamente. A psiquiatria, como ramo da medicina, tem estado tão intimamente relacionada com a religião que, às vezes, era difícil separá-las. Na proporção em que a ciência se desenvolveu, entretanto, medicina e religião assumiram funções distintas na sociedade, mas continuam a partilhar o alvo comum, que é o bem-estar do ser humano. Isso é também verdade do método psiquiátrico chamado psicanálise. Nós como 'Grupo para o Desenvolvimento da Psiquiatria' cremos na dignidade e na integridade do indivíduo. Cremos que o alvo por excelência do tratamento é levar o indivíduo a assumir

5. Carl G. Jung, **Modern Man in Search of a Soul** (translated by W. S. Dell and Cary F. Baynes), New York: Harcourt, Brace & World, Inc. (1933), pág. 229.

sua responsabilidade na sociedade. Reconhecemos que a influência do lar e sua contribuição na educação moral do indivíduo é de crucial importância. Reconhecemos também o importante papel que a religião pode desempenhar na formação e melhora dos estados emocionais e morais. Os métodos psiquiátricos visam a ajudar os pacientes a alcançar saúde em sua vida emocional, de modo que possam viver em harmonia com a sociedade e seus padrões. Acreditamos que não há conflito entre psiquiatria e religião. Na prática de sua profissão o competente psiquiatra será, portanto, sempre guiado por essa crença." [6]

Outra evidência da presente relação entre religião e saúde mental é o crescente interesse da educação teológica no estabelecimento de cursos destinados à preparação de pastores que possam funcionar como conselheiros de sua comunidade. Especialmente o chamado treinamento clínico do ministério, já mencionado no primeiro capítulo, é de grande importância nesse respeito.

Até aqui temos falado da relação geral entre saúde mental e religião. Vejamos agora algo mais específico quanto à contribuição da religião para a saúde mental do indivíduo.

Importante pesquisa feita nos Estados Unidos e publicada em **Americans View Their Mental Health** revela que somente 46% dos indivíduos que receberam serviços psiquiátricos acharam que valeu a pena haverem procurado um psiquiatra para ajudá-los na solução de seus problemas emocionais. Por outro lado, 65% dos que procuraram ministros religiosos disseram que receberam ajuda eficaz. Pode-se argumentar, com razão, que os casos tratados por psiquiatras seriam ordinariamente muito mais sérios, mas, mesmo assim, parece óbvio que religião é muito importante no tratamento de desordens mentais. O problema da desintegração do "eu" tem sempre um fundamento de ordem religiosa. A religião, portanto, pode contribuir positivamente para o equilíbrio emocional do homem.

Drakeford sugere os seguintes pontos como contribuições específicas da religião para a saúde mental do indivíduo:

a) A religião pode oferecer ao homem um sentido de segurança cósmica. O homem moderno sente-se isolado no mundo. Essa isolação faz que ele veja o universo em que vive como essencialmente hostil. Precisa, portanto, de algo que lhe ofereça segurança para que se possa sentir bem no mundo. O grande teólogo Paul Tillich fala da alienação e alheamento do homem como um dos problemas mais sérios de todos os tempos. A religião deve dar ao homem sentido de unidade com o universo. Se não encontra essa unidade na religião, ele a buscará em outras fontes. A condição do

6. Thomas A. C. Rennie et al., **Mental Health in Modern Society** (1946), citado por John Drakeford, **op. cit.**, pág. 157.

homem moderno atesta fartamente essa afirmação. Drakeford afirma, com razão, que o neurótico obsessivo está, com seu comportamento, tentando desesperadamente estabelecer ou criar um mundo em que haja ordem e livre de pavores e eventos que quebrem a rotina de sua vida diária. Lembramos mais uma vez, nessa conexão, o trabalho de Anton Boisen, que, como já foi dito, vê na esquizofrenia um esforço do homem no sentido de evitar as forças destruidoras da integridade do seu "eu". Claramente a esquizofrenia é uma tentativa baldada e errônea, mas, do ponto de vista do esquizofrênico, é talvez o último cartucho a seu dispor. É muito provável que grupos exóticos como os "hippies" e os viciados em maconha e outras drogas alucinatórias representem um desvio causado por desilusão da religião ou por falta de uma procura honesta para a solução dos problemas espirituais do homem. Em outras palavras, o que estamos sugerindo é que esses problemas são de natureza religiosa, e somente o sentido de segurança cósmica oferecido pela concepção religiosa da vida pode ajudar essa nova geração de desesperados. Uma prova do que estamos dizendo é que muitos "hippies" e adictos ao L S D estão se voltando para as religiões orientais, especialmente para o hinduísmo. É esse o caso dos famosos "Beatles" e da não menos famosa atriz Mia Farrow, que hoje são adeptos do místico hindu que desenvolveu o método ioga da chamada Meditação Transcendental.

b) A religião pode oferecer motivação para a vida. Alguns criticam a religião porque ela, fornecendo ao homem este sentimento de segurança cósmica, tende a fazê-lo indiferente para com a vida real. Essa é a crítica por excelência feita pelos marxistas. Dizem que a religião, preocupando-se com a vida além, tende a negligenciar a vida do lado de cá. Neste sentido ela é uma espécie de ópio. O homem, ao invés de tentar resolver seus problemas, lança tudo nas mãos de Deus. Religião torna-se, então, uma forma de escapismo. Concordamos que uma forma imatura de religião produz tal efeito, mas uma genuína experiência religiosa dá significação à vida do indivíduo e é capaz de mudar o curso de sua existência. Tal experiência jamais poderia ser considerada ópio ou analgésico. Ao contrário disso, ela tem sido, através dos séculos, uma das experiências mais criativas da história humana.

