

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

***“CONSULTEI A DEUS, ELE ME RESPONDEU,
E ME LIVROU DE TODOS OS TEMORES”***
**O USO DE RECURSOS ESPIRITUAIS
NO ACONSELHAMENTO PASTORAL**

EVERTON RICARDO BOOTZ

TESE EM TEOLOGIA

Área de Concentração: Teologia Prática

São Leopoldo, fevereiro de 2003

***“CONSULTEI A DEUS, ELE ME RESPONDEU,
E ME LIVROU DE TODOS OS TEMORES”***
**O USO DE RECURSOS ESPIRITUAIS
NO ACONSELHAMENTO PASTORAL**

TESE DE DOUTORADO

por

Everton Ricardo Bootz

em cumprimento parcial das exigências
do Instituto de Pós-Graduação em Teologia
para obtenção do grau de
Doutor em Teologia

Escola Superior de Teologia

São Leopoldo, RS, Brasil

Fevereiro de 2003

**Man has a soul and ...
there is a buried treasure in the field.**

C. G. Jung

BOOTZ, Everton Ricardo. *“Consultei a Deus, ele me respondeu, e me livrou de todos os temores” - O uso de recursos espirituais no aconselhamento pastoral*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2003.

SINOPSE

Este trabalho ocorre na área de concentração da Teologia Prática e versa sobre o uso de recursos espirituais na prática de aconselhamento pastoral. No primeiro capítulo é desenvolvida uma avaliação bibliográfica de certos autores representativos da área do aconselhamento pastoral. Nesta avaliação, averiguamos o valor que os autores conferem aos recursos espirituais. No segundo capítulo, a partir do pensamento teológico de Eugen Drewermann, apresentamos idéias que recuperam valores pertencentes aos recursos espirituais da Bíblia e do rito, mas ausentes na prática de aconselhamento pastoral. No terceiro capítulo, a partir da mística cristã, apresentamos idéias que recuperam valores pertencentes ao recurso espiritual da oração. No quarto capítulo, apresentamos idéias aplicativas, a partir das contribuições do pensamento teológico de Eugen Drewermann e da mística cristã, para enriquecimento da prática de aconselhamento pastoral. Neste capítulo, procuramos recuperar o espaço devido aos recursos espirituais na prática de aconselhamento pastoral.

BOOTZ, Everton Ricardo. *“Consultei a Deus, ele me respondeu, e me livrou de todos os temores” - O uso de recursos espirituais no aconselhamento pastoral*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2003.

ABSTRACT

This thesis is related to Practical Theology and is about the use of spiritual resources in counseling. In the first chapter, we develop a bibliographical evaluation regarding some representative authors on counseling, in the Brazilian context. In this evaluation, we try to observe the value these authors place on spiritual resources. In the second chapter, we recapture, from Eugen Drewermann's theological thought, values coming from the spiritual resources of the Bible and of rituals, but not present in counseling. In the third chapter, we recapture, from the tradition of the Christian Mystic, values from the spiritual resource of prayer. In the fourth chapter, we present ideas for application, from the contribution of Eugen Drewermann's thoughts and from the tradition of the Christian Mystic, to enrich the counseling practice. In this chapter, we try to recapture the space due to the spiritual resources in the counseling practice.

BANCA EXAMINADORA

Presidente: Prof. Dr. Lothar Hoch

1º Examinador: Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé

2º Examinador: Prof. Dr. Enio Ronald Mueller

3º Examinador: Prof. Dr. Érico João Hammes

4º Examinadora: Prof. Dra. Rejane Czermak

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha esposa Lírian e a toda sua família, pelo apoio que recebi;

Agradeço ao meu pai Everton Bootz pela correção do português deste trabalho, assim como pelo seu constante incentivo;

Agradeço às amigas Erica, Marie e Bettina pelas correções da língua portuguesa e estrangeiras (inglês e alemão);

Agradeço à IECLB e ao IEPG pela oportunidade de realizar o Doutorado;

Agradeço à CAPES e ao DAAD, pela concessão de bolsas de estudo na Alemanha.

Agradeço à Klothilde e à Beatriz, secretárias do IEPG, pelo apoio e carinho que sempre me dispensaram;

Agradeço, de forma especial, ao meu orientador Professor Dr. Lothar Carlos Hoch, pelo estímulo e ajuda edificante que recebi, como também por sua valiosa participação na Banca Examinadora;

Agradeço aos professores Dr. Sidnei Vilmar Noé, Dr. Enio Ronald Mueller, Dr. Érico João Hammes e Dra. Rejane Czermak igualmente pela participação na Banca Examinadora: por suas observações e correções;

Agradeço aos amigos e amigas que indiretamente me animaram nesta caminhada;

Agradeço a Deus, por sua presença e constante inspiração.

ÍNDICES

ÍNDICES	8
INTRODUÇÃO	12
CONCEPÇÃO ANTROPOLÓGICA	12
DEFINIÇÕES TERMINOLÓGICAS	14
OBJETIVO E ESTRUTURA DO TRABALHO	17
I. AVALIAÇÃO DO USO DOS RECURSOS ESPIRITUAIS A PARTIR DE AUTORES REPRESENTATIVOS DA PRÁTICA DO ACONSELHAMENTO PASTORAL NO CONTEXTO BRASILEIRO	21
1.0 MODELO BÍBLICO	21
1.1 <i>Abordagem Fundamentalista</i>	22
1.1.1 Jay Adams	22
1.1.2 David Kornfield	25
1.2 <i>Abordagem Evangelical</i>	27
1.2.1 V. James Mannóia	27
1.2.2 J. Harold Ellens	29
1.2.3 Paul Tournier	30
1.2.4 Gary R. Collins	32
1.2.5 Larry Crabb	33
1.2.6 Fábio Damasceno	35
2.0 MODELO HOLÍSTICO	37
2.1 <i>Abordagem Holística de Libertação e Crescimento</i>	38
2.1.1 Howard J. Clinebell	38
2.2 <i>Abordagem Contextual de uma Poimênica de Libertação</i>	41
2.2.1 Richard H. Wangen	41
2.2.2 Lothar Carlos Hoch	44
2.2.3 Christoph Schneider-Harpprecht	49
2.3 <i>Abordagem Espiritual</i>	53
2.3.1 Maria Stoffel.....	53
2.3.2 Neley Terezinha Zwirtes.....	54
3.0 ANÁLISE AVALIATIVA.....	57
3.1 <i>A interdisciplinaridade</i>	58
3.2 <i>A moral</i>	66
3.3 <i>A espiritualidade</i>	69
4.0 CONCLUSÃO	72

II. SOBRE OS RECURSOS ESPIRITUAIS DA BÍBLIA E DO RITO	76
1.0 PRINCÍPIOS BÁSICOS DO PENSAMENTO TEOLÓGICO DE EUGEN DREWERMANN.....	77
1.1 <i>O símbolo</i>	77
1.2 <i>O sonho e o mito</i>	81
2.0 OS RECURSOS ESPIRITUAIS DA BÍBLIA E DO RITO NO PENSAMENTO TEOLÓGICO DE EUGEN DREWERMANN	87
2.1 <i>A Bíblia</i>	87
2.2 <i>O rito</i>	94
2.2.1 <i>O rito do Batismo</i>	96
2.2.2 <i>O rito da Santa Ceia</i>	99
2.2.3 <i>O rito da iniciação (confirmação, crisma)</i>	101
2.2.4 <i>O rito do casamento</i>	103
EXCURSO: CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO TEOLÓGICO DE EUGEN DREWERMANN QUANTO ÀS QUESTÕES DA MORAL E DA PRIMAZIA DO CIENTIFICISMO EM DETRIMENTO DO INTUITIVO	106
3.0 ANÁLISE CRÍTICA DO PENSAMENTO TEOLÓGICO DE EUGEN DREWERMANN.....	122
3.1 <i>O valor da pessoa e o valor da comunidade</i>	122
3.2 <i>O lugar de Deus</i>	128
3.3 <i>Os limites entre a prática psicanalítica e a prática de aconselhamento pastoral</i>	134
4.0 CONCLUSÃO	137
III. SOBRE OS RECURSOS ESPIRITUAIS DAS ORAÇÕES MEDITATIVA E CONTEMPLATIVA	140
1.0 ASPECTOS TEOLÓGICOS DA MÍSTICA CRISTÃ.....	142
1.1 <i>A graça como presente</i>	142
1.2 <i>A união mística</i>	146
1.3 <i>Jesus Cristo</i>	151
1.4 <i>A solidão e a noite escura</i>	153
2.0 A ORAÇÃO MEDITATIVA E A ORAÇÃO CONTEMPLATIVA.....	158
2.1 <i>Oração meditativa</i>	159
2.2 <i>Oração contemplativa</i>	160
2.2.1 <i>Da meditação para a contemplação</i>	161
2.2.2 <i>A percepção</i>	164
2.2.3 <i>O processo da metanóia</i>	169
2.2.4 <i>A conexão olho a olho</i>	176
3.0 QUESTÕES RELEVANTES PARA A ATUALIDADE.....	178
3.1 <i>A mística cristã como espaço comum</i>	180
3.1.1 <i>Somos todos místicos</i>	180
3.1.2 <i>Êxtase</i>	181
3.2 <i>A mística cristã como espaço de resistência</i>	183
3.2.1 <i>Aspectos introdutórios</i>	183
3.2.2 <i>Estágios da viagem</i>	185
3.2.3 <i>Exemplos de resistências</i>	187
3.2.4 <i>Mística cristã e o reino de Deus</i>	190
3.3 <i>A mística cristã como espaço ecumênico</i>	193
3.3.1 <i>Apologia dos exercícios meditativos da mística cristã</i>	194
3.3.2 <i>Testemunhos</i>	196

3.4 <i>Um estudo de caso: o problema atual da masculinidade</i>	198
4.0 ANÁLISE COMPARATIVA	204
4.1 <i>Recursos espirituais</i>	204
4.2 <i>Experiência mística</i>	205
4.3 <i>Contemplação</i>	207
4.4 <i>União mística</i>	209
4.5 <i>Posicionamento crítico</i>	209
4.5.1 O valor da mística cristã para a prática do aconselhamento pastoral	210
4.5.2 A contemplação como processo de individuação	215
4.5.3 A Bíblia como recurso espiritual supérfluo?	220
5.0 A “CASINHA DA GRAÇA” E A “EXPERIÊNCIA DO DESERTO” – CORRELAÇÕES ENTRE O PENSAMENTO DE EUGEN DREWERMANN E A TEOLOGIA DA MÍSTICA CRISTÃ	222
5.1 “ <i>A casinha da graça</i> ”	222
5.2 “ <i>A experiência no deserto</i> ”	225
6.0 CONCLUSÃO	226
IV. CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO TEOLÓGICO DE EUGEN DREWERMANN E DA TRADIÇÃO MÍSTICA PARA A PRÁTICA DO ACONSELHAMENTO PASTORAL	229
1.0 OS RECURSOS ESPIRITUAIS	230
1.1 <i>A oração</i>	230
1.1.1 A oração meditativa	231
1.1.2 A oração contemplativa	249
1.1.3 Outras formas de orações.....	257
1.2 <i>A Bíblia</i>	263
1.2.1 Meditação bíblica.....	263
1.2.2 <i>Lectio Divina</i>	272
1.3 <i>O rito</i>	277
1.3.1 O sacramento do Batismo	278
1.3.2 O sacramento da Santa Ceia	283
1.3.3 O rito da iniciação	286
1.3.4 O rito do casamento	291
1.4 <i>Outros recursos espirituais</i>	293
1.4.1 A imposição de mãos	293
1.4.2 Os sonhos	296
2.0 OS SUJEITOS ENVOLVIDOS	302
2.1 <i>O aconselhando</i>	302
2.2 <i>O aconselhador</i>	304
2.3 <i>A comunidade terapêutica</i>	311
2.4 <i>O Espírito Santo</i>	317
3.0 CONCLUSÃO	320
CONCLUSÃO GERAL	321
BIBLIOGRAFIA	331
ANEXO.....	342

Índice de Tabelas e Gráficos

TABELA 01	81
TABELA 02	93
TABELA 03	96
TABELA 04	169
TABELA 05	170
GRÁFICO 01	172
TABELA 06	186
GRÁFICO 02	282

Índice de Estudos de Caso

ESTUDO DE CASO Nº 01 – TONI	168
ESTUDO DE CASO Nº 02 – SANDRA	168
ESTUDO DE CASO Nº 03 – ELENA	173
ESTUDO DE CASO Nº 04 – SUSANNA	174
ESTUDO DE CASO Nº 05 – TEREZA	247
ESTUDO DE CASO Nº 06 – MARTIN	289
ESTUDO DE CASO Nº 07 – RUDI	306

Índice de Meditação

MEDITAÇÃO Nº 01: A RESPIRAÇÃO	234
MEDITAÇÃO Nº 02: PASSEIO PELO CAMPO	236
MEDITAÇÃO Nº 03: PASSEIO PELA MONTANHA	237
MEDITAÇÃO Nº 04: A TRAVESSIA DO MAR VERMELHO	266

INTRODUÇÃO

Concepção antropológica

À procura por uma antropologia teológica, o teólogo luterano Gottfried Brakemeier declara: “Sem Deus, o ser humano não sabe quem é, afunda em contradições, ignora sua origem e seu destino. Ele precisa do espelho de Deus para conhecer-se a si próprio”¹. Este juízo de Brakemeier retrata um aspecto do grande déficit da espiritualidade cristã nos dias de hoje. A vida espiritual, que durante a Idade Média era tão central para o conjunto da cultura e tão amplamente aceita, tem assumido uma posição cada vez mais marginal na sociedade como um todo. Atualmente, a espiritualidade padece de reconhecimento, sendo relegada a um plano inferior, de descrédito. Em épocas anteriores, quando os ideais religiosos cristãos ainda permeavam a totalidade da cultura, o ser humano era fundamentalmente concebido em relação a Deus. A abordagem científica predominante hoje em dia tende a relacionar o ser humano basicamente ao mundo biológico e racional. Esta ausência de espiritualidade permeia não apenas os centros acadêmicos, como também a esfera pública da política e da economia.

No entanto, em forte contraste com essa ausência de espiritualidade, há também muitos sinais de fome e de sede das “coisas do espírito”, que muitas vezes se manifestam de muitas e diferentes maneiras. Estes sinais, por exemplo, manifestam-se em grande número nos consultórios médicos², na prática de aconselhamento pastoral³ e, por que não acrescentar, nas

¹ Gottfried BRAKEMEIER, *O ser humano em busca de identidade*, p. 70.

² Daniel GOLEMAN, *Inteligência Emocional*, p. 182ss, 190ss.

³ Howard J. CLINEBELL, *Aconselhamento Pastoral – Modelo centrado em libertação e crescimento*, p. 103.