c) A religião ajuda o homem a aceitar-se a si mesmo. O neurótico tipicamente passa a maior parte do seu tempo procurando "defender-se". Devemos muito à teoria psicanalítica pela formulação da teoria dos mecanismos de defesa. No contato com "neuróticos", vemos a operação desses mecanismos de modo claro. Uma profunda experiência religiosa leva o homem a aceitar sua própria finitude e esta aceitação é capaz de levá-lo a evitar suas ansiedades irracionais. Uma das vantagens de uma profunda experiência religiosa é que ela livra o homem da idolatria, que, na definição

de Paul Tillich, significa absolutizar o finito, isto é, atribuir valor infinito a qualquer valor humano.

d) A religião torna possível a experiência da confissão. O pecado, em linguagem teológica, ou falha moral, na linguagem puramente humanista, produz o sentimento de culpa e isolamento. É necessário, então, que o homem confesse sua falha moral ou seu pecado. A confissão tem efeitos catárticos. Convém notar, entretanto, que confissão sem a devida reparação, sempre que possível, tem pouco ou nenhum valor. Mowrer, no seu já citado livro **The Crisis in Psychiatry and Religion,** observa que um dos defeitos básicos do método confessional, especialmente nas tradições católicas e protestantes, é dar mais ênfase à dimensão vertical do que à horizontal. Essa forma de confissão torna-se, diz Mowrer, uma modalidade de escapismo pelo qual o homem tem a ilusão de livrar-se de suas responsabilidades morais. A verdadeira confissão, que tem, de fato, valor terapêutico, é aquela que leva o homem a reparar seu erro e a "sarar" suas relações com seu semelhante.

e) A religião oferece estabilidade emocional para os tempos de crises na vida. Todo homem normal tem crises na vida. Via de regra, essas crises na vida humana servem para aperfeiçoar o caráter do homem. Parece haver evidência de que as pessoas que têm uma experiência religiosa resistem melhor às pressões das crises emocionais. O testemunho de Viktor Frankl é significativo a esse respeito.

f) A religião oferece ao homem uma comunidade terapêutica. Um dos conceitos fundamentais da Igreja Cristã é o de **Koinonia** ou comunidade. O fato de pertencer a uma comunidade representa algo muito importante para o indivíduo. O homem precisa pertencer a um grupo de seres humanos com os quais possa comunicar-se no nível profundamente pessoal. Na proporção em que os grupos religiosos se institucionalizam e se tornam meros ajuntamentos formais, surge a necessidade de grupos terapêuticos para atender ao homem moderno. Mowrer, em seu livro **New Group Therapy,** mostra como esses grupos estão surgindo espontaneamente em vários lugares. Isso mostra que a religião cumpre importante função terapêutica.

Religião e Psicoterapia

Parece haver pouca dúvida quanto à função psicoterapêutica da religião. O problema é saber até que ponto se pode usar a religião para fins psicoterapêuticos. Acham alguns que, se alguém usa religião para fins pragmáticos, isso representa uma deturpação do verdadeiro e nobre propósito da religião. Para esses, portanto, o conhecimento religioso e a experiência religiosa são fins em si mesmos. Outros, porém, acham que é legítimo usar a religião para promover o equilíbrio e bem-estar emocional do indivíduo.

Não há dúvida também de que, ao menos em seus primórdios, a psicoterapia tem fundamento religioso. Com a independência dos métodos psicoterapêuticos, entretanto, ela se tornou independente da religião, e, em muitos casos, sua declarada rival.

Nosso propósito aqui é mostrar, em linhas gerais, os pontos de semelhança entre religião e psicoterapia, as diferenças existentes entre elas e como podem cooperar para o bem comum do homem.

Há, em nossos dias, literalmente, dezenas de métodos psicoterapêuticos. Alguns deles partem da mesma fundamentação teórica e divergem apenas em detalhes mais ou menos insignificantes. Outros são aparentemente rivais quanto à fundamentação teórica, mas seja qual for a situação, todos os métodos psicoterapêuticos partem de certas pressuposições básicas e todos, a grosso modo, têm o mesmo objetivo. Albert C. Outler, em seu livro **Psychotherapy and the Christian Message**, menciona o que êle chama motivos fundamentais da psicoterapia. Entre eles, mencionaremos os seguintes:

O primeiro pressuposto da psiquiatria é o respeito à pessoa humana. É essa pressuposição que leva o psicoterapeuta a relacionar-se com o paciente como pessoa humana e não como mero "caso psicológico" ou um objeto de investigação psicológica. Conforme Rogers, em seu famoso livro **Client-Centered Therapy** (que é, por assim dizer, o livro-texto do método não diretivo ou método terapêutico que considera o cliente como centro do processo terapêutico), o que mais importa na situação psicoterapêutica não é, necessariamente, o método ou a fundamentação teórica, mas, na realidade, o que mais importa é a relação pessoal que se estabelece entre o paciente e o clínico. É essa relação que permite ao paciente ver-se como indivíduo e relacionar-se com outros no nível pessoal. É esse "rapport" que se estabelece entre o clínico e o paciente que torna possível a quebra das resistências postuladas pela teoria freudiana e confirmadas na experiência clínica de quantos se dedicam à psicologia clínica ou à psiquiatria.