Igrejas pentecostais⁴. O ser humano padece e não sabe mais encontrar a cura de seu sofrimento. Vai ao encontro do que a sociedade oferece, mas o que é ofertado não sacia. Segundo Brakemeier, os referenciais culturais não norteiam mais o ser humano para o encontro com Deus. A abordagem do ser humano atual é basicamente pragmática, negando a necessidade de autotranscendência, de uma consciência mais profunda, mais reflexiva e contemplativa, da descoberta e exploração de uma dimensão espiritual que a teologia concebe como parte integrante de todos os seres humanos. Sem esta dimensão espiritual, a angústia existencial não encontra seu devido lenitivo.

Esta angústia existencial é um dos principais problemas que a prática de aconselhamento pastoral enfrenta. A cultura materialista do consumo desvairado não sacia a sede que abrasa o interior do ser humano. “O ser humano não se satisfaz em desempenhar o papel de uma máquina”⁵. Não encontrando saída para a sua situação de desespero, as pessoas acabam, aos poucos, se desestruturando. Quanto maior a desestruturação, maior a sede por Deus, sede que não é saciada pelo consumismo e que sinaliza, na alma humana, a existência de uma “estrutura antropológica”, que a direciona a Deus⁶.

Esta estrutura antropológica é a *imagem de Deus* na alma humana, que chama o ser humano para um encontro com Ele. Convoca-o para uma relação que exige mudanças de valores. “Na relação com Deus existe um desarranjo a ser consertado”⁷. Somente em Deus o ser humano encontra sossego para suas tribulações. Agostinho comenta, a partir do estudo do Sl 42, que, assim como a gazela sente saudades das correntes de água, assim também a alma humana sente uma sede atroz pelo reencontro com Deus⁸. O sossego, segundo Agostinho, só se efetiva na experiência do encontro com Deus. Toda dor reflete, no fundo, uma saudade pela união com Deus. Toda cura, a efetivação desta união. Com esta concepção antropológica redigimos este trabalho.

⁴ Oneide BOBSIN, *O subterrâneo religioso da vida eclesial*, p. 267, 275. Cf. também Christoph SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Como acompanhar doentes*, p. 40s.

⁵ G. BRAKEMEIER, op. cit., p. 17.

⁶ ID., *ibid.*, p. 20.

⁷ Idem, p. 90.

⁸ Gerhard RUHBACH & Josef SUDBRACK, *Christliche Mystik*, p. 75ss.

Definições terminológicas

Esta união com Deus se viabiliza através de uma interação com a dimensão espiritual. É importante, então, que definamos melhor o que entendemos por isto. O conceito de *espiritualidade* muitas vezes parece ser vago e impreciso; isto é evidenciado pela diversidade de interpretações que é aplicada ao termo espiritualidade. Alguns interpretam negativamente, como se a espiritualidade fosse uma fuga do mundo para a tranquilidade da alma⁹. A espiritualidade seria, nesse caso, o contrário de uma atitude de engajamento sócio-político. Ela caracterizaria a fé enquanto algo meramente subjetivo, sem alcances para a vida concreta do dia-a-dia. Algumas vezes ela é interpretada como fanatismo, uma alienação, um desvio dos objetivos essenciais da fé. Mas se observarmos a origem do termo, veremos que a espiritualidade tem características próprias relevantes para o nosso conceito antropológico.

O termo espiritualidade origina-se nas ordens religiosas da França, cujas características abrangiam três elementos: fé, exercícios espirituais e vivência¹⁰. Queremos entender a espiritualidade a partir destes três elementos. Se os observarmos mais de perto, perceberemos que estes três elementos não são estranhos à tradição protestante. A fé, por exemplo, é fruto da ação do Espírito Santo; Lutero, a partir da justificação *sola fide*, atesta que nada pode justificar o ser humano a não ser Cristo, mediante a fé, e que esta não é alcançada por méritos próprios, mas é graça de Deus¹¹. Infelizmente, segundo Gierus e Droogers, o tema da justificação tem sido tratado mais como um artigo teológico (racional), do que existencial¹². Para responder a este desequilíbrio ontológico, Droogers lembra o pensamento de Rubem Alves que formula a essência da religião como *relacional* e não objetiva¹³. A

⁹ André DROOGERS, *Espiritualidade: O problema da definição*, p. 111ss.

¹⁰ Joachim FISCHER, *Espiritualidade*, p. 171.

¹¹ Friedrich GIERUS, *Espiritualidade luterana hoje*, p. 184s.

¹² ID., *ibid.*, p. 186: texto original: “A mensagem da justificação terá sempre um mero aspecto da verdade objetiva doutrinária, e será sempre impessoal e, por isso, irrelevante para o homem (sic) de hoje, na medida em que a realidade do pecado não é mais vista como problema existencial, mas sim, como uma série de falhas morais”. Cf. A. DROOGERS, *op. cit.*, p. 118s: texto original: “Nós não utilizamos mais todos os nossos sentidos, incluindo o sexto, porque viramos escravos do racionalismo. Até desconfiamos de emoções e de testemunhas pessoais. (...) O racionalismo teológico – ou a teologia racional – apela somente para uma parte da nossa personalidade”.

¹³ A. DROOGERS, *op. cit.*, p. 123.

espiritualidade é relacional, ou seja, ela relaciona duas dimensões: o imanente e o transcendente, o ser humano e Deus, o pecador e Jesus Cristo¹⁴.

A partir desta perspectiva relacional, os **exercícios espirituais** revelam-se como formas pelas quais esta relação se mantém e se desenvolve. Para Lothar Carlos Hoch, a “espiritualidade é a maneira concreta como uma pessoa vive a sua fé cristã”¹⁵. Entendemos por “maneira concreta” exercícios espirituais que alimentam a fé cristã. O cristão vive a sua fé mediante práticas espirituais, as quais mantêm a relação entre ele e Deus. A oração, por exemplo, é uma das principais expressões de espiritualidade¹⁶. O louvor comunitário é outro exemplo, que mantêm não apenas a pessoa, mas toda uma comunidade numa estreita relação com Deus¹⁷. Esta característica relacional da espiritualidade não promove apenas uma relação vertical (pessoa e Deus); ela também engloba as relações humanas e a relação entre o ser humano e a natureza. Para Gerd Uwe Kliewer, a espiritualidade é “um meio ou método pelo qual os homens (sic), em sociedade, produzem e reproduzem o seu mundo religioso”¹⁸. Hoch defende que a espiritualidade abarca todas as dimensões humanas, inclusive a psicológica, a ponto de a espiritualidade e a personalidade manterem uma estreita relação de nascimento e desenvolvimento¹⁹.

Se a espiritualidade está radicada, diluída no todo da pessoa humana e nas diferentes relações sistêmicas, então a espiritualidade não é algo de que se possa possuir, e sim uma forma de ser e de viver²⁰. Ou seja, a espiritualidade é **vivência**. Droogers chama a atenção para o fato de a fé muitas vezes ser considerada mais uma fórmula teológica do que uma experiência existencial²¹. Para ele, Deus não é um objeto distante de nosso conhecimento, mas um parceiro que se aproxima do humano²², e, para intermediar este encontro, o ser humano

¹⁴ Lothar Carlos HOCH, *Espiritualidade e Personalidade*, p. 157: texto integral: “É na esfera humana que acontece a ação do Espírito Santo; é sobre o ‘eu’ humano que incide o ‘Tu’ divino. E é este mesmo ‘eu’ humano, com todas as suas contradições, que reage ao Espírito de Deus e se expressa através da espiritualidade”.

¹⁵ ID., *ibid.*, p. 154.

¹⁶ J. FISCHER, *op. cit.*, p. 181.

¹⁷ Nelson KILPP, *Os salmos como expressão de espiritualidade*, p. 142 e 152.

¹⁸ Gerd Uwe KLIEWER, *Para não dizer que não falei de flores...*, p. 131.

¹⁹ L. C. HOCH, *op. cit.*, p. 161s.

²⁰ ID., *ibid.*, p. 162.

²¹ A. DROOGERS, *op. cit.*, p. 119. Texto integral: “A fé passa a ser uma fé formulada, mais do que uma fé vivida”.

²² ID., *ibid.*, p. 120.

faz uso de “meios de expressão”²³. Para Droogers, o déficit de vivência da espiritualidade, enquanto experiência relacional com Deus, é o responsável pela crise espiritual na atualidade.

Para sanar este déficit, bem presente na sociedade atual, a prática de aconselhamento pastoral tem à disposição o que convencionamos chamar de *recursos espirituais*²⁴, ao invés dos termos *exercícios espirituais* (Loyola) ou *meios de expressão da fé* (Droogers). Os recursos espirituais são meios que sintonizam a pessoa com a dimensão espiritual, devolvendo-lhe sua paz e sua saúde²⁵. Concebemo-los como recursos que despertam novas percepções da realidade, a qual é permeada pela dimensão espiritual. Eles estreitam a relação entre o crente e Deus. A Bíblia, os ritos (ex: Santa Ceia, Batismo) e a oração são exemplos de recursos espirituais, só para mencionar alguns dos mais importantes. Eles fazem com que a pessoa “veja” o mundo com outros olhos, de uma perspectiva diferente, a fim de ter acesso a uma visão mais ampla, a uma nova consciência, a uma vida mais plena. Os recursos espirituais possibilitam a recuperação da *dignidade*, uma das necessidades humanas mais básicas, imprescindível para o amadurecimento espiritual²⁶. Eles despertam as pessoas tornando-as mais conscientes, a fim de que possam experimentar a presença de Deus não apenas em seu interior, mas igualmente na sociedade e na natureza. Os recursos espirituais desenvolvem a espiritualidade e alimentam a fé baseada em uma profunda confiança na vida e em seus rumos. Enfim, eles curam.

Cura, no contexto do aconselhamento pastoral, é bem-estar, mas não se esgota nisto. Como visto acima, ela inclui e pressupõe uma relação sadia com Deus. De acordo com o pensamento teológico de Brakemeier, ela está estreitamente relacionada à salvação e à palavra *shalom*. “*Shalom* designa um estado de integridade, de algo não-violado, de harmonia e paz”²⁷. Desta forma, a prática de aconselhamento pastoral não deveria se limitar a devolver a pessoa aos seus familiares, à sociedade ou a sua comunidade religiosa. Antes importa devolvê-lo a Deus.

²³ A. DROOGERS, op. cit., p. 126.

²⁴ Para maiores informações acerca do sentido deste termo conferir ponto 4.1, 4.5 – cap. 3.

²⁵ Friedrich GIERUS, *Espiritualidade luterana hoje*, p. 187ss. Gierus cita como exemplos de recursos espirituais que sanam o ser humano a oração, o silêncio meditativo, a participação em ritos comunitários, a liturgia e a Santa Ceia e a confissão.

²⁶ G. BRAKEMEIER, op. cit., p. 43s.

²⁷ ID., *ibid.*, p. 195s.

Objetivo e estrutura do trabalho

Neste contexto de falta de parâmetros culturais, que respondam adequadamente à crise existencial, a Igreja cristã tem um papel importante a cumprir. Ela tem a incumbência de apresentar parâmetros que há tempos vêm pautando a vida espiritual dos cristãos, mas que foram subtraídos na modernidade²⁸. Mas, a despeito de a Igreja possuir recursos espirituais adequados para sanar as ansiedades e angústias existenciais, os problemas atuais parecem demonstrar que pouco é realizado neste sentido²⁹. Parece que a crise existencial que se abate sobre o cidadão do século 21 aumenta. O que a prática de aconselhamento pastoral, realizada nas diferentes Igrejas cristãs, está fazendo para evitar este mal? Se o encontro com Deus é, em última instância, o único lenitivo para a sede que abrasa o coração humano, por que os recursos espirituais, que viabilizam tal união, parecem não estar cumprindo sua função? Será que a influência racionalista, que prefere se orientar por técnicas verificáveis a recursos que lhe fogem do alcance lógico, também se faz presente na prática de aconselhamento pastoral? Será que há um déficit no uso dos recursos espirituais e um maior interesse por recursos de outras áreas humanas?

Procuramos responder a estas perguntas no primeiro capítulo. Sob o título *Estudo do uso de recursos espirituais na prática de aconselhamento pastoral em alguns autores representativos*, procuramos analisar algumas obras pertencentes ao tema do aconselhamento pastoral para verificar a concepção e o uso dos recursos espirituais. Para restringir o tamanho da pesquisa ao contexto brasileiro, pesquisamos apenas obras em língua portuguesa. Catalogamos 420 títulos relacionados ao tema do aconselhamento pastoral; desta catalogação, lemos 230 títulos; deste grupo, escolhemos quatorze autores representativos (total de sessenta e quatro obras) para desenvolver o primeiro capítulo. Nosso interesse é perceber se há um uso coerente dos recursos espirituais na prática de aconselhamento pastoral, tendo por trás nosso pressuposto antropológico.

²⁸ G. BRAKEMEIER, op. cit., p. 7s.

²⁹ F. GIERUS, op. cit., p. 186s. Gierus comenta acerca de seu trabalho pastoral: “Diariamente enfrento esta realidade no meu trabalho na capelania hospitalar: Pessoas desequilibradas, perturbadas, solitárias, abandonadas e desperadas, vítimas do sistema do sucesso a partir do critério da produtividade. Os muitos casos de suicídio, a dependência de drogas e de álcool, todo tipo de histeria e de doenças psicossomáticas quase sempre são efeitos da falta de amor e da falta de compreensão, da privação de carinho e do perdão, é efeito do desrespeito pela dignidade da pessoa humana”.

Caso a suspeita de déficit no uso dos recursos espirituais se mostre correta, procuramos resgatar o valor dos recursos espirituais, restituindo sua importância para a prática de aconselhamento pastoral. Este é o objetivo central desta tese: fazer emergir novos *insights* pertencentes aos recursos espirituais, incrementando a prática de aconselhamento pastoral. Se os recursos espirituais têm esta incumbência de intermediar o acesso a Deus e, se estes recursos são de ordem teológica, ou seja, pertinentes ao trabalho pastoral, então precisam estar bem presentes na prática de aconselhamento pastoral. Caso haja um déficit no uso dos recursos espirituais, então é preciso recuperar a importância deles. Senão a prática deixa de ser *pastoral* e passa a ser qualquer outra coisa, menos espiritual.