A psicoterapia parte também do pressuposto de que o ser humano deve ser encarado do ponto de vista de sua constituição biopsicológica. Assim sendo, o psicoterapeuta não pode ignorar a influência do sexo, de hormônios em geral e das condições físico-químicas do organismo. Nesse particular, diz Outler: "A psicoterapia moderna é o mais poderoso aliado do cristianismo na tarefa de eliminar as concepções gnósticas e helenistas de personalidade e espírito, que tanto têm confundido e obscurecido a ética e os conceitos metafísicos do cristianismo." [7]

7. Albert C. Outler, **Psychotherapy and the Christian Message**, New York: Harper & Row Publishers (1954), pág. 26.

Outro pressuposto fundamental da psicoterapia é a admissão do fato de que o comportamento neurótico não é destituído de sentido. A tarefa do psicoterapeuta é descobrir o sentido e a utilidade do comportamento neurótico do indivíduo, isto é, o sentido e a utilidade que tal comportamento tem para o indivíduo emocionalmente perturbado. Como parte desse processo, o psicoterapeuta pode ensinar ao indivíduo formas mais eficazes de comportamento, mostrando-lhe não só a irracionalidade desse comportamento, mas também sua incongruência com o sistema de valores que o indivíduo mesmo aceitou teoricamente.

A função do clínico no processo psicoterapêutico é outro pressuposto fundamental da psicoterapia moderna. Na opinião de Fromm Reichman, a função principal do psicoterapeuta é "ouvir". Em outras palavras, o psicoterapeuta precisa de ter "ouvido clínico' que consiste na habilidade de ouvir não só o que o cliente diz, mas o que ele quis dizer. Ouvir criativamente é arte difícil, que só a prática constante é capaz de desenvolver.

Ainda outro pressuposto da psicoterapia é que o ser humano está sujeito ao processo de crescimento e que a personalidade nunca é uma obra consumada, mas um processo em constante interação como o meio interno e externo. Não interessa qual seja a posição quanto à evolução do homem, o fato é que todos reconhecem que ele cresce tanto física quanto emocionalmente. Erik Erikson, no seu já citado **Identity and the Life Cycle,** e também em **Childhood and Society,** desenvolve uma das mais interessantes teorias da evolução psicológica. Havigshurst também elaborou uma teoria bastante sugestiva quanto ao desenvolvimento emocional em seu livro **Human Growth and Learning.** Mas, do ponto de vista religioso, um dos melhores trabalhos a esse respeito ainda é o livro de Sherril, **The Struggle of the Soul,** em que o autor traça o desenvolvimento emocional do indivíduo desde a infância até a velhice, usando tanto os recursos da psicologia como da religião.

O sexto pressuposto fundamental da psicoterapia apresentado por Outler é hoje muito controvertido. Diz ele que o consenso geral dos psicoterapeutas é que o "moralismo" faz mais mal do que bem no processo de ajudar o homem a alcançar sua maturidade emocional. Este assunto será tratado um pouco mais adiante, neste capítulo. Para fazer justiça tanto a Outler como aos psicoterapeutas que eventualmente mantenham essa posição teórica, devemos reconhecer que moralismo, tal como o autor o define, pode, de fato, ser prejudicial ao processo terapêutico. Diz ele: "Moralismo é obediência à força moral externa imposta ao indivíduo, medida por uma consciência interior formada grandemente pela sociedade e seus agentes. Mas a verdadeira moralidade deve resultar do livre juízo de valor do 'eu' em sua capaeidade de auto-aceitação e auto-aprovação daquilo que é objetivamente correto e bom. A mora-

lidade convencional é, naturalmente, moralística e representa uma tirania do superego. Isso, dizem os psicoterapeutas, é inimigo do autêntico desenvolvimento do 'eu', da intuição moral espontânea e da liberdade responsável."[8] Façamos duas considerações sobre a citação acima:

Concordamos que o "moralismo" do tipo primitivo pode atrapalhar o processo psicoterapêutico porque tende a bloquear a confissão da verdadeira causa do conflito, pois o paciente teme a inevitável reprovação, e porque, quando o paciente toma coragem e diz tudo, o espanto e a censura do "clínico" leva-o a sentir-se "menos do que homem". Isso pode agravar consideravelmente o seu sentimento de culpa, que, se levado a extremos, pode tornar-se mórbido e altamente prejudicial.

Quanto à afirmação de que a verdadeira moralidade deve representar o julgamento individual e consciente de cada indivíduo como livre agente, reconhecemos ser belíssima em suas implicações teóricas, mas se nos afigura algo utópica, pois para tal seria necessário considerar o indivíduo mais ou menos em abstração de sua realidade sociocultural. Essa idéia tem suas raízes na teoria de "consciência humanista" de Erich Fromm, que, por sua vez, influenciou Karen Herney, aqui citada por Outler.

Afirmar que moralidade representa uma tirania do superego é repisar uma tese freudiana constantemente repetida. Essa tese está em fase de acentuado declínio, pois há evidência de que as neuroses não resultam da censura do superego e das "repressões", mas da violação do sistema de valores interiorizado pelo indivíduo, isto é, da falta de "expiação da culpa", que vem como resultado da confissão e da eventual reparação do dano causado ao "eu" e ao "outro".

Finalmente, a psicoterapia parte do pressuposto de que o amor é a virtude por excelência, tanto na formação como no reajustamento da personalidade.