Esta recuperação dos valores dos recursos espirituais é realizada nos dois capítulos subseqüentes, nos quais nos propomos a voltar a nossa atenção para três recursos espirituais: a Bíblia, o rito e a oração. No segundo capítulo, analisamos em especial a Bíblia e o rito. Para esta análise, fazemos uso do pensamento teológico de Eugen Drewermann: *Sobre os recursos espirituais da Bíblia e do rito – contribuições do pensamento teológico de Eugen Drewermann*. Interessamo-nos por sua concepção antropológica, que se orienta paralela à nossa, apresentada no início desta introdução. A partir dela, procuramos averiguar como Drewermann concebe a dimensão espiritual e até que ponto os recursos de ordem racional são ou não capazes de intermediar o acesso a esta dimensão. Paralelamente, procuramos entender como o pensamento teológico de Drewermann nos auxilia em nosso objetivo de perscrutar novos insights dos recursos espirituais da Bíblia e do rito.

Para o estudo do recurso espiritual da oração, fazemos uso do pensamento teológico da mística cristã³⁰. Este é o tópico do terceiro capítulo: *Sobre os recursos espirituais das orações meditativa e contemplativa – estudos de representantes da Mística Cristã recente na perspectiva da sua possível contribuição para a prática de aconselhamento pastoral*. Recuperaremos aspectos negligenciados, mas essenciais à oração, a partir da perspectiva da mística cristã. Neste capítulo, o recurso espiritual da oração será deslindado em duas importantes vias: a oração meditativa e a oração contemplativa. Estes dois modos de oração são importantes para a prática de aconselhamento pastoral, na medida que revelam, até certo

³⁰ A mística cristã é ainda uma área de estudo teológico pouco conhecida e aceita pelo mundo protestante. Para maiores informações, conferir ponto 1.0 – cap. 3.

ponto, a dinâmica de cura que se processa ao se fazer uso de um recurso espiritual. A oração se torna não apenas um *apêndice* em cada trabalho pastoral, mas o cerne de toda a poimênica.

Objetivamos com o estudo dos capítulos dois e três recolher um bom número de aspectos inerentes aos recursos espirituais da Bíblia, do rito e da oração, para com isto trazer um retorno significativo para a prática de aconselhamento pastoral. Se a hipótese de déficit for confirmada, nossa proposta é retornar estes aspectos para a prática de aconselhamento pastoral, objetivando com isto a eliminação deste déficit. Este é o objetivo do quarto capítulo: *Contribuições do pensamento teológico de Eugen Drewermann e da tradição da Mística Cristã para a prática do aconselhamento pastoral*. Queremos responder à questão: como aplicar estes novos conhecimentos adquiridos, nos capítulos segundo e terceiro, na prática de aconselhamento pastoral? Que conseqüências estes resultados trazem para o aconselhamento pastoral, para o aconselhador, para o aconselhando e para a comunidade cristã? Enfim, quais são as possíveis contribuições do pensamento teológico de Drewermann e da mística cristã para a prática de aconselhamento pastoral?

Estes quatro capítulos compõem o todo da tese. O primeiro capítulo levanta a problemática do déficit do uso dos recursos espirituais; o segundo e terceiro capítulos procuram recuperar o valor negligenciado dos recursos espirituais para, no quarto capítulo, desaguar possíveis contribuições na prática de aconselhamento pastoral. Para tanto, ressaltamos que nossa *proposta metodológica*, principalmente para os capítulos dois e três, reflete uma análise mais reprodutiva das idéias centrais dos autores pertinentes ao estudo dos recursos espirituais. No final de cada um destes dois capítulos, apresentamos um momento avaliativo, no qual expomos nossa posição teológica frente a alguns pontos relevantes para a tese³¹. Ao contrário dos capítulos dois e três, o quarto capítulo apresenta uma posição mais particular nossa, acerca do uso dos recursos espirituais na prática de aconselhamento pastoral. No quarto capítulo expomos nossa tese com maior desenvoltura: a recuperação do valor e da aplicação dos recursos espirituais no âmbito da prática de aconselhamento pastoral.

³¹ Conferir pontos 3.0 – cap. 2, e 4.5 – cap. 3.

Como nota final, ressaltamos que a tese situa-se, em certo sentido, na esteira do Trabalho de Dissertação de Mestrado. Isto pode ser percebido no quarto capítulo, no qual fazemos uso do nosso trabalho de Dissertação, como também de outros trabalhos antigos. O Trabalho de Dissertação apresenta a idéia de que a teologia precisa dar mais atenção à mística em detrimento da racionalidade, herança iluminista fortemente presente nos centros acadêmicos. Nesta tese, estreitamos o foco da atenção para a prática de aconselhamento pastoral, ramo da Teologia Prática, identificando os elementos destas duas teologias (mística e racional) e valorizando aqueles recursos que identificamos como representativos de uma teologia mais mística: os recursos espirituais.

É importante que haja um equilíbrio entre ambos os recursos: os espirituais e os oriundos das ciências humanas. A tese procura, dentro do possível, chamar a atenção para a existência de um desequilíbrio na prática de aconselhamento pastoral e apresentar idéias teóricas e práticas para a restauração deste equilíbrio, mediante o uso mais coerente e mais presente dos recursos espirituais.

I. AVALIAÇÃO DO USO DOS RECURSOS ESPIRITUAIS A PARTIR DE AUTORES REPRESENTATIVOS DA PRÁTICA DO ACONSELHAMENTO PASTORAL NO CONTEXTO BRASILEIRO

O objetivo deste capítulo é analisar uma série de obras representativas – em português – sobre aconselhamento pastoral brasileiro, para avaliar como se aplicam os recursos espirituais. Pretendemos ser neutros quanto à análise de cada obra, procurando realçar o valor que a teologia do autor confere aos recursos espirituais em sua prática de aconselhamento pastoral. Não é fácil avaliar obras. Ainda mais quando o foco da atenção está restrito apenas a um aspecto; no nosso caso, ao uso dos recursos espirituais. Com a avaliação, podemos negligenciar aspectos importantes da teologia do autor. Sabemos que a neutralidade objetiva não existe. Cientes disto, pedimos compreensão caso nossa análise não contemple integralmente as diferentes idéias do autor com respeito à prática de aconselhamento pastoral.

Para esta análise, nos propomos dividir os autores e suas obras em dois grandes modelos de abordagem poimênica: o modelo bíblico e o modelo holístico. Esta divisão já denota uma certa avaliação. Não escondemos nossa concepção antropológica, nem teológica, esboçadas na introdução. Ela orienta a divisão dos autores e suas obras como apresentada mais abaixo. No final do capítulo, apresentaremos uma avaliação crítica a partir da análise feita destes dois modelos, levantando aspectos importantes para a nossa tese.

1.0 Modelo Bíblico

O modelo bíblico é composto por duas *abordagens*: fundamentalista e evangelical. A diferença básica entre estas duas *abordagens* resume-se na abertura quanto ao diálogo interdisciplinar. A *abordagem fundamentalista* não reconhece nenhum valor a qualquer outro recurso que não o recurso bíblico. A Bíblia torna-se o referencial único para balizar a prática de aconselhamento pastoral. A contribuição de outras ciências é desconsiderada. Já a

abordagem evangelical abre-se para o diálogo com as outras ciências, principalmente com a psicologia. Ela, contudo, caracteriza-se por uma procura constante por legitimar recursos não teológicos com a Bíblia.

1.1 *Abordagem Fundamentalista*

1.1.1 Jay Adams ³²

O livro *Conselheiro Capaz*, de Jay Adams, expõe como a teologia do autor determina o uso dos recursos espirituais, presentes na prática do aconselhamento pastoral. A teologia de Adams se estrutura e se solidifica a partir da confrontação interdisciplinar entre a prática do aconselhamento pastoral e a prática de cura das ciências médica e psicológica. Adams defende a idéia de que as promessas feitas por essas ciências não são cumpridas³³. A sociedade continua em crise, a despeito dos esforços da psicologia e da psiquiatria em superá-la. Adams analisa alguns princípios da psicologia comparando-os aos preceitos bíblicos, e argumenta que o ministério do aconselhamento pastoral estaria sendo corrompido pelo paradigma humanista, inerente às ciências humanas³⁴.

Adams propõe que o paradigma científico seja desconsiderado, restaurando-se o que chama de paradigma bíblico. Neste paradigma, a Bíblia torna-se a única referência válida para a solução de todos os problemas, cuja causa reside no pecado³⁵. Não é curando a doença que o problema será resolvido. A raiz do problema é mais profunda. O pecado é que deve ser confrontado, superado. Em Adams, a teologia do *pecado original* é um ponto teológico importante para a prática do aconselhamento pastoral. Ele legitima o pensamento de que toda doença ou mal tem sua origem primária no fato do ser humano ser pecador. O problema básico é o pecado e não a doença.

³² Pastor presbiteriano e professor de poimênica no Seminário Teológico de Westminster e em outros centros teológicos. Em 1977 fundou a Associação Nacional de Conselheiros Noutéticos. O livro foi primeiramente lançado nos USA em 1970. A tese tem o interesse de apontar para o ano de lançamento da edição original. A mesma medida será aplicada às outras obras.

³³ Jay ADAMS, *Conselheiro Capaz*, p. 20ss.

³⁴ ID., *ibid.*, p. 9-18.

³⁵ Idem, p. 14: “Não é por discussões em torno dos sentimentos que se resolvem os problemas e, sim, pela sua confissão de pecados”.

Para Adams, o pecado situa-se na esfera da moralidade: “Pecado é violação dos mandamentos de Deus”³⁶. Um comportamento humano espelha uma posição perante Deus. Por exemplo, um comportamento de rebeldia espelha uma vida afastada de Deus. Um comportamento que segue os princípios bíblicos retrata uma vida em consonância com a vontade de Deus. As doenças e os sofrimentos sinalizam uma vida de rebeldia, pois são conseqüências do afastamento de Deus. A cura resume-se, então, na obediência aos preceitos bíblicos, que são entendidos a partir de uma moralidade fundamentalista. O paradigma que Adams advoga como sendo bíblico espelha uma teologia moralista.

Sendo coerente com sua teologia moralista, Adams desenvolve um aconselhamento denominado *noutético* (νουτεσια= instrução, advertência). O ser humano precisa ser *confrontado*. O comportamento que não segue os preceitos bíblicos deve ser acusado, e deve-se exigir da pessoa uma mudança de hábito comportamental, referendada pelos princípios bíblicos³⁷. O aconselhamento noutético, portanto, é diretivo. Exige da pessoa uma mudança comportamental que não surge de sua própria vontade, mas que lhe é imposta pelo conselheiro, segundo os ditames bíblicos. A prática do aconselhamento pastoral torna-se uma prática que disciplina a pessoa³⁸.

Os recursos espirituais usados na prática do aconselhamento pastoral servem aos princípios desta teologia moralista. São encontrados seis recursos espirituais: a Bíblia, a confissão, a unção com óleo, a oração, o perdão e a devoção diária. A *Bíblia*, como visto acima, é utilizada na prática do aconselhamento noutético como uma fonte de preceitos comportamentais. Ela torna-se um “código de conduta” que tem como sentido disciplinar a vida da pessoa³⁹. O objetivo do aconselhamento noutético é levar a pessoa à autodisciplina⁴⁰. Ensina-se a pessoa a preencher uma lista de hábitos comportamentais que devem ser inibidos,

³⁶ J. ADAMS, op. cit., p. 116.

³⁷ ID., ibid., p. 64: “A confrontação noutética tem que ser confrontação com os princípios e práticas das escrituras”.

³⁸ Idem, p. 140ss; 153ss.

³⁹ Idem, p. 180ss.

⁴⁰ Idem, p. 185ss.

e outros que devem ser incentivados semanalmente. A pessoa passa a estruturar sua vida a partir de avaliações⁴¹, registrando progressos e fracassos.

A *devoção diária* faz uso da Bíblia e da oração como momento de avaliação. É a partir da leitura bíblica que a pessoa norteará seu comportamento. A Bíblia acusa os hábitos que precisam ser mudados. Esta avaliação precisa ocorrer “diariamente”, para evitar que os hábitos se fortaleçam⁴². Incentiva-se realizar a devoção diária em família. Os conflitos familiares também são frutos de maus hábitos. A Bíblia pode orientar os familiares a disciplinarem aqueles que fogem ao “código de conduta”⁴³. Por exemplo, os pais precisam deste código de conduta para castigar o filho segundo a intensidade da falta cometida⁴⁴.

A mudança de hábitos comportamentais exige disciplina, pois toda mudança é difícil de ser levada a cabo. Por isso, exige-se a *confissão* diante da comunidade⁴⁵. A tese de Adams baseia-se em Pv 28.13: “O que encobre as suas transgressões, jamais prosperará; mas o que as confessa e deixa, alcançará misericórdia”. Uma vez que o mau comportamento é confessado, a comunidade tem o papel pastoral de lembrar à pessoa sua confissão de arrependimento toda vez que ela vier a recair no erro. O aconselhamento noutético (disciplinador) é tarefa do pastor e de toda a comunidade⁴⁶.

O uso de óleo de oliva na *unção de enfermos* é entendido por Adams como uma prática medicamentosa corriqueira na época do Novo Testamento, ou seja, um recurso

⁴¹ J. ADAMS, op. cit., p. 169: “Estruturação total significa edificar uma vida de amor, isto é, vida estruturada em todos os aspectos pelos mandamentos de Deus”.

⁴² ID., ibid., p. 231ss.

⁴³ Idem, p. 218ss.

⁴⁴ Idem, p. 177: “A chave da disciplina paterna é ensinar aos filhos as reações bíblicas aos maus tratos”. Cf. também Anselmo FABRIZIO e Patrícia FABRIZIO, *Crianças, prazer ou irritação?*, p. 14: “Minha obediência a Deus, no sentido de **ensinar** meu filho, exige que **cada** vez que eu disser a ele que faça alguma coisa, seja “venha cá”, “não mexa”, “fique quieto”, “deixe isso” ... seja o que for, meu dever é tomar as providências necessárias para que ele obedeça. Quando eu disser uma vez em tom normal, se ele não obedecer imediatamente, preciso pegar numa vara (o amor exige isso) e bater nele o suficiente para ele não querer ser corrigido outra vez, porque doeu” (negrito do autor). O livreto baseia-se inteiramente na Bíblia (Pv 13.24; 19.18; 20.30; 22.15; 23.13s; 29.15,17; Hb 12.6s,10s; Sl 23.4; 119.67,71,75) para legitimar o uso da disciplina mediante a “vara do amor”, a fim de corrigir a criança desde sua infância. Uma educação disciplinante gera adultos afinados com as leis de Deus.

⁴⁵ J. ADAMS, op. cit., p. 110ss. Cf. também Manoel Nascimento Pereira de SOUZA, *Cura interior pela confissão*, p. 9: “Confessar é declarar-se culpado das acusações feitas pela própria consciência”. A idéia central do livro é a de que a confissão apazigua o sentimento de culpa. Uma culpa não confessada produz crises; um mau comportamento confesso restitui a comunhão com Deus: “A paz está na obediência à Palavra de Deus” (p. 32).