Do exposto, podemos ver que psicoterapia e religião não devem ver-se necessariamente como rivais, mas como potenciais colaboradores para um fim comum, qual seja o do funcionamento harmonioso da personalidade. Tanto a psicoterapia como a religião procuram ensinar ao homem formas mais adequadas de comportamento e uma visão do universo que o leve a uma vida mais criativa e ao melhor ajustamento com seu mundo.

Como observa Peder Olsen, em seu livro **Pastoral Care and Psychotherapy**, podemos dizer que há mais do que simples ponto de contato entre religião e psicoterapia: elas têm um campo comum de operação — o homem. "Ambas visam a ajudar o homem — não apenas uma parte dele, mas o homem como um todo, a per-

8. Id. ibid., pág. 32.

sonalidade mesma. Não podemos separar uma parte do homem do resto de sua totalidade 'orgânica', pois o homem não é uma máquina, mas uma unidade viva, um ser." [9] Um método psicoterapêutico ou uma interpretação religiosa que perder isto de vista estará fadado a completo fracasso. Há estreita semelhança entre "convicção de pecado", "conversão" e "confissão" e os conceitos psicoterapêuticos de "sentimento de culpa", "insight" e "catarse". Muitas vezes, por caminhos diferentes, a religião e a psicoterapia estão atingindo o mesmo alvo, isto é, a saúde emocional do homem.

Há, entretanto, consideráveis diferenças entre religião e psicoterapia. Mencionaremos quatro dessas diferenças, que nos parecem fundamentais:

Note-se, em primeiro lugar, que a religião parte do pressuposto de uma relação pessoal com uma realidade transcendente. O que seja essa realidade e como é percebida pode variar de indivíduo a indivíduo e de grupo para grupo. Mas o fato é que, para qualificar-se como religião, é necessário que tenha referência específica a uma realidade transcendental. Por outro lado, a psicoterapia, se quiser ter foros de ciência, não pode pronunciar-se a respeito da existência ou da não existência de Deus. Enquanto homem, o psicoterapeuta pode ter suas convicções pessoais a respeito de Deus, da realidade do espírito ou de valores eternos. Enquanto psicoterapeuta, porém, não deve pronunciar-se sobre assuntos metafísicos, porque esses transcendem sua área de especialização e competência. O bom e hábil psicoterapeuta, no entanto, pode servir-se da crença do indivíduo para ajudá-lo na reconstrução de seu mundo interior, visto que, como já dissemos várias vezes, no processo psicoterapêutico, os valores que contam, em última análise, são os do próprio indivíduo, e não necessariamente os do clínico.

Outra diferença entre religião e psicoterapia é de natureza semântica. Como fizemos notar acima, a linguagem da religião fala de "convicção de pecado", "conversão", "confissão", etc., enquanto a linguagem da psicoterapia fala de "sentimento de culpa", "insight" e "catarse". Em religião, fala-se de "pecado", "salvação", etc.; em psicoterapia, trata-se do mesmo assunto, porém com palavras diferentes.

Podemos dizer também que há certas diferenças entre religião e psicoterapia no que respeita aos métodos de lidar com esses problemas humanos. Tradicionalmente, a psicoterapia tem-se ocupado na investigação do passado do homem, para ajudá-lo em seus ajustamentos no presente. Isso é verdade especialmente da tradição psicanalítica da psicoterapia. A religião, por outro lado, sem ignorar o passado ou o presente do homem, preocupa-se com o futuro do indivíduo. Em outras palavras, a religião tende a dar aos pro-

9. Peder Olsen, **Pastoral Care and Psychotherapy** (translated by Herman E. Jorgensen), Minneapolis: Augsburg Publishing House (1961), pág. 26.

blemas humanos uma dimensão escatológica ou de perspectivas para o futuro. Existem hoje métodos psicoterapêuticos como, por exemplo, a psicoterapia existencial de Rollo May, Viktor Frankl e outros, que dão muita ênfase ao futuro como elemento importantíssimo para a solução de problemas do presente. Vemos, assim, que psicoterapia e religião tendem a aproximar-se cada vez mais, não para fundir-se, mas para cooperar para o bem comum do homem.

Para que essa cooperação seja útil e eficaz, é necessário que os campos da psicoterapia e da religião sejam claramente definidos e cada profissional opere dentro dos limites impostos por sua vocação. Ao invés de se hostilizarem, religião e psicoterapia devem unir seus esforços para ajudar o homem na sua luta contra sua própria alienação e ajudá-lo a ajustar-se satisfatoriamente a seu mundo, tornando-o, destarte, um ser criativo e sadio.

Finalmente, uma breve palavra sobre o tópico acima apresentado. Quando falamos a respeito do "moralismo" em psicoterapia, prometemos dizer algo mais sobre o assunto. Nota-se, na psicoterapia contemporânea, uma tendência para dar-se maior atenção ao problema moral no tratamento de problemas emocionais. Livros como **The Modes and Morals of Psychoterapy**, de Perry London, **Integrity Therapy**, de John W. Drakeford, **Reality Therapy**, de William Glasser, **The Transparent Self** e **Reconciliation**, de Sidney Jourard, e **The New Group Therapy, The Crisis in Psychiatry and Religion**, de O. Hobart Mowrer, são apenas alguns exemplos do que acabamos de dizer.