⁴⁶ ID., ibid., p. 55.

médico, não espiritual. A oração está presente no início ou no final da aplicação do óleo. Para Adams, é importante haver o uso dos dois recursos: a utilização de recursos médicos e de recursos espirituais conjuntamente⁴⁷. Mas como toda doença é fruto do pecado, após a unção deve ocorrer a confrontação⁴⁸: “Os problemas do “paciente” são morais, não médicos”⁴⁹. O *perdão* é sinal de que a pessoa se arrependeu de um comportamento antigo⁵⁰. O ato de pedir perdão ou de oferecer perdão é, em si, um comportamento bíblico, e deve ser reconhecido como fruto do Espírito Santo. Ele é o responsável pelas mudanças de hábitos⁵¹. Uma vida cristã deve ser palmilhada pela prática do perdão, pois a morte do “velho homem” deve ocorrer diariamente, fazendo nascer na alma humana “a imagem divina”⁵².

A *oração* é citada esporadicamente, mas não recebe uma atenção especial no trabalho de Adams. Ela é citada como um recurso espiritual a ser usado no aconselhamento noutético e pelo Espírito Santo⁵³. Ou seja, ela aparentemente serve aos propósitos da teologia do autor, que quer assegurar à pessoa que a orientação recebida vem de uma dimensão espiritual e não de uma concepção teológica fundamentalista.

1.1.2 David Kornfield ⁵⁴

Kornfield acentua o valor da *oração* como um recurso espiritual importante para a prática do aconselhamento pastoral. A “cura interior”, tema de sua obra *Introdução à Cura Interior*, é promovida pelo recurso da oração.

A prática do aconselhamento pastoral⁵⁵ é feita em grupo. O pastor não está só. Um grupo de presbíteros acompanha-o na assistência pastoral. O pastor inicia o encontro com uma oração (a), na qual ele se consagra a Deus. Nesta consagração, ele se abstrai de toda

⁴⁷ J. ADAMS, op. cit., p. 111ss.

⁴⁸ ID., ibid., p. 113s.

⁴⁹ Idem, p. 14.

⁵⁰ Idem, p. 116ss.

⁵¹ Idem, p. 37.

⁵² Idem, p. 207.

⁵³ Idem, p. 38, 111s, 170s, 230ss.

⁵⁴ O autor é graduado em antropologia e obteve doutorado em educação pela Universidade de Chicago. O livro foi lançado na década de 90.

⁵⁵ David KORNFIELD, *Introdução à cura interior*, p. 55s.

preocupação e direciona sua atenção exclusivamente para Deus. Até o paciente é desconsiderado no momento. Este é momento no qual o pastor se despe de suas ansiedades e entrega-se completamente para Deus, com o fito de estar devidamente preparado para a prática do aconselhamento pastoral. Num segundo momento do aconselhamento pastoral, o pastor passa a ouvir (b) o que a pessoa tem a lhe dizer⁵⁶.

Após ter compreendido a problemática apresentada, o pastor volta a orar apresentando a Deus o problema exposto, esperando por um retorno de Deus (c). Após receber a “voz de Deus” referente ao caso, o pastor ora intercedendo (d) pela situação. As dúvidas quanto ao valor subjetivo da “voz de Deus” são sanadas quando o grupo confirma ter *ouvido* a mesma direção dada por Deus. Então o pastor volta a se comunicar com a pessoa, compartilhando a vontade de Deus para a sua vida (e) e indicando alguns “passos práticos” (f) que têm como sentido esclarecer a pessoa sobre como praticar a oração. O pastor se dispõe a acompanhar a pessoa nas semanas que se sucedem (g).

Como visto acima, a direção da prática do aconselhamento pastoral não é algo mediado pelo racional, e sim por uma dimensão que o autor chama de *espiritual*. Não se pergunta pelos “por quês”, pelas causas do sofrimento da pessoa. A prática do aconselhamento pastoral não procura solucionar o conflito mediante o diálogo. O sofrimento é apresentado a Deus, e dele se espera um retorno, uma solução. A comunicação existente ocorre entre a pessoa e Deus. Ao pastor, ao grupo de apoio, compete apenas orientar a pessoa na senda da oração.

Kornfield esmiúça o que ele entende por oração. A oração é mais do que apenas pedidos feitos a Deus. Kornfield faz uso da imaginação para aproximar a pessoa de Deus. Ele chama este recurso espiritual de *imaginação santificada*⁵⁷ - o que não deixa de ser uma oração – na qual a pessoa evoca a presença de Jesus em sua vida. Esta oração consiste em ajudar a pessoa a experimentar a presença de Jesus; revivendo os momentos dolorosos do passado com Jesus presente, ela o vê transformar suas dores por meio do amor de Deus, de sua graça e de seu perdão. Para o autor, esta experiência é definitiva. Sem experimentar Jesus não existe

⁵⁶ Este passo revela que o valor terapêutico apresentado pela psicologia, por exemplo, é reconhecido e praticado. As perguntas aqui feitas, porém, não objetivam solucionar o problema, mas sim clarear ao pastor a complexidade dele.

⁵⁷ D. KORNFIELD, op. cit., p. 83.

cura. A pessoa é convidada a voltar ao passado, enxergando a presença de Jesus no meio de um trauma, sofrendo com ela, acompanhando-a intimamente, recebendo sobre si a dor e protegendo-a “contra coisas piores”⁵⁸. Jesus entra no meio da experiência terrível do passado e tira o medo, a ira, a angústia, a dor. Ele leva sobre si as feridas (Is 53.3-5). Para Kornfield, esta visão interior não é apenas um exercício mental, mas retrata uma presença real de Jesus na vida da pessoa, ajudando-a a superar a dor, carregando juntamente a sua cruz.

O uso da imaginação santificada não desabona o uso da razão. Na prática do aconselhamento pastoral de Kornfield, o *entendimento* acerca do sofrimento cumpre certa função, antecedendo o uso da imaginação. É importante reconhecer as feridas em toda a sua extensão, assim como os mecanismos de defesas que mascaram a realidade do conflito⁵⁹. Mas a razão cumpre função auxiliar, não fundamental, pois quem cura, em última instância, é Jesus.

A padronização de comportamento por meio da prática do aconselhamento pastoral é amenizada no trabalho de Kornfield. Ele está ciente de que o *legalismo* é uma barreira para o desenvolvimento sadio da pessoa e pode levá-la à depressão⁶⁰. No âmbito geral de sua obra, não há indicações de uma imposição moral sobre o crente. Pelo contrário, a pessoa aprende a exercer sua oração livremente. A influência provém de Jesus que transforma a vida da pessoa.

1.2 Abordagem Evangelical

1.2.1 V. James Mannóia ⁶¹

O autor escreve este livro tendo em vista a questão interdisciplinar. Ele apresenta as duas correntes modernas – o “aconselhamento diretivo” e o “aconselhamento não diretivo”, finalizando com a exposição de sua proposta de *abordagem* chamada de “aconselhamento dimensional”. Em resumo: o Espírito Santo permanece por trás de todo aconselhamento

⁵⁸ D. KORNFIELD, op. cit., p. 83.

⁵⁹ ID., ibid., p. 24.

⁶⁰ Idem, p. 216.

⁶¹ O autor foi reverendo metodista, graduado em Teologia e doutor em Filosofia, com especialização em Educação e Aconselhamento Pastoral. Chegou ao Brasil em 1962, exercendo o cargo de reitor da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista Livre, lecionando clínica pastoral e psicologia pastoral. Fez parte também da ASTE, onde atuou em vários cargos. O livro foi lançado em 1968.

pastoral, orientando a fala do pastor e sua percepção da situação⁶². As premissas que norteiam sua concepção do aconselhamento pastoral têm forte influência da psicologia: “Naturalmente, a função do aconselhamento pastoral repousa sobre (sic) os princípios básicos da Psicologia inter-pessoal (sic), uma vez que ela trata do comportamento humano em interação”⁶³.

Os princípios teológicos, afins aos princípios da psicologia tradicional, definem os objetivos do aconselhamento pastoral⁶⁴: 1. auxiliar a pessoa a alcançar o conhecimento e a aceitação de si mesmo; 2. auxiliar a pessoa a analisar rumos de ação alternativos; 3. oferecer oportunidades á pessoa de escolher um modo de proceder que seja viável; e, 4. oferecer á pessoa uma situação na qual tome iniciativas e aceite a responsabilidade pelas mesmas.

Os recursos usados para alcançar tais objetivos são provenientes da psicologia e da teologia. Os recursos psicológicos são amplamente apresentados e explicados através de toda a obra⁶⁵. Os recursos espirituais são mencionados num único parágrafo, ao final do penúltimo capítulo⁶⁶. No mesmo parágrafo, o autor faz uma ressalva quanto ao uso da oração, da confissão e dos sacramentos: não se pode tratá-los como fetiches. A aplicação dos recursos espirituais não resulta em eficácia mecânica. A mera repetição de palavras ou ritualismo não é segurança para uma resposta de cura da parte de Deus. O autor compara o aconselhamento a uma “oração compartilhada”: “O aconselhamento cristão deve ser considerado como uma espécie de *oração* – uma conversação com Deus na presença de uma outra pessoa”⁶⁷. Isto porque todo aconselhamento pastoral é permeado pela presença do Espírito Santo. Ele é o guia, “o verdadeiro Norte da bússola do ministro”, o diferencial entre uma entrevista terapêutica e o aconselhamento dimensional⁶⁸. A entrada do Espírito Santo traz para dentro do aconselhamento a dimensão espiritual que falta nas duas correntes modernas (diretiva e não diretiva). Agora as relações são, além de horizontais, verticais⁶⁹. Ao pastor cabe estar em sintonia com o Espírito Santo para ouvir suas indicações, obtendo assim o que o autor chama

⁶² V. James MANNÓIA, *Aconselhamento pastoral*, p. 109ss.

⁶³ V. J. MANNÓIA, op. cit., p. 20.

⁶⁴ ID., *ibid.*, p. 19s.

⁶⁵ Toda a *parte segunda* do livro (capítulos IV, V, VI) é dedicada para o estudo de correntes psicológicas de aconselhamento.

⁶⁶ Idem, p. 102.

⁶⁷ Idem, p. 103.

⁶⁸ Idem, p. 99ss, 112s.

⁶⁹ Idem, p. 96s.

de “compreensão espiritual”⁷⁰ da situação. Para tanto, ele precisa refletir “a mente de Cristo”, a fim de exercer coerentemente sua função pastoral. Com isto, é Deus quem cura, não o pastor, nem as técnicas por ele usadas.

1.2.2 J. Harold Ellens ⁷¹

Para Ellens, o problema básico reside na ansiedade humana⁷². A ansiedade destrói a possibilidade de maturação espiritual humana. Mas a ansiedade não é consequência direta do pecado, pois ela já existia antes da queda⁷³. A ansiedade faz parte da natureza humana, na medida em que o ser humano é livre. A liberdade de escolha gera a ansiedade. Assim, o ser humano não deve ser sobrecarregado com o sentimento de culpa proveniente do ensino do pecado original. Sua ansiedade já é inerente a sua criação.

A ansiedade surge em decorrência da possibilidade de optar pelo caminho errado. Na sua leitura de Gênesis, Ellens entende que Adão optou pelo caminho errado. Sua ação, porém, não deve ser compreendida como um fato pecaminoso, e sim como um ato que espelha a possibilidade de maturação⁷⁴. Ao ser humano é ofertada a possibilidade de diferentes caminhos, sendo uns certos e outros errados. As decisões erradas geram doenças. As opções acertadas geram saúde. Cabe a ele ser moralmente forte para optar pelas corretas⁷⁵.

Uma vez tomado o caminho errado, a pessoa sente-se perdida ante o sentimento de culpa que a abate⁷⁶. A doença surge como consequência e sinal de que a maturação espiritual está estagnada, obstruída⁷⁷. A pessoa sente-se alienada de Deus, abandonada. Aqui, ao invés de reforçar o ensino do pecado original, Ellens enfatiza o ensino da graça⁷⁸. O amor incondicional de Deus aceita todas as pessoas, independentemente de suas escolhas. O pecado é antes um fracasso do destino do que um fracasso do dever. “O pecado significa que a pessoa

⁷⁰ V. J. MANNÓIA, op. cit., p. 100.

⁷¹ O autor é psicólogo clínico, teólogo, professor de psicologia na faculdade Fuller de Psicologia, Califórnia, e pastor da Igreja Reformada da América (Reformed Church of America). A obra *Graça de Deus e saúde humana* foi lançada obra 1982 e a obra *Psicoteologia* foi lançada em 1986.

⁷² J. Harold ELLENS, *Psicoteologia – aspectos básicos*, p. 19s

⁷³ ID., *ibid.*, p. 20s.

⁷⁴ Idem, p. 22s.

⁷⁵ Idem, p. 28.

⁷⁶ J. Harold ELLENS, *Graça de Deus e saúde humana*, p. 73.

⁷⁷ ID., *ibid.*, p. 49.

⁷⁸ Idem, p. 76. Ellens entende a graça como “um mecanismo construtivo de redução da ansiedade”.

fracassou em sua tentativa de alcançar sua autenticidade e tornar-se uma pessoa completa em Cristo; representa uma distorção”⁷⁹.

Ellens vê o ser humano como cooperador de Deus na criação, como ensina Gênesis dois⁸⁰. A prática do aconselhamento pastoral deve levar a pessoa a sentir-se amada por Deus como filho, e não como um ser caído.

O terapeuta é levado a apreciar as pessoas como seres de valor, dignidade e estima infinitas e possuidoras de uma identidade pré-estabelecida, intocada por sua doença, a ser plenamente alcançada pelo crescimento, a despeito delas mesmas⁸¹.

Só assim a pessoa consegue seguir na trilha do perdão de si e dos outros, abandonando todo e qualquer interesse e atendo-se apenas à vontade de Deus⁸².

O único recurso espiritual mencionado pelo autor é a *Bíblia*. Os temas bíblicos apaziguam as ansiedades cotidianas, restaurando a certeza de que a pessoa é filha de Deus. Eles têm o poder de assegurar a experiência de aceitação, da graça de Deus⁸³. Eles restituem a certeza de que Deus não abandona a ninguém.

1.2.3 Paul Tournier⁸⁴

Os recursos espirituais são mencionados de passagem, no trabalho *Culpa e Graça*, de Paul Tournier. São eles a meditação, o sonho e o uso da Bíblia. Fazendo uso deles, a pessoa obtém conhecimento de suas faltas, tornando-se humilde e redimindo-se de seus pecados. Sua concepção de pecado fá-lo entender que o sentimento de culpa só pode ser aliviado através do reconhecimento de si como pecador perante a graça de Deus⁸⁵.

A tese do autor, presente em toda a obra, é que o não-reconhecimento de ser pecador leva o ser humano a projetar seus erros nos outros⁸⁶. Daí a presença do julgamento que gera mais culpa nas pessoas que recebem a crítica feroz do acusador. O autor chama a atenção para a ineficácia destas ações moralistas. Acusar o outro de seus erros só faz aumentar seu

⁷⁹ J. H. ELLENS, *Graça de Deus e saúde humana*, p. 96.

⁸⁰ ID., *ibid.*, p. 56.

⁸¹ Idem, p. 56s.

⁸² Idem, p. 97.

⁸³ Idem, p. 99s.

⁸⁴ Médico e psiquiatra suíço. Sua obra *Culpa e Graça* foi lançada nos USA primeiramente na década de 70.

⁸⁵ Paul TOURNIER, *Culpa e Graça*, p. 212.

⁸⁶ ID., *ibid.*, p. 94s, 162s.

sentimento de culpa, gerando mais conflitos sociais⁸⁷. Aqui reside o erro moral, segundo o autor⁸⁸. A solução está na identificação de si mesma como “ser” pecador. A pessoa deve chegar por si mesma a esta conclusão, sem julgamento de terceiros. O julgamento do outro é moralmente incorreto. Mas o reconhecimento das próprias falhas é meritório.

Os recursos espirituais auxiliam nesta tomada de consciência. O silêncio da *meditação* torna-se um “barômetro”, que mede como está a vida espiritual⁸⁹. Nestes momentos de silêncio, por exemplo, o próprio autor procura reconhecer as suas falhas; segundo ele, sua consciência as manifesta⁹⁰. O *sonho* e a *Bíblia* também cumprem a mesma função⁹¹. O sentido do sonho é o de guiar a pessoa em sua investigação interior. Deus se comunica pela via onírica para mostrar as condutas moralmente incorretas. A luz de Deus também se manifesta na leitura da Bíblia. Esta luz faz emergir do inconsciente um senso de culpa real⁹².

Com o reconhecimento de suas falhas, Deus abençoa a pessoa com a graça. A graça é incondicional, mas exige do crente disciplina constante, a fim de viver de acordo com os princípios de Deus, que são revelados na Bíblia⁹³. A graça salva da condenação, mas não da culpa, que se mantém presente durante toda a vida do cristão. “O ser humano não vive sem culpa”⁹⁴. Sempre que ele agir de maneira contrária à vontade divina, apresentada na Bíblia, o sentimento de culpa surgirá, assim como as doenças⁹⁵. Enquanto ele não reconhecer seu estado, o sentimento de culpa permanecerá reprimido, transformando a vida do crente num castigo contínuo. Reconhecida a culpa, a pessoa é levada ao arrependimento e à agraciação⁹⁶. A teologia de Tournier revela possuir um moralismo encoberto, a despeito de seus esforços em contrário (cf. ponto B.2 – cap. 2).

⁸⁷ Paul TOURNIER, op. cit., p. 90ss.

⁸⁸ O fato de o autor identificar no “julgamento” um moralismo condenável, não expurga sua teologia de ser moral em nível teológico. Sua concepção de pecado exerce uma influência moralmente forte sobre o crente.

⁸⁹ P. TOURNIER, op. cit., p. 33, 93.

⁹⁰ Cf. P. TOURNIER, Quando eu ousei compartilhar a mim mesmo, p. 1s. Neste pequeno artigo, Tournier narra uma experiência na qual aprende a contemplar no silêncio seus sentimentos e, mediante a confissão pública, desenvolver a congruência, ou seja, testemunhar exatamente o que esteja sentindo.

⁹¹ P. TOURNIER, *Culpa e graça*, p. 151s.

⁹² ID., *ibid.*, p. 198.

⁹³ Idem, p. 195ss.

⁹⁴ Idem, p. 176.

⁹⁵ Idem, p. 158s.

⁹⁶ Idem, p. 199.

1.2.4 Gary R. Collins⁹⁷

Collins é discípulo de Tournier, cujas obras veio a conhecer depois de formado; posteriormente, passou a freqüentar sua residência na Suíça⁹⁸. O ensino do pecado original em sua teologia reflete a teologia de Tournier, sendo, contudo, um pouco mais moralista do que a do mestre⁹⁹. A menção do uso dos recursos espirituais fica também à margem em suas obras. Ele faz menção dos recursos espirituais, mas não aprofunda a temática. Sua ênfase é legitimar o uso de recursos psicológicos a partir dos princípios bíblicos¹⁰⁰, enriquecendo a prática do aconselhamento pastoral.

Apesar da semelhança com a teologia de Tournier, a teologia de Collins chama a atenção pela sua originalidade. Collins quer considerar o aconselhamento cristão como *aconselhamento no discipulado*¹⁰¹. Toda a prática do aconselhamento pastoral é revestida pelo ensino da Grande Comissão (Mt 28:18-20). Isto implica que as doenças e os problemas de ordem psicológica são, em última análise, problemas espirituais. O cristão que resiste à santificação sofre como sinal e consequência de sua rebeldia¹⁰².

Portanto, a prática do aconselhamento pastoral é entendida, pelo autor, como uma etapa no processo maior da *santificação*. Sua abordagem teocêntrica¹⁰³ é norteadada pelo poder do Espírito Santo que converte a pessoa de sua rebeldia. Como consequência direta, Collins caracteriza o sentido final do aconselhamento pastoral: “O alvo final da ajuda é transformar os

⁹⁷ O autor tem doutorado em psicologia clínica e autor de mais de duas dúzias de livros na área do aconselhamento pastoral (poucos traduzidos para o português). A obra *Ajudando uns aos outros pelo aconselhamento* surgiu nos USA na década de 70; a segunda obra *Aconselhamento Cristão* surgiu logo depois nos USA em 1980.

⁹⁸ Gary R. COLLINS, *Ajudando uns aos outros pelo aconselhamento*, p. 28.

⁹⁹ ID., *ibid.*, p. 48: “Se houver pecado, encorajamos o auxiliado a confessá-lo, e ficamos firmes ao lado dele enquanto trabalha na mudança das suas atitudes ou do seu comportamento. (...) Para ocorrer semelhante transformação, o auxiliado precisa de enfrentar (sic) suas próprias ações, e o ajudador deve ajudar no desenvolvimento deste processo com um confronto firme porém gentil. (...) A confrontação envolve a indicação do pecado na vida de um auxiliado”. Tournier consideraria tal *indicação* um ato de *juízo* reprovável.

¹⁰⁰ Idem, p. 29: “Toma por certo que o Deus que fala através da Bíblia também revelou verdades acerca do Seu universo por meio da ciência, inclusive a psicologia. Logo, leva-se a sério os métodos e as técnicas psicológicos, embora devam ser testados, não somente de modo científico e pragmático, mas primeiramente à luz da Palavra de Deus escrita”.

¹⁰¹ Idem, p. 29.

¹⁰² Idem, p. 22: “Uma segunda responsabilidade do discípulo é *levar outros à maturidade*” [itálico do autor].

¹⁰³ Idem, p. 25.

auxiliados em discípulos e discipuladores¹⁰⁴. A prática do aconselhamento pastoral transforma-se assim num espaço de discipulado. As mesmas pessoas que sofriam tornam-se promotoras de novos discípulos¹⁰⁵.

Os recursos espirituais, tais como a oração, a confissão, o Espírito Santo e a fé, servem aos propósitos do aconselhamento no discipulado. A *confissão* leva a pessoa a arrepender-se de antigos pecados¹⁰⁶; a *oração* por parte do consolador, do consolado e da comunidade auxilia no processo de cura¹⁰⁷; o *Espírito Santo* oferece poder para a pessoa lutar contra a força de antigos hábitos, orienta a entrevista de ajuda e capacita o conselheiro a executar devidamente sua tarefa¹⁰⁸. Ele é o terapeuta. A *fé* é um dom, mas pode ser também usada como efeito placebo¹⁰⁹.

1.2.5 Larry Crabb ¹¹⁰

Em seus livros, Crabb descreve um aconselhamento no discipulado¹¹¹ seguindo os mesmos parâmetros de Gary Collins. O sofrimento e as doenças (não orgânicas) resultam tão somente do pecado (courage) não reconhecido¹¹². As dores são sintomas de que a pessoa se comporta segundo princípios contrários à vontade de Deus. Para sanar o mal é necessário um profundo “auto-exame” interior, mediante o qual a pessoa perceba suas resistências (courage) que a protegem de se reconhecer pecadora¹¹³. Este recurso psicológico – auto-exame – é muito importante nas obras do autor. Através do processo de auto-exame, a pessoa é discipulada.

Para Crabb, os problemas originam-se na mente¹¹⁴. Existe um “quadro de referenciais” estruturado por pensamentos, que norteia o comportamento e os sentimentos¹¹⁵. Este “quadro de referenciais” pode estar estruturado a fim de evitar que a pessoa tome consciência de sua

¹⁰⁴ G. COLLINS, op. cit., p. 50.

¹⁰⁵ ID., ibid., p. 29s.

¹⁰⁶ Idem, p. 47s, 140ss, 177.

¹⁰⁷ Idem, p. 80, 126, 149, 155.

¹⁰⁸ Idem, p. 25, 54, 85, 159, 62, 98, 177.

¹⁰⁹ Idem, p. 138, 34.

¹¹⁰ O autor é psicólogo. As quatro obras são: *Princípios básicos de aconselhamento bíblico* (84); *Como compreender as pessoas* (87); *De dentro para fora* (88); e *Esperança no sofrimento* (98).

¹¹¹ Larry CRABB, *Como compreender as pessoas*, p. 242.

¹¹² Larry CRABB, *De dentro para fora*, p. 14ss.

¹¹³ ID., ibid., p. 48ss.

¹¹⁴ Larry CRABB, *Princípios básicos de aconselhamento bíblico*, p. 45.

¹¹⁵ ID., ibid., p. 82.

verdadeira natureza. Ele acaba se transformando numa couraça que cerca a pessoa, não permitindo que ela penetre em si mesma. Como o pecado habita o inconsciente, o processo de cura resume-se na mudança deste “quadro de referenciais”, através do auto-exame, permitindo que a pessoa tome consciência tanto das resistências quanto do “quadro de referenciais”.

Crabb batiza seu método de “aconselhamento bíblico”, pois o novo “quadro de referenciais”, que substitui o anterior (couraça), pauta-se segundo os princípios bíblicos. A Bíblia, mais do que qualquer outra coisa (inclusive a natureza), pode responder a todos os problemas¹¹⁶, pois sua solução reside no reconhecimento de ser pecador, no arrependimento perante Cristo e na disciplina de viver segundo os ensinamentos de Cristo (novo “quadro de referenciais”)¹¹⁷. Esta mudança gera serenidade frente às adversidades da vida, pois a essência da maturidade apóia-se na graça de Deus¹¹⁸, denominada pelo autor de “impermanência”.

Os recursos espirituais são basicamente três: a Bíblia, o Espírito Santo e a comunidade religiosa¹¹⁹. A *Bíblia*¹²⁰ e o *Espírito Santo*¹²¹ têm a função de avaliar o “quadro de referenciais” que se utiliza. O sofrimento muitas vezes é fruto da ação do Espírito Santo ao nos avaliar, indicando os referenciais rotos¹²². Uma vez que a pessoa torna-se alerta para o fato de que algo está errado, a Bíblia auxilia no auto-exame, indicando quais princípios de vida devem ser modificados. O autor indica a *meditação* como um recurso espiritual em parceria com o *estudo bíblico*¹²³. O *silêncio* e o uso da *imaginação ativa*, na qual re-encenamos nossos traumas na presença de Jesus Cristo, mediante uma simbologia ou cenário bíblico, são apontados como importantes na nova elaboração do “quadro de referenciais”¹²⁴.

À *comunidade religiosa*¹²⁵ cabe a função de auxiliar na construção e manutenção do novo “quadro de referenciais”¹²⁶. Segundo Crabb, a comunidade tem todos os recursos

¹¹⁶ L. CRABB, *Como compreender as pessoas*, p. 48.

¹¹⁷ L. CRABB, *De dentro para fora*, p. 223ss.

¹¹⁸ L. CRABB, *Como compreender as pessoas*, p. 221.

¹¹⁹ L. CRABB, *De dentro para fora*, p. 175ss.

¹²⁰ ID., *ibid.*, p. 179ss.

¹²¹ Idem, p. 175ss.

¹²² Idem, p. 14ss; cf também L. CRABB, *Princípios básicos de aconselhamento bíblico*, p. 82.

¹²³ L. CRABB, *De dentro para fora*, p. 182s.

¹²⁴ ID., *ibid.*, p. 221.

¹²⁵ Idem, p. 185ss.

¹²⁶ L. CRABB, *Princípios básicos de aconselhamento bíblico*, p. 60s.

terapêuticos para ajudar o aflito¹²⁷. O verdadeiro poder de Deus não se manifesta no isolamento, e sim quando nos conectamos uns aos outros¹²⁸. Não basta resolver individualmente os problemas. Estes precisam da comunidade para ser resolvidos. “As comunidades evangélicas não *consertam* as pessoas, elas as *alimentam*”¹²⁹ [itálico do autor]. Este novo “quadro de referenciais” promove uma mudança na vida moral, exigindo disciplina¹³⁰.

1.2.6 Fábio Damasceno ¹³¹

Assim como Kornfield, Damasceno também faz uso da terminologia *Cura Interior* para descrever o processo que se realiza durante o período de aconselhamento pastoral. Segundo sua teologia, a pessoa não se desenvolve espiritualmente enquanto houver obstáculos, que ele denomina “pactos”. Os pactos são feitos entre a pessoa e as forças do mal¹³². Uma vez estabelecidos, os pactos ficam armazenados no inconsciente, influenciando negativamente o viver cristão. São influências que, uma vez “programadas”, passam a reger o modo de vida¹³³.

A tarefa do aconselhamento pastoral é reprogramar tais influências. A reprogramação se efetua através de recursos espirituais: confissão, oração, Bíblia, meditação, unção com óleo e perdão. O aconselhamento pastoral inicia-se com a tomada de consciência¹³⁴. É importante estar consciente destes pactos feitos no passado. Esta tomada de consciência se processa por meio da *confissão*¹³⁵. A confissão libera os traumas (pactos), libertando a pessoa de sua influência. A *Cura Interior* tem como objetivo, a princípio, esvaziar a pessoa de seus traumas, que estão alojados no inconsciente. Conscientizando-se do material internalizado de vivências, a pessoa livra-se de suas determinações¹³⁶.

¹²⁷ L. CRABB & Dan ALLENDER, *Esperança no sofrimento*, p. 110.

¹²⁸ ID., *ibid.*, p. 158, 160.

¹²⁹ Idem, p. 154.

¹³⁰ L. CRABB, *De dentro para fora*, p. 222; cf. também L. CRABB & D. ALLENDER, *op. cit.*, p. 32.