Especialmente por causa da influência da teoria de Freud, houve em psicoterapia uma espécie de amoralismo. As demandas do superego que representam a censura da sociedade tendem a levar o indivíduo a reprimir suas legítimas necessidades, especialmente as de ordem sexual, e o resultado é o comportamento neurótico, dizem os psicanalistas. Hoje essa tese freudiana já não é muito aceita. Mowrer, por exemplo, tem demonstrado de sobra que não é a censura do superego que provoca a neurose, mas, sim, a violação do código de valores que o próprio indivíduo aceita e a não "expiação do sentimento de culpa real que essa violação produz", como já dissemos mais de uma vez. Para Freud, o sentimento de culpa é neurótico; para Mowrer, ele é real. Para Freud, a solução é "libertar" o homem dos tabus da sociedade; para Mowrer, a solução consiste em reconhecer seu "pecado", fazer as reparações possíveis e comportar-se de modo responsável perante o seu próprio "eu" e perante o seu mundo significativo.

Perry London, cuja posição a esse respeito é perfeitamente clara, afirma:

> "O moderno psicoterapeuta, no que respeita ao diagnóstico e tratamento de enfermidades, pertence à tradição da medicina, mas a natureza dos casos com que trata o coloca à parte do médico e, de certo modo, mais

perto do clérigo. Ele trata das enfermidades do espírito, por assim dizer, e que não podem ser vistas ao microscópio ou ser curadas com injeções. Seus métodos têm pouco do elemento concreto e do empirismo óbvio do médico — ele não conduz agulhas de injeção, não prescreve drogas, não ata esparadrapos. Cura por meio da conversação e pelo ouvir. As infecções que procura descobrir e destruir não são produzidas por bactérias ou vírus — são idéias, memórias de experiências, emoções penosas e desagradáveis que debilitam o indivíduo e impedem que ele funcione efetivamente e alcance sua felicidade pessoal." [10]

E, mais adiante, falando sobre a inevitabilidade das implicações morais no tratamento psicoterapêutico, ele diz:

"É impossível exagerar a importância da ausência de juízes metafísicos e considerações morais nas pesquisas científicas, especialmente no que se relaciona com a análise objetiva e a interpretação de fatos observados. Mas o psicoterapeuta, em seu trabalho, ordinariamente, não funciona como pesquisador. Ele é principalmente um clínico. E muito do material com que trata não é compreensível ou mesmo usável fora do contexto de um sistema humano de valores. Esse fato é triste e embaraçante para o indivíduo que gostaria de ver-se como cientista imparcial e ajudador sem preconceitos. No entanto, essa é a verdade dos fatos, e sua compreensão é de capital importância para os estudiosos do comportamento humano em geral e para o psicoterapeuta em particular. Considerações morais podem ditar grandemente o modo como o psicoterapeuta definirá as necessidades do cliente, como se comportará na situação psicoterapêutica, como definirá 'tratamento', 'cura' e até mesmo seu conceito de 'realidade'." [11]

Podemos dizer, portanto, que, sendo o psicoterapeuta o especialista que ensina formas apropriadas de comportamento, tomando como base os padrões válidos de sua própria cultura, as implicações éticas da prática da psicoterapia são, de fato, inevitáveis. Mais uma vez a psicoterapia e a religião unem-se para fim comum — o adequado funcionamento do homem na sociedade, levando em conta suas relações com seu universo físico, moral e espiritual.

SUMÁRIO

A religião através dos séculos tem sido considerada fator importante na preservação da saúde mental do homem.

A história da medicina revela que os primeiros psicoterapeutas eram sacerdotes. Ainda hoje, a psicoterapia mantém estreita relação com a religião.

10. Perry London, **The Modes and Morals of Psychotherapy**, New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc. (1964), pág. 3.
11. Id. ibid., págs. 4, 5.

Nas civilizações primitivas, os distúrbios mentais eram tidos como "possessões demoniacas". Mesmo em fase bastante avançada da civilização, esse ponto de vista prevaleceu. O célebre manual **Malleus Maleficarum** da Idade Média é talvez o melhor representante dessa idéia. Mais recentemente, os distúrbios mentais passaram a ser considerados como "doenças". Esse conceito humanístico fez grandes contribuições, porém, gradativamente, está sendo substituido por outros conceitos, por inadequado. Em muitos círculos acadêmicos, hoje, fala-se mais em "desordem do comportamento" do que em "doenças mentais".

Com a separação entre religião e psicoterapia surge uma espécie de conflito entre as duas. Esse conflito entre ciência e religião dá-se ao longo de três linhas principais, a saber:

1) No mundo ao redor do homem. A chamada revolução científica abalou os velhos alicerces da cultura ocidental e forçou o homem a uma reintegração de seu universo.

2) No mundo do homem. A teoria da evolução fez do homem objeto de estudo científico, tirando-o do pedestal de glória, e estabelecendo a continuidade entre o comportamento animal e o comportamento humano.

3) No mundo dentro do homem. Freud mostrou as causas irracionais de comportamento e ao mesmo tempo indicou que as forças determinantes da conduta humana são de natureza interna, e não, necessariamente, exteriores ao homem.

O ataque de Freud à religião não é levado tão a sério em nossos dias, por causa das evidências em contrário. O tríplice argumento de Weatherhead parece-nos muito válido: a) desejar um pai não significa que ele não possa existir; b) o cristianismo é uma religião histórica, e não algo inventado para atender a necessidades emocionais de determinado grupo; c) o cristianismo é por demais austero para ser mera ilusão inventada pelo homem.

Muitos insistem em que a religião é a causa de certas formas de neuroses, mas não há evidência que sustente tal afirmação. A pesquisa feita por Wayne Oates sugere que não há qualquer relação específica entre a afiliação religiosa do paciente mental e seu quadro clínico.

Não se pode negar, entretanto, que há certas formas de comportamento religioso que se assemelham às neuroses e que, inclusive, podem favorecê-las.

A religião sadia pode contribuir para o equilíbrio mental do indivíduo, porque é capaz de dar ao homem o senso de segurança cósmica, motivação para o viver criativo, ajudá-lo a aceitar-se como ser finito que é, tornar possível a experiência da confissão e reconstrução interior, e porque lhe pode oferecer certa estabilidade emocional nos momentos de crise.

A tendência hoje é reconhecer que religião e psicoterapia não são oponentes, mas cooperadoras para um fim comum, qual seja o do bem-estar do homem e da sociedade. Os pressupostos fundamentais da psicoterapia podem diferir apenas superficialmente dos pressupostos da religião sadia. A linguagem e até mesmo o método podem ser diferentes, mas o objetivo é fundamentalmente o mesmo. Tanto o psicoterapeuta como o ministro de religião procuram ensinar ao homem as formas mais adequadas de comportamento, para que ele venha a funcionar adequadamente na sociedade.

BIBLIOGRAFIA GERAL *

Agostinho, Santo, **Confissões,** Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955.

Allport, Gordon W., **Becoming: Basic Consideration for a Psychology of Personality,** New Haven: Yale University Press, 1955.

——— **Pattern and Growth in Personality,** New York: Holt, Rinehart & Winston, 1963.

——— **Personality and Social Encounter: Selected Essays,** Boston: Beacon Press, 1964.

——— **The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation,** New York: The MacMillan Company, 1964.

Barnette, Henlee H., **Christian Calling and Vocation,** Grand Rapids: Baker Book House, 1965.

Belgum, David, **Guilt: Where Religion and Psychology Meet,** Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc., 1953.

Biddle, W. Earl, **Integration of Religion and Psychiatry,** New York: Collier Books, 1955.

Biot, René, **El Enigma de los Estigmatizados** (Trad. de Luis de los Arcos), Barcelona: Editorial AHR, 1957.

Mencionamos nesta Bibliografia apenas as obras pessoalmente consultadas pelo autor. A maioria é citada direta ou indiretamente. Outras, apesar de não serem citadas, representam fontes de informação e como tal devem ser creditadas.

Blay, Antônio, **Fundamento e Técnica do Hatha Ioga,** São Paulo: Edições Loyola, 1966.

Boisen, Anton T., **Out of the Depths: An Autobiographical Study of Mental Disorder and Religious Experience,** New York: Harper & Brothers Publishers, 1960.

——— **Religion in Crisis and Custom: A Sociological and Psychological Study,** New York: Harper & Brothers Publishers, 1945.

——— **The Exploration of the Inner World: A Study of Mental Disorder and Religious Experience,** New York: Harper & Brothers Publishers, 1952.

Bromley, D. B., **The Psychology of Ageing,** Baltimore: Pinguin Books, 1966.

Buttrick, George A., **Prayer,** New York: Abingdon Press, 1962.

Clark, Walter H., **The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behavior,** New York: The MacMillan Company, 1958.

Coe, George Albert, **The Psychology of Religion,** Chicago: The University of Chicago Press, 1916.

Dawson, Christopher, **Religion and Culture,** New York: The World Publishing Company, 1947.

Diel, Paul, **Psicoanálisis de la Divinidad** (Trad. de Mateo Hernández Barroso), México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

Doniger, Simon (Editor), **Religion and Health: A Symposium,** New York: Association Press, 1958.

Drakeford, John W., **Psychology in Search of a Soul: A Survey in the Psychology of Religion,** Nashville: Broadman Press, 1964.

——— **Integrity Therapy,** Nashville: Broadman Press, 1967.

Durkheim, Émile, **The Elementary Forms of the Religious Life** (Translated by Joseph Ward Swain), London: George Allen & Unwin Ltd., 1954.

Eliade, Mircea, **The Sacred and the Profane: The Nature of Religion** (Translated by Willard R. Trask), New York: Harpe & Row, Publishers, 1959.

Erikson, Erik H., **Childhood and Society,** New York: W. W. Norton & Company Inc., 1963.

——— "Identity and the Life Cycle" (Selected Papers), **Psychological Issues,** Vol. I, N.º 1, New York: International Universities Press, 1959.

——— **Insight and Responsibility: Lectures on the Ethical Implications of Psychoanalytic Insight,** New York: W. W. Norton & Company Inc., 1964.

——— **Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History,** New York: W. W. Norton & Company Inc., 1962.

Ferm, Robert O., **The Psychology of Christian Conversion,** Westwood: Fleming H. Revell Company, 1959.

Forham, Frieda, **An Introduction to Jung's Psychology,** Baltimore: Pinguin Books, 1953.

Franca, Leonel, **A Psicologia da Fé,** Rio: Livraria Agir Editora, 1952.

Frank, Jerome D., **Persuasion and Healing: A Comparative Study of Psychotherapy,** New York: Schoken Books, 1964.

Frankl, Viktor E., **Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy** (Translated by Ilse Lasch), New York: Washington Square Press Inc., 1963.

——— **The Doctor and the Soul: An Introduction to Logotherapy** (Translated by Richard and Clara Winston), New York: Alfred A. Knopf, 1963.