¹³¹ O autor é psiquiatra e pastor da *Comunidade S-8* (entidade evangélica, que trata de dependentes de álcool e drogas, fundada em 1971), possuindo especialização em terapia familiar. O livro foi lançado em 1996.

¹³² Fábio DAMASCENO, *Oficina de cura interior*, p. 37ss.

¹³³ ID., *ibid.*, p. 48s.

¹³⁴ Idem, p. 62s.

¹³⁵ Idem, p. 86s.

¹³⁶ Idem, p. 101ss.

O processo de confissão é rico. Dele faz parte a conscientização dos pactos existentes no inconsciente. Esta conscientização se dá mediante o uso de recursos espirituais: oração, Bíblia, meditação. A *oração*¹³⁷ serve para pedir que a pessoa seja capaz de lembrar os pactos feitos e adquira congruência, i.e., honestidade suficiente para confessá-los. A oração auxilia também no reconhecimento da verdade bíblica, quando a pessoa é confrontada com o pecado do pacto. Ela aproxima o crente de Deus, tornando o pacto visível e sensível.

A *Bíblia*¹³⁸ cumpre a função acima descrita: a de oferecer uma referência de vida que venha de Deus. Na Bíblia, a pessoa encontra os princípios que norteiam a vida do cristão. Os pactos feitos com o mal precisam ser reprogramados a partir desses princípios. Agora, o pacto deve ser feito mediante o sangue de Cristo, tal como indicado pelo ensinamento bíblico. A influência vem de Deus, do Espírito Santo, não mais do diabo. A vida do cristão passa a ser determinada não mais por antigas vivências maléficas, mas orientada pela Bíblia.

Um importante recurso espiritual é a *meditação*. A reprogramação é efetuada mediante a prática da meditação. Durante a sessão, a pessoa relaxa a fim de poder “visualizar” antigos traumas. A conscientização de pactos não se dá somente através da racionalização, ou seja, pela fala, pela confissão verbal. A conscientização dos pactos se dá também aqui, mediante o recurso espiritual da visualização, quando se vivenciam antigos sentimentos e traumas a fim de torná-los integralmente conscientes¹³⁹. É imprescindível a vivência para a consumação da cura. O sonho pode ser usado para a conscientização de seus princípios de vida, pois é uma forma de comunicação de Deus¹⁴⁰.

Durante a *visualização*, a pessoa é convidada a reprogramar a experiência antiga. No momento da vivência, a pessoa convida Jesus Cristo para participar e reprogramar o pacto¹⁴¹. O programa de vida é reconsiderado. Os princípios de mágoa, ódio, ressentimento, inveja, inerentes à vivência do passado e que regiam a vida da pessoa, são mudados a partir de agora. Ao sentir o amor de Deus, a pessoa reorganiza seus princípios. No lugar do ódio, surge a paz; no lugar do ressentimento, surge a compreensão.

¹³⁷ F. DAMASCENO, op. cit., p. 104, 129s.

¹³⁸ ID., ibid., p. 103s, 144.

¹³⁹ Idem, p. 134s.

¹⁴⁰ Idem, p. 50.

¹⁴¹ Idem, p. 139ss.

Uma vez reprogramada, a pessoa passa a perceber a diferença entre o antigo modo de vida e o novo. Os princípios antagônicos tornam-se claros. Tal percepção leva ao que o autor chama de “quebrantamento”¹⁴². A pessoa percebe quão errada vivia. Não se trata de uma percepção racional, que ela poderia até ter tido antes, mas de uma percepção vivencial, existencial, que produz uma mudança profunda, uma cura interior. Novos princípios de vivência passam a influenciar suas atitudes.

Como consequência deste quebrantamento, deste reconhecimento interior, surge a necessidade da prática do *perdão*¹⁴³. A pessoa sente-se motivada a pedir perdão às pessoas que maltratou, e a perdoá-las. O perdão é o recurso espiritual mais importante para o autor. O ato de perdoar transmuta antigos hábitos, determinados pelo diabo. Pelo perdão, a pessoa se liberta de antigas influências. O ato de perdoar é o ato de rendição¹⁴⁴.

O perdão torna-se um imperativo¹⁴⁵, pois anula os pactos existentes. Perdoar não é esquecer, mas liberar o outro da necessidade de saldar a “dívida” com a pessoa¹⁴⁶. Enquanto ela mantiver as “promissórias” da mágoa, dos ressentimentos, ela estará alimentando-os constantemente e sendo determinada por eles. Por isso, o ato de perdoar deve ser algo contínuo. O pacto é uma força que determina inconscientemente a pessoa. O perdão é a força substituta de Deus que opera o milagre da cura interior¹⁴⁷.

2.0 Modelo Holístico

O modelo holístico constrói uma relação diferenciada entre a Bíblia e as outras ciências. Aqui não se pretende legitimar o uso de recursos psicológicos, por exemplo, segundo uma hermenêutica bíblica. O caminho é o inverso: pretende-se encontrar o uso de recursos espirituais nas diferentes escolas psicológicas.

¹⁴² F. DAMASCENO, op. cit., p. 111.

¹⁴³ ID., ibid., p. 143s, 201ss.

¹⁴⁴ Idem, p. 228.

¹⁴⁵ Idem, p. 204.

¹⁴⁶ Idem, p. 191ss.

¹⁴⁷ Idem, p. 196.

2.1 Abordagem Holística de Libertação e Crescimento

2.1.1 Howard J. Clinebell ¹⁴⁸

Clinebell vê na cura a soma saudável de várias dimensões e fases do viver humano. As dimensões integram o ser humano e o estruturam. As seis dimensões interdependentes são¹⁴⁹: uma mente avivada, um corpo vitalizado, relacionamentos íntimos enriquecidos, uma relação harmônica com a natureza, relacionamentos significativos com instituições sociais e um relacionamento profundo com Deus. O ser humano é primariamente um ser relacional. Relações sadias mantêm a saúde. Relações obstruídas fazem decrescer a qualidade do viver. Viver integralmente estas dimensões deveria ser algo natural. Mas há resistências.

Os elementos que impedem o desenvolvimento dimensional humano são tidos como pecado (*resistência freudiana*)¹⁵⁰. O aconselhamento pastoral objetiva libertar a pessoa dessas resistências¹⁵¹, restituindo ao ser humano a possibilidade de restaurar as relações obstruídas e, acima de tudo, a imagem de Deus em seu interior¹⁵². Portanto, é importante tomar consciência das resistências. O sofrimento serve a este propósito por decorrer diretamente de resistências; é o sintoma de que algo está obstruindo o crescimento em uma ou em algumas das dimensões.

Estancar o fluxo de vida em alguma das seis dimensões significa trazer *desequilíbrio espiritual*. Problemas existenciais, por exemplo, têm suas raízes na dimensão espiritual. Para o autor, “a única maneira construtiva de lidar com a ansiedade existencial é uma vida religiosa

¹⁴⁸ O autor tem atuado na área de aconselhamento pastoral por mais de 50 anos nos EUA: como pastor de paróquia, como pastor de aconselhamento, sendo o maior tempo gasto como docente e diretor do Centro de Aconselhamento na School of Theology, Clermont, Califórnia. Sua obra *Aconselhamento Pastoral – Modelo centrado em libertação e crescimento* teve várias edições: 1965, 1975, 1985. No Brasil em 1987.

¹⁴⁹ Howard J. CLINEBELL, *Aconselhamento Pastoral*, p. 29ss.

¹⁵⁰ ID., *ibid.*, p. 57.

¹⁵¹ Idem, p. 27ss, 55, 57.

¹⁵² Idem, p. 54: “Nós temos uma profunda necessidade e aspiração de desenvolver a *imago Dei*, mas persistentemente resistimos e sabotamos nosso próprio crescimento e o das outras pessoas”. Cf. também p. 112s, 129. Adams também se refere a uma ‘imagem divina’. A diferença é que em Adams, a pessoa precisa se ajustar a esta ‘imagem’, já devidamente caracterizada por Adams, através de um esforço moral. Em Clinebell, a pessoa é direcionada pela *imago Dei* e recebe dela a força para a *metanóia*. A mudança pode implicar comportamentos totalmente adversos aos esperados pela sociedade ou pela comunidade religiosa. Em Adams, a mudança está previamente determinada por uma tabela de comportamento, segundo a teologia fundamentalista do autor.

autêntica, que possibilite a realização da imagem de Deus dentro da pessoa¹⁵³. O aconselhamento pastoral precisa trazer à tona estas ansiedades, não camuflá-las. Os recursos espirituais, como a Bíblia¹⁵⁴, a oração e a meditação¹⁵⁵, cumprem uma função importante neste empreendimento¹⁵⁶.

Para o uso destes três recursos, Clinebell advoga a utilização do lado direito do cérebro (intuitivo, metafórico, holístico) visando o crescimento espiritual¹⁵⁷. A *Bíblia*¹⁵⁸ tem (a) sabedoria para informar o espírito e os objetivos do aconselhamento mediante seu arsenal de imagens religiosas. Motivos bíblicos podem nortear o desenvolvimento da prática do aconselhamento pastoral. Ela também pode (b) oferecer consolo ao trazer um senso da presença sustentadora de Deus. Ela promove a relação com Deus e sua graça (imagens bíblicas de crescimento: Sl 1.3; Ct 2.11-13; Is 35.6s; Mt 6.28; 13.3-8,31ss). Ela pode também (c) ser usada como um meio de diagnose. A preferência da pessoa por um texto em detrimento de outro, por exemplo, pode sinalizar o tipo de problema a ser lidado.

A Bíblia (d) denuncia também patologias espirituais. Ela pode ser usada indevidamente, gerando estas patologias (supressão de sentimentos e/ou de ações). Ao pastor cabe perceber tais abusos da Bíblia, revertendo seu sentido para um valor não patológico, mas libertador. Neste aspecto, a Bíblia serve (e) também como um recurso de ensino que visa fomentar o crescimento espiritual da pessoa, que não seja apenas um ensino racional, mas que leve em conta ambos os lados do cérebro.

O autor considera a *oração* e a *meditação* recursos espirituais complementares¹⁵⁹, que podem ser aplicados de três formas: eles são subsídios importantes (a) para o próprio pastor, a fim de facilitar o crescimento espiritual na prática do aconselhamento pastoral; (b) podem ser usadas pelo pastor em benefício do aconselhando; (c) podem ser ensinadas ao aconselhando para que este as use para curar a si mesmo. O próprio autor compartilha sua experiência da *primeira forma*:

¹⁵³ H. CLINEBELL, op. cit., p. 105.

¹⁵⁴ ID., ibid., p. 119ss.

¹⁵⁵ Idem, p. 123-125.

¹⁵⁶ Idem, p. 128s.

¹⁵⁷ Idem, p. 125s.

¹⁵⁸ Idem, p. 119ss.

¹⁵⁹ Idem, p. 123ss.

Aquietar meu agitado fluxo-de-consciência por alguns minutos me ajuda a ficar revitalizado e centrado, o que me permite estar mais presente para comigo mesmo e para com as outras pessoas, especialmente quando estou me sentindo “fora de mim” ou “disperso” pelo estresse. Focalizar uma imagem religiosa vívida enquanto estou nesse quieto espaço interior pode ser algo espiritualmente avivador e nutriente¹⁶⁰.

Quanto à *segunda forma*, lemos: “Um método de ‘cérebro direito’ que pode ajudar-nos a ser espiritualmente mais abertas é imaginar uma calorosa luz curativa cercando nós mesmos e a outra pessoa numa relação de aconselhamento”¹⁶¹. O uso da imaginação mental, segundo Clinebell, possui um grande potencial para a prática do aconselhamento pastoral. Formar certas imagens dentro da mente ativa as energias de cura e crescimento.

Para exemplificar a *terceira forma* de aplicação desses recursos espirituais, o autor oferece certos exercícios de “meditação-imaginação”¹⁶², com o fito de ilustrar como tal recurso espiritual pode ser oferecido ao aconselhando. “Instruir os aconselhados em técnicas de meditação é algo que deverá ser feito cada vez mais no aconselhamento pastoral nos próximos anos”¹⁶³.

Para Clinebell existem vários outros recursos espirituais, mas a meditação mediante o uso da imaginação oferece um excelente recurso para ajudar as pessoas a desenvolverem uma relação mais aberta e dinâmica com Deus¹⁶⁴. Esta relação pertence à sexta dimensão, no pensamento de Clinebell: a espiritualidade envolve e interpenetra as cinco primeiras dimensões. Manter uma relação saudável com Deus não é algo que dependa mera e exclusivamente da graça e da ação do Espírito Santo. Ela exige participação. Formas de meditação são recursos espirituais importantes para promover esta abertura e dinamicidade na relação com Deus.

¹⁶⁰ H. J. CLINEBELL, op. cit., p. 125.

¹⁶¹ ID., ibid., p.125.

¹⁶² Idem, p. 124.

¹⁶³ Idem, p. 124.

¹⁶⁴ H. J. CLINEBELL, *Growth Counseling*, p. 120.

2.2 Abordagem Contextual de uma Poimênica de Libertação

2.2.1 Richard H. Wangen¹⁶⁵

Richard Wangen representa a primeira tentativa de introdução do pensamento de Clinebell no contexto brasileiro. Foi ele quem trouxe os primeiros *insights* de Clinebell, nos inícios da década de setenta, quando se tornou professor da cadeira de Poimênica e Teologia Prática na EST¹⁶⁶. Em sua teologia são ressaltados dois pontos principais da teologia de Clinebell, assumidos tanto em sua prática pastoral quanto em seu labor acadêmico.

O *primeiro ponto* se refere à importância da espiritualidade frente ao crescente uso de recursos mediados pela racionalidade. O *segundo ponto* se refere ao aprofundamento da quinta dimensão da teologia de Clinebell: a faceta de libertação sociopolítica do Evangelho¹⁶⁷.

Primeiro ponto: com o advento do Iluminismo, segundo Wangen, a teologia tornou-se demasiadamente cartesiana¹⁶⁸. A questão subjetiva, a importância da “experiência”, acabou cedendo espaço para uma teologia mais reflexiva, teórica. A tecnologia esvaziou o lugar no qual se poderia experimentar o *numinoso*¹⁶⁹. A falta deste aspecto intuitivo faz crescer o anseio pela espiritualidade. Orientado pela teologia de Clinebell, Wangen defende uma visão mais holística: a lógica é importante, mas também a experiência subjetiva deve fazer parte da

¹⁶⁵ Prof. Ms. Richard Wangen, norte-americano, foi docente na área de aconselhamento pastoral, na EST (São Leopoldo), por mais de 20 anos. Atualmente, aposentado, continua a participar de movimentos de não-violência. Analisamos 14 entradas bibliográficas (listagem por ordem cronológica de publicação): WANGEN, Richard H. Saúde e doença como vozes do corpo humano e seu significado para a psicoterapia pastoral. *Estudos Teológicos*, 12/2, p. 53-62, 1972; WANGEN, Richard H. Carlos Mesters: Por trás das Palavras (resenha). *Estudos Teológicos*, v. 15, n. 1, p. 39-41, 1975; WANGEN, Richard H. Questões que a religiosidade popular levanta para mim. *Estudos Teológicos*, 16/3, p. 33-36, 1976; WANGEN, Richard H. Auxílio Homilético sobre Mateus 23.1-12. In: *Proclamar Libertação*, São Leopoldo: Sinodal, v. II, p. 158-168, 1977; WANGEN, Richard H. Tolerância. In: *Anuário Evangélico 1998*, São Leopoldo: Sinodal, p. 56-57, 1997; WANGEN, Richard H. O uso e abuso da Bíblia na poimênica. *Estudos Teológicos*, n. 19/2, p. 95-106, 1979; WANGEN, Richard H. *Teologia cartesiana e espiritualidade libertadora*. s.1, s. d. (acervo da biblioteca da EST sob a sigla TA 662-1/56) 16 p.; WANGEN, Richard H. A Assistência Pastoral no rito do sepultamento. In: *Proclamar Libertação Suplemento 2 - Ofícios*, São Leopoldo: Sinodal, p. 83-90, 1988; WANGEN, Richard H. Martin Luther King – Profeta da paz. In: *Anuário Evangélico 1988*, São Leopoldo: Sinodal, p. 87-90, 1987; WANGEN, Richard H. Reflexões sobre espiritualidade na comunidade. *Estudos Teológicos*, 30/2, p. 94-103, 1990; WANGEN, Richard H. A Fé que atua pelo Amor (Gl 5.6). *Estudos Teológicos*, v. 31, n. 2, p. 124-133, 1991; WANGEN, Richard H. Compaixão. In: *Anuário Evangélico 1992*, São Leopoldo: Sinodal, p. 35-38, 1991; WANGEN, Richard H. Lancem fora o medo: coragem civil. In: *Anuário Evangélico 1997*, São Leopoldo: Sinodal, p. 75-76, 1996.

¹⁶⁶ Oneide BOBSIN & Roberto ZWETSCH (org.), *Prática Cristã – novos rumos*, p. 202.

¹⁶⁷ H. J. CLINEBELL, *Aconselhamento Pastoral*, p. 31s.

¹⁶⁸ R. H. WANGEN, *Teologia cartesiana e espiritualidade libertadora*, p. 2ss.

vida de um pastor, de um estudante de teologia. “As pessoas aprendem através da experiência”¹⁷⁰. O Espírito Santo, segundo Wangen, também faz uso do lado direito do cérebro (intuitivo)¹⁷¹.

A partir desta teologia, Wangen acaba enfatizando o valor dos recursos espirituais. A liturgia, por exemplo, deve ser construída a ponto de colocar as pessoas diante do mistério¹⁷². O *culto* deve provocar uma experiência com Deus, o êxtase. Para tanto, todas as operações durante a liturgia devem ser intuitivas e não analíticas¹⁷³. O *ofertório* não deve ser um meio apenas de angariar dinheiro. Ele deve criar um momento de comunhão, de participação comunitária, no qual sejam oferecidos não apenas bens materiais, e sim bens simbólicos e até mesmo a vida da pessoa¹⁷⁴. Os *ritos* são recursos importantes, pois evocam a fé nos momentos de crise¹⁷⁵. Eles fazem com que um fato do passado seja transposto para a atualidade com “poder”¹⁷⁶.

A *Bíblia* também é um recurso espiritual a ser usado pelo pastor. Mas sua importância pode ser mal-entendida por pastores que acabam usando-a de maneira equivocada. O autor cita o *aconselhamento nouético* de Adams como exemplo de mau uso da Bíblia. Ela não deve ser imposta. A atmosfera deve ser outra: *numinosa*. Ela deve produzir na pessoa o sentimento de filiação a Deus (numinosidade), sentimento que resulta em arrependimento, efusão da graça e, por último, comunhão¹⁷⁷. As raízes da fé precisam encontrar na leitura bíblica a “seiva” para o seu fortalecimento.

A *fé* tem o poder de fortalecer não apenas o espírito, como também o físico. A fé (também popular) é um elemento lenitivo importante na cura de doenças¹⁷⁸. Ela desempenha

¹⁶⁹ R. H. WANGEN, Reflexões sobre espiritualidade na comunidade, p. 94.

¹⁷⁰ R. H. WANGEN, A fé que atua pelo amor, p. 130.

¹⁷¹ R. H. WANGEN, Reflexões sobre espiritualidade na comunidade, p. 97.

¹⁷² ID., *ibid.*, p. 100.

¹⁷³ Idem, p. 101s.

¹⁷⁴ R. H. WANGEN, A fé que atua pelo amor, p. 131s. Wangen apresenta a idéia de que a fé é mediada pelos símbolos depositados no altar, durante o ofertório. Os objetos cotidianos tornam-se simbólicos e asseguram à pessoa que, uma vez oferecidos a Deus como propiciação, converterão as preocupações (ligadas aos objetos) em ações de justiça.

¹⁷⁵ R. H. WANGEN, A assistência pastoral no rito do sepultamento, p. 84ss.

¹⁷⁶ R. H. WANGEN, O uso e abuso da Bíblia na poimênica, p. 100.

¹⁷⁷ ID., *ibid.*, p. 103s.

¹⁷⁸ R. H. WANGEN, Questões que a religiosidade popular levanta para mim, p. 33ss.

uma função essencial para a saúde da população que vive em meio à opressão¹⁷⁹. Na verdade, para Wangen, não deve haver separação entre a vida da semana e a vida do domingo. A fé precisa integrar ambas as dimensões do viver diário: a dimensão do culto a Deus e a dimensão dos negócios, das relações sociais¹⁸⁰.

Este é o *segundo ponto*: o contexto latino-americano precisa ser considerado em suas características próprias, levando-se em conta toda a situação de opressão sob a qual o povo sofre, porque também nele opera a espiritualidade. O trabalho exegético (bíblico) precisa levar em conta tal realidade ao contextualizar o Evangelho¹⁸¹. O Evangelho é boa nova de “inclusão” numa realidade de excluídos¹⁸². “Jesus Cristo procurava transformar seu mundo social criando uma comunidade alternativa estruturada ao redor da compaixão, com normas que tendiam para inclusividade, aceitação, amor e paz”¹⁸³. A Bíblia incentiva a família e a sociedade a aceitar e incluir novamente o afastado (ex: homossexual)¹⁸⁴.

Um personagem histórico muito querido por Wangen é Martin Luther King. Wangen se inspira na vida e coragem de Martin Luther King para nortear suas posturas e práticas pastorais¹⁸⁵. Martin Luther King testemunhou em sua vida pastoral que estruturas sociais podem ser transformadas por meio da não-violência. O medo da opressão social (racismo), da violência civil, precisa ser superado pela “coragem civil”, que resulta em ações que visem o bem-estar da vizinhança, da nação¹⁸⁶.

Estes dois pontos, contudo, não são dicotômicos. No artigo *Teologia cartesiana e espiritualidade libertadora*, Wangen expõe de maneira resumida a estreita vinculação entre a espiritualidade (experiência subjetiva, intuitiva) e a vida do dia-a-dia, com todos os prazeres e mazelas nela existentes. Espiritualidade tem o poder de transformar uma sociedade¹⁸⁷. Para tanto, o encontro com Deus deve ocorrer diariamente, incorporando neste contato tudo o que

¹⁷⁹ R. H. WANGEN, Saúde e doença como vozes do corpo humano e seu significado para a psicoterapia pastoral, p. 57s, 61s.

¹⁸⁰ R. H. WANGEN, A fé que atua pelo amor, p. 124s.

¹⁸¹ R. H. WANGEN, Carlos Mesters, p. 39ss.

¹⁸² R. H. WANGEN, Auxílio Homilético sobre Mateus 23.1-12, p. 163s, 171.

¹⁸³ R. H. WANGEN, Tolerância, p. 56s.

¹⁸⁴ R. H. WANGEN, Compaixão, p. 35ss.

¹⁸⁵ R. H. WANGEN, Martin Luther King – Profeta da paz, p. 87ss.

¹⁸⁶ R. H. WANGEN, Lancem fora o medo, p. 75s.

¹⁸⁷ R. H. WANGEN, Teologia cartesiana e espiritualidade libertadora, p. 15.

nos rodeia e o que somos. O eixo hermenêutico não é mais espiritualidade *versus* matéria, e sim libertação *versus* opressão.

2.2.2 Lothar Carlos Hoch¹⁸⁸

Se os textos de Wangen podem ser considerados uma primeira vaga (décadas de setenta e oitenta), introduzindo na cadeira de Aconselhamento Pastoral na EST a dimensão da libertação política e social do Evangelho, os textos de Hoch podem ser considerados uma segunda vaga (décadas de oitenta e noventa). Enquanto Wangen procurou alicerçar seu pensamento teológico segundo fontes americanas (Clinebell, Martin Luther King), Hoch vai procurar na Teologia da Libertação sua fundamentação teológica para incrementar o seu labor acadêmico na EST¹⁸⁹. A Teologia da Libertação contribui para a prática de aconselhamento

¹⁸⁸ O autor é Doutor em teologia, exercendo atualmente o cargo de Reitor da Escola Superior de Teologia (São Leopoldo), na qual também tem ocupado a cadeira de teologia prática (aconselhamento pastoral) por mais de 20 anos. Para esta pequena análise foram usadas 22 entradas bibliográficas (ordem cronológica por publicação): HOCH, L. C. Algumas considerações teológicas e práticas sobre a pastoral de aconselhamento. *Estudos Teológicos*, n. 20/2, p. 88-99, 1980; HOCH, L. C. Espiritualidade e Personalidade. *Estudos Teológicos*, n. 23/2, p. 154-163, 1983; HOCH, L. C. Psicologia a serviço da libertação: possibilidades e limites da psicologia na pastoral de aconselhamento. *Estudos Teológicos*, n. 25/3, p. 249-270, 1985; HOCH, L. C. Acompanhamento pastoral a moribundos e enlutados. In: *Proclamar Libertação Suplemento 2 - Ofícios*, São Leopoldo: Sinodal, p. 58-82, 1988; HOCH, L. C. Aconselhamento Pastoral e Libertação. *Estudos Teológicos*, n. 29/1, p. 17-40, 1989; HOCH, L. C. *Poimênica Feminista*. Manuscrito (EST), 1990; HOCH, L. C. O Ministério Leigo: Genealogia de um atrofamento. *Estudos Teológicos*, n. 30/3, p. 256-272, 1990; HOCH, L. C. *Perguntando pelo sentido da Vida*. São Leopoldo: Sinodal, 1991; HOCH, L. C. (org.). *Perdas na vida das pessoas – Morte e Luto*. São Leopoldo: ICTE/EST, 1991; HOCH, L. C. Economia Mundial e ausência de Justiça: questionamento na perspectiva do terceiro mundo. *Estudos Teológicos*, n. 34, p. 282-290, 1994; HOCH, L. C. A Voz de Deus em outros Povos. *Estudos Teológicos*, n. 35/2, p. 177-185, 1995; HOCH, L. C. Existem curas milagrosas? *Jornal Evangélico*, Porto Alegre, p. 6, 16 a 30 set. 1997; HOCH, L. C. Existem curas milagrosas? *Jornal Evangélico*, Porto Alegre, p. 6, 1 a 15 de out. 1997; HOCH, L. C. Reflexões em torno do Método da Teologia Prática. In: *Teologia Prática no Contexto da América Latina*, São Leopoldo: Sinodal, p. 63-78, 1998; HOCH, L. C. O Lugar da Teologia Prática como Disciplina Teológica. In: *Teologia Prática no Contexto da América Latina*, São Leopoldo: Sinodal, p. 21-35, 1998; HOCH, L. C. Comunidade Terapêutica: em busca duma fundamentação eclesiológica do aconselhamento pastoral. In: *Fundamentos Teológicos do Aconselhamento*, São Leopoldo: Sinodal, p. 21-33, 1998; HOCH, L. C. Doação de Órgãos – o Caso de Neida e de Fábio. *Jornal Evangélico*, ano 26, n. 607. Porto Alegre, p. 12, abr. 1998; HOCH, L. C. A Igreja e o universo negligenciado das emoções – aspectos antropológicos e psicológicos. In: *Teologia em Debate*, n. 1, Porto Alegre: Instituto Teológico João Wesley, p. 12-23, 1999; HOCH, L. C. A experiência como parceira da palavra para a percepção do divino – aspectos bíblicos. In: *Teologia em Debate*, n. 1, Porto Alegre: Instituto Teológico João Wesley, p. 24-33, 1999; HOCH, L. C. A importância de ritos e símbolos no aconselhamento pastoral e na celebração – aspectos pastorais. In: *Teologia em Debate*, n. 1, Porto Alegre: Instituto Teológico João Wesley, p. 34-47, 1999; HOCH, L. C. A Cura como Tarefa do Aconselhamento Pastoral. In: *Prática Cristã: Novos Rumos*, São Leopoldo: Sinodal/IEPG, p. 17-28, 1999; HOCH, L. C. *Aconselhamento Pastoral como processo comunicativo*. Manuscrito do curso de LATO SENSU, IEPG/EST, 2000.

¹⁸⁹ L. C. HOCH, Aconselhamento pastoral e libertação, p. 23, 27s e 40.

pastoral, ampliando-lhe os horizontes, de modo que as perspectivas sócio-econômica e política sejam integradas.

Hoch escolhe a *comunidade* como eixo principal onde ocorre a libertação, em todos os seus sentidos (*primeira característica*)¹⁹⁰. Este tema aparece diversas vezes em seus textos, com o interesse de trazer a tona o valor “libertador” nele inerente¹⁹¹. A comunidade terapêutica pode auxiliar tanto naqueles momentos tradicionalmente reconhecidos como religiosos (ex: funerais e luto)¹⁹² quanto em processos sociais injustos, geradores de sofrimento:

(...) Uma ação pastoral que, a partir da fé cristã, se propõe a solidarizar-se com pessoas em situação de crise e sofrimento através do diálogo, do estabelecimento duma relação de ajuda e da mobilização dos recursos terapêuticos da comunidade, ajudando-a a descobrir as causas estruturais que geram o sofrimento¹⁹³.

O sofrimento não é um fenômeno isolado. Ele se dá estruturalmente¹⁹⁴. A libertação do sofrimento que a prática do aconselhamento pastoral, mesmo o individual, almeja, precisa levar em conta o processo mais amplo de libertação, para não correr o risco de a influência contínua da opressão social¹⁹⁵ anular seus resultados. A libertação, antes restringida ao escritório do pastor, alcança a família da pessoa (processo sistêmico) e o seu lugar de trabalho.

Se o sofrimento é estrutural, a exemplo da pobreza, então é preciso tomar consciência das estruturas que o ocasionam e ser profético¹⁹⁶. Hoch buscará entender a razão da pobreza latino-americana na economia global¹⁹⁷. Como parte do Reino de Deus, a Igreja não pode se aliar à “Besta”, e sim aos pequenos e desafortunados. Hoch cita como exemplo as nações

¹⁹⁰ L. C. HOCH, A cura como tarefa do aconselhamento pastoral, p. 23.

¹⁹¹ L. C. HOCH, O ministério dos leigos, p. 256ss: A comunidade terapêutica só pode vingar se o “pastor-centrismo” ceder espaço para uma descentralização de poder onde a comunidade também possa articular sua fé na prática comunitária. Cf. também L. C. HOCH, *Perguntando pelo sentido da vida*, p. 25s: o sentido da vida só pode ser encontrado em comunidade. Cf. também L. C. HOCH, *Comunidade terapêutica: em busca duma fundamentação eclesiológica do aconselhamento pastoral*, p. 26s, 27ss, 30ss.

¹⁹² L. C. HOCH, *Acompanhamento pastoral a moribundos e enlutados*, p. 80s.

¹⁹³ L. C. HOCH, *Aconselhamento pastoral e libertação*, p. 17.

¹⁹⁴ L. C. HOCH, *Perguntando pelo sentido da vida*, p. 39: o sofrimento não diz respeito apenas a problemática individual, mas coletiva.

¹⁹⁵ L. C. HOCH, *Aconselhamento pastoral e libertação*, p. 38s.

¹⁹⁶ L. C. HOCH, A cura como tarefa do aconselhamento pastoral, p. 24.

indígenas, defendendo a idéia de que a voz de Deus pode se manifestar também por meio deste tipo de cultura marginalizada¹⁹⁸. A Igreja precisa voltar os seus “ouvidos” a grupos sociais oprimidos, não à fala da besta.

Contudo, Hoch chama a atenção para o cuidado que se deve ter em não prestar demasiada atenção às leituras conjunturais, em detrimento da libertação individual¹⁹⁹. Esta é a *segunda característica* importante em seu pensamento teológico: o valor da *psique* da pessoa para a prática da libertação. Tal interesse demanda uma boa parte de seus escritos. Segundo a concepção holística, a psique faz parte do todo do ser humano e precisa ser levada em conta se se quiser falar em salvação. A fala de Deus e a fala do ser humano não são excludentes²⁰⁰.

Nesta direção, Hoch discursa em diferentes momentos sobre o valor interdisciplinar entre a teologia e a psicologia²⁰¹. Ele estuda os limites e as possíveis contribuições entre ambas²⁰²; propõe uma psicologia pastoral como subdisciplina para a teologia prática²⁰³; alerta para o valor das emoções na prática de aconselhamento pastoral, onde muitas vezes impera o racionalismo²⁰⁴. Enfim, a possibilidade de uso de recursos provenientes da psicologia é discutida profundamente, sendo que, nesta discussão, a libertação psicológica está estreitamente conectada à libertação social.

A *terceira característica* de seu pensamento teológico se refere à *espiritualidade*. A espiritualidade não é dicotomizada do restante da pessoa. Ela está igualmente vinculada ao aspecto social e psicológico. Hoch indica como a espiritualidade e a personalidade são duas dimensões da vida humana interdependentes²⁰⁵. “Uma personalidade íntegra inclui uma forma

¹⁹⁷ L. C. HOCH, Economia global e ausência de justiça, p. 282s.

¹⁹⁸ L. C. HOCH, A voz de Deus em outros povos, p. 177ss, 184.

¹⁹⁹ L. C. HOCH, Reflexão em torno do método da teologia prática, p. 67s. Cf. também L. C. HOCH, Psicologia a serviço da libertação, p. 250.

²⁰⁰ L. C. HOCH, Espiritualidade e personalidade, p. 154s. Cf. também L. C. HOCH, Algumas considerações teológicas e práticas sobre a pastoral de aconselhamento, p. 94s.

²⁰¹ L. C. HOCH, Reflexão em torno do método da teologia prática, p. 63s, 77. Cf. também L. C. HOCH, O lugar da teologia prática como disciplina teológica, p. 23, 28.

²⁰² ID., *ibid.*, p. 258.

²⁰³ Idem, p. 253.

²⁰⁴ Idem, p. 267. Cf. também L. C. HOCH, A Igreja e o universo negligenciado das emoções, p. 12s, 16s, 19s.

²⁰⁵ L. C. HOCH, Espiritualidade e personalidade, p. 161.

de espiritualidade que lhe corresponda; e vice-versa, uma espiritualidade íntegra pressupõe uma personalidade que lhe corresponda”²⁰⁶.

Esta simbiose não se dá apenas com a esfera psíquica. Tanto a personalidade quanto a espiritualidade são estruturadas em *comunidade*²⁰⁷. Aqui entra em conta o aspecto social como fator vinculado à espiritualidade. Em comunidade se encontra cura²⁰⁸, sentimento de pertença²⁰⁹, o sentido da vida²¹⁰, o desenvolvimento e a vivência da fé²¹¹, mediante a prática dos ritos²¹². A espiritualidade, segundo Hoch, não é algo manipulável, que se possa ter e dela fazer uso. “Ela é uma forma de ser e de viver”, como consequência (influência) direta do viver em comunidade²¹³.

Os recursos espirituais servem a este propósito: fazer o poder de Deus se tornar concreto em todas as esferas do viver humano, ali onde se fizer necessário. Se houve falta de amor na infância, promovendo desta forma uma imagem parental e divina distorcida da realidade, então o amor de Deus pode restaurar a imagem correta²¹⁴. Também quando houver doença, o milagre pode ocorrer²¹⁵. O amor de Deus é experimentado em comunidade, em irmandade, em fé, em confiança.

Este é o *proprium* da teologia: Deus muda determinismos. Ele rompe com o determinismo, que considera o presente como um simples desdobramento de condicionamentos adquiridos na infância. A teologia está aberta a uma ação de Deus que rompe esquemas fixos e redimensiona a vida individual e coletiva em moldes totalmente novos e imprevisíveis (...). A teologia proclama o caráter *extra nos* da verdadeira salvação²¹⁶.

²⁰⁶ ID., *ibid.*, p. 162.

²⁰⁷ L. C. HOCH, *Espiritualidade e personalidade*, p. 161.

²⁰⁸ L. C. HOCH, *A cura como tarefa do aconselhamento pastoral*, p. 23. *A cura não cai do céu; ela precisa de comunhão.*

²⁰⁹ ID., *ibid.*, p. 23.

²¹⁰ L. C. HOCH, *Perguntando pelo sentido da vida*, p. 25s, 51.

²¹¹ L. C. HOCH, *A Igreja e o universo negligenciado das emoções*, p. 20.

²¹² L. C. HOCH, *A importância de ritos e símbolos no aconselhamento pastoral e na celebração*, p. 36. Cf. também L. C. HOCH (org.), *Perdas na vida das pessoas – Morte e Luto*, p. 10.

²¹³ L. C. HOCH, *Espiritualidade e personalidade*, p. 162.

²¹⁴ ID., *ibid.*, p. 160.

²¹⁵ L. C. HOCH, *A importância de ritos e símbolos no aconselhamento pastoral e na celebração*, p. 44. Cf. também L. C. HOCH, *Existem curas milagrosas?*, p. 6. [segunda parte]

²¹⁶ L. C. HOCH, *Psicologia a serviço da libertação*, p. 262.

Hoch menciona a Bíblia, a oração, os recursos terapêuticos da comunidade, a natureza, o rito (e seus símbolos), a mística, a imposição de mãos (toque terapêutico), a confissão, a unção com óleo, a prática da bênção e o sacramento da Santa Ceia como exemplos de recursos espirituais. Mas não aprofunda o seu uso, mencionando-os como importantes para a prática de aconselhamento pastoral. A *Bíblia* e a *oração* são recursos espirituais inestimáveis e inesgotáveis²¹⁷. A *imposição de mãos*, a *unção com óleo* e a *bênção* são recursos valiosos e importantes²¹⁸. Apesar da eficácia destes recursos espirituais, com alto valor terapêutico, o autor evidencia que eles já há muito deixaram de ser usados na prática de aconselhamento pastoral²¹⁹.

Os ritos contribuem para a experiência da presença divina²²⁰, o que nos leva à *mística*, como um elemento da fé²²¹. A fé não deve ser algo exclusivo da razão. Ela é a experiência²²² com um Deus que pode mudar os determinismos do passado²²³. Um recurso que pode ser considerado espiritual é a *natureza* enquanto criação de Deus²²⁴. A criação pressupõe uma harmonia entre o ser humano e a natureza²²⁵, a fim de que o sentido da vida seja conhecido: “Aquilo que Deus fez em Jesus Cristo está relacionado com o que ele pretendia desde a criação do mundo em relação a nós e à sua natureza”²²⁶.

²¹⁷ L. C. HOCH, *Acompanhamento Pastoral a moribundos e enlutados*, p. 79.

²¹⁸ L. C. HOCH, *A importância de ritos e símbolos no aconselhamento pastoral e na celebração*, p. 37ss.

²¹⁹ L. C. HOCH, *Comunidade terapêutica: em busca duma fundamentação eclesiológica do aconselhamento pastoral*, p. 32.

²²⁰ L. C. HOCH, *A cura como tarefa do aconselhamento pastoral*, p. 20.

²²¹ L. C. HOCH, *Reflexão em torno do método da Teologia Prática*, p. 74. Cf. também L. C. HOCH, *A Igreja e o universo negligenciado das emoções*, p. 19ss.

²²² L. C. HOCH, *A Igreja e o universo negligenciado das emoções*, p. 18s.

²²³ L. C. HOCH, *Espiritualidade e personalidade*, p. 160.

²²⁴ L. C. HOCH, *Perguntando pelo sentido da vida*, p. 30ss.

²²⁵ ID., *ibid.*, p. 45s.

²²⁶ L. C. HOCH, *A voz de Deus em outros povos*, p. 181s.

2.2.3 Christoph Schneider-Harpprecht ²²⁷

Durante o seu curto período de estadia na Escola Superior de Teologia, C. Schneider-Harpprecht produziu um considerável volume de obras concernentes à Teologia Prática, e, mais especificamente, à prática do aconselhamento pastoral.

Para esta rápida análise utilizamos onze de seus escritos²²⁸. Ele pode ser considerado o representante da terceira vaga na EST (década de noventa). Seu labor teológico centralizou-se em torno da terceira dimensão da integralidade (Clinebell)²²⁹: a atenção aos relacionamentos familiares. Para um aprofundamento desta terceira dimensionalidade, Schneider-Harpprecht foi buscar recursos na área da terapia sistêmica.

O autor concebe o ser humano de maneira holística. Seu sofrimento, portanto, deve ser considerado a partir desta concepção. O ser humano está vinculado a uma miríade de conexões sociais. A harmonia existente nestas vinculações promove saúde. O desequilíbrio gera conflitos que sobrecarregam a pessoa. Dependendo da sobrecarga, a pessoa chega ao seu limite de resolução própria. O aconselhamento pastoral tem como objetivo acompanhar a pessoa em seus conflitos até que ela possa novamente dar prosseguimento à sua vida de maneira autônoma. Schneider-Harpprecht vai à procura de recursos que possam auxiliá-lo em

²²⁷ Doutor em teologia e pastor da Igreja Evangélica da Alemanha. Residiu no Brasil entre 1991 e 1998, período no qual ocupou a cadeira de teologia prática da Escola Superior de Teologia, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Também tem formação em psicodrama, psicoterapia, sociometria e terapia de famílias, com pós-graduação em psicanálise pela Unisinos (São Leopoldo). Atualmente leciona em Freiburg, Alemanha.

²²⁸ Em ordem cronológica de publicação: SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. Medo e Fé: a transformação do medo na poimênica. *Estudos Teológicos*, n. 33, p. 239-253, 1993; SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. & STRECK, Valburga Schmiedt. Aconselhamento Pastoral da família: uma proposta sistêmica. *Estudos Teológicos*, n. 34, p. 184-198, 1994; SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. A morte como limite do curar. *Estudos Teológicos*, n. 35/1, p. 84-91, 1995; SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. (org.). *Morte, Luto e Perdas: Manual para Multiplicadores na área da visitação*. São Leopoldo: ICTE/EST, 1996. 26 p.; SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. & STRECK, Valburga Schmiedt. *Imagens da Família – Dinâmica, conflitos e terapia do processo familiar*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. 169 p.; SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. Poimênica e Teologia da Libertação: uma visão europeia. *Estudos Teológicos*, n. 37/3, p. 299-300, 1997; SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. Aconselhamento Pastoral e diversidade cultural. *Estudos Teológicos*, n. 37/1, p. 73-91, 1997; SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. A fundação da Associação Brasileira de Aconselhamento: motivos, objetivos e perspectivas. In: *Fundamentos Teológicos do Aconselhamento*, São Leopoldo: Sinodal, p. 79-86, 1998; SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. Aspectos Históricos e Concepções Contemporâneas da Teologia Prática. In: *Teologia Prática no Contexto da América Latina*, São Leopoldo: Sinodal, p. 36-62, 1998; SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. Aconselhamento Pastoral. In: *Teologia Prática no contexto da América Latina*, São Leopoldo: Sinodal, p. 291-320, 1998; SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. Capacitação de indivíduos no contexto da tendência pós-moderna à individualização. In: *Prática Cristã – Novos rumos*, São Leopoldo: Sinodal/IEPG, p. 68-84, 1999.

sua prática de aconselhamento pastoral. Ele se serve de uma gama de recursos das áreas da psicologia (terapia psicanalítica²³⁰, terapia breve²³¹, terapia estrutural de família²³², terapia de casais²³³, terapia narrativa²³⁴), da sociologia²³⁵, da pedagogia (método dialógico de Paulo Freire²³⁶, educação popular²³⁷), da antropologia²³⁸ e da teologia (simbologia cristã²³⁹, fé²⁴⁰, ritual, poimênica estética²⁴¹, estudo bíblico²⁴², sacramentos²⁴³, comunidade terapêutica²⁴⁴, ritos de passagem²⁴⁵).

Estes recursos são utilizados pelo autor a fim de fazer emergir uma perspectiva da vida humana dinâmica e multifacetada. A vida do ser humano não é um processo interno, fechado. Ele está inserido em diferentes sistemas (familiar, trabalho, lazer, etc.)²⁴⁶. Mudanças em um destes sistemas acarretam mudanças nos membros. O