Fremantle, Anne, **The Protestant Mystics,** New York: The New Americal Library, 1964.

Freud, Sigmund, **Obras Completas,** Vols. X, XI, XIV, Rio: Editora Delta S.A., s.d.

——— **Moisés y la Religión Monoteísta** (Traducción del alemán. Prólogo y notas por Luduvico Rosenthal), Buenos Aires: Santiago Rueda — Editor, 1955.

Fromm, Erich, **Análise do Homem** (Trad. de Octávio Alves Velho), Rio: Zahar Editôres, 1961.

——— **Psycoanalysis and Religion,** New Haven: Yale University Press, 1950.

——— **The Art of Loving,** New York: Bantam Books, 1963.

Glasser, William, **Reality Therapy: A New Approach to Psychiatry,** New York: Harper & Row Publishers, 1965.

Goldbrunner, Josef, **Pastoral Personal: Psicologia Profunda y Cura de Almas** (Trad. de Constantino Ruiz-Garrido), Madrid: Ediciones Fax, 1962.

Goodenough, Erwin Ramsdell, **The Psychology of Religious Experiences,** New York: Basic Books Inc. Publishers, 1965.

Guirdham, Arthur, **Christ and Freud: A Study of Religious Experience and Observance,** New York: Collier Books, 1962.

Havighurst, Robert J., **Human Development and Education,** New York: David McKay Company Inc., 1961.

Heiler, Friedrich, **Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion** (Translated and edited by Samuel McComb), New York: Oxford University Press, 1958.

Henri, Lucien (Charles Hainchlein), **As Origens da Religião** (Trad. de Clara Alterman Coltto e Walderez Martins), São Paulo: Editora Fulgor, 1963.

Hofmann, Hans, **Religion and Mental Health: A Casebook with Commentary and an Essay on Pertinent Literature,** New York: Harper & Brothers Publishers, 1961.

——— (Editor), **The Ministry and Mental Health,** New York: Association Press, 1960.

Horney, Karen, **The Collected Works of Karen Horney** (2 Vols.), New York: W. W. Norton & Company Inc., 1950.

Howard, Peter, **O Segredo de Frank Buchman** (Trad. de Brenno Silveira), Rio: Livraria José Olympio Editora, 1961.

Huby, José, **CHRISTUS: História das Religiões** (Trad. de Antônio Pinto de Carvalho), 4 Vols., São Paulo: Edição Saraiva, 1956.

Huxley, Aldous, **As Portas da Percepção e o Céu e o Inferno** (Trad. de Oswaldo de Araújo Souza), Rio: Editora Civilização Brasileira, 1957.

Huxley, Julian, **Religion Without Revelation**, New York: The New American Library of World Literature, 1957.

Jacobi, Jolande, **The Psychology of Carl Gustav Jung**, New Haven: Yale University Press, 1962.

James, E. O., **Comparative Religion: An Introductory and Historical Study**, New York: Barnes & Noble, 1961.

James, William, **The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature**, New York: The New American Library of World Literature, 1958.

——— **The Will to Believe, Human Immortality and Other Essays on Popular Philosophy**, New York: Dover Publications Inc., 1956.

Johnson, Paul E., **Personality and Religion**, New York: Abingdon Press, 1957.

——— **Psychology of Religion**, New York: Abingdon Press, 1959.

Jones, Ernest, **The Life and Work of Sigmund Freud** (3 Vols.), New York: Basic Books Inc., 1961.

Jones, E. Stanley, **A Conversão** (Trad. de Messias Freire e Alice Gerab Làbaki), São Paulo: Junta Geral de Educação Cristã da Igreja Metodista do Brasil, s.d.

Jourard. Sidney M., **The Transparent Self: Self-Disclosure and Well-Being**, New York: D. Van Nostrand Company, 1964.

——— e Overdale, Dan C. (Editores), **Reconciliation: A Theory of Man Transcending**, New York: D. Van Nostrand Company Inc., 1966.

Jung, Carl G., **Modern Man in Search of a Soul** (Translated by W. S. Dell and Cary F. Baynes), New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1933.

——— **Psicologia e Religião** (Trad. de Fausto Guimarães), Rio: Zahar Editores, 1965.

Jurji, Edward J. et al., **História das Grandes Religiões** (Trad. de Amália Machado Costa Lobo), Rio: Edições "O Cruzeiro", 1956.

Landsberg, Paul-Louis, **O Sentido da Ação** (Trad. de Maria Helena Kühner), Rio: Editora Paz e Terra, 1968.

Linn, Louis e Schwarz, Leo W., **Psychiatry and Religious Experience**, New York: Random House, 1958.

London, Perry, **The Modes and Morals of Psychotherapy**, New York: Holt, Rinehart & Winston Inc., 1964.

McKenzie, John G., **Nervous Disorders and Religion: A Study of Souls in the Making**, New York: Collier Books, 1962.

——— **Guilt: Its Meaning and Significance**, New York: Abingdon Press, 1963.

Mowrer, O. Hobart, **The Crisis in Psychiatry and Religion,** New York: D. Van Nostrand Company Inc., 1961.

——— **The New Group Therapy,** New York: D. Van Nostrand Company Inc., 1964.

Muller, Max, **La Ciencia de la Religión y Origen y Desarrollo de la Religión,** Buenos Aires: Editorial Albatros, 1945.

Niebuhr, H. Richard, **Schleiermacher on Christ and Religion: A New Introduction,** New York: Charles Scribner's Sons, 1964.

Niebuhr, H. Richard et al., **The Purpose of the Church and Its Ministry: Reflections on the Aims of Theological Education,** New York: Harper & Brothers, 1956.

——— et al., **The Advancement of Theological Education,** New York: Harper & Brothers Publishers, 1957.

Nock, A. D., **Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo,** London: Oxford University Press, 1963.

Oates, Wayne E., **Religious Factors in Mental Illness,** New York: Association Press, 1955.

——— **The Religious Dimensions of Personality,** New York: Association Press, 1957.

——— **What Psychology Says About Religion,** New York: Association Press. 1958.

Olsen, Peder, **Pastoral Care and Psychotherapy: A Study in Cooperation Between Physician and Pastor** (Translated by Herman E. Jorgersen), Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1961.

Otto, Rudolf, **The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational** (Translated by John W. Harvey), New York: Oxford University Press, 1958.

Outler, Albert C., **Psychotherapy and the Christian Message,** New York: Harper & Row Publishers, 1954.

Philp, H. L., **Freud and Religious Belief,** London: Rockliff Publishing Corporation, 1956.

Pratt, James Bissett, **The Religious Consciousness: A Psychological Study,** New York: The MacMillan Company, 1959.

Pruyser, Paul W., **A Dynamic Psychology of Religion,** New York: Harper & Row Publishers, 1968.

Rank, Otto, **Beyond Psychology,** New York: Dover Publication Inc., 1941.

——— **Psychology and the Soul** (Translated by William D. Turner), New York: A. S. Barnes & Company Inc., 1961.

——— **Will Therapy and Truth and Reality** (Translated by Jessie Taft), New York: Alfred A. Knopf, 1964.

Roberts, David E., **Psychotherapy and the Christian View of Man,** New York: Charles Scribner's Sons, 1950.

Rogers, Carl R., **Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory,** Boston: Houghton Miffling Company, 1951.

——— **Counseling and Psychotherapy: Newer Concepts in Practice,** Boston: Houghton Miffling Company, 1942.

——— **On Becoming a Person: A Therapist View of Psychotherapy,** Boston: Houghton Miffling Company, 1961.

Schleiermacher, Friedrich, **On Religion: Speeches to its Cultured Despisers** (Translated by John Oman), New York: Harper & Row Publishers, 1958.

Sherrill, Lewis Joseph, **Guilt and Redemption,** Richmond: John Knox Press, 1963.

——— **The Struggle of the Soul,** New York: The MacMillan Company, 1956.

Smith, Ethel Sabin, **The Dynamic of Aging,** New York: W. W. Norton & Company, 1956.

Southard, Samuel, **Counseling for Church Vocations,** Nashville: Broadman Press, 1957.

Spinks, G. Stephens, **Psychology and Religion: An Introduction to Contemporary Views,** Boston: Beacon Press, 1963.

Stafford, P. G. e Golightly, B. H., **LSD the Problem-Solving Psychodelic,** New York: Award Books, 1967.

Stewart, Charles William, **Adolescent Religion: A Developmental Study of the Religion of Youth,** New York: Abingdon Press, 1967.

Stolz, Karl R., **The Psychology of Religious Living,** Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1937.

Strunk, Orlo Jr., **Mature Religion: Psychological Insights for Religious Growth and Daily Living,** New York: Abingdon Press, 1965.

——— (Editor), **Readings in the Psychology of Religion,** New York: Abingdon Press, 1949.

——— **Religion: A Psychological Interpretation,** New York: Abingdon Press, 1962.

Sullivan, Harry Stack, **The Collected Works** (2 Vols.), New York: W. W. Norton Company Inc., 1956.

Thouless, Robert H., **An Introduction to the Psychology of Religion,** Cambridge: At the University Press, 1961.

Tournier, Paul, **Guilt and Grace: A Psychological Study** (Translated by Arthur W. Heathcote), New York: Harper & Row Publishers, 1962.

——— **The Meaning of Persons** (Translated by Edwin Hudson), New York: Harper & Row Publishers, 1957.

Tournier, Paul, **The Seasons of Life** (Translated by John Gilmour), London: SCM Press, 1963.

Toynbee, Arnold, **A Religião e a História** (Trad. de Laura Schlaepfer), Rio: Editora Fundo de Cultura, 1961.

Tylor, Sir Edward Burnett, **Religion in Primitive Culture, Part II** of "Primitive Culture", New York: Harper & Brothers, Publishers, 1958.

Underhill, Evelyn, **Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness,** New York: The World Publishing Company, 1955.

——— **Worship,** New York: Harper & Row Publishers, 1936.

Ungersma, A. J., **The Search for Meaning: A New Approach in Psychotherapy and Pastoral Psychology,** Philadelphia: The Westminster Press, 1961.

Vandervelt, J. H. e Odenwald, R. P., **Psiquiatria e Catolicismo** (Trad. de Nuno Santos), Lisboa: Editorial Aster Ltda., 1962.

von Hügel, Baron Friedrich, **The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends** (2 Vols.), London: J. M. Dent & Sons Lts., 1961.

Weatherhead, Leslie D., **Psychology, Religion and Healing,** New York: Abingdon Press, 1952.

Westberg, Granger E., **Minister and Doctor Meet,** New York: Harper & Brothers Publishers, 1961.

Whitehead, Alfred North, **Religion in the Making,** New York: The World Publishing Company, 1960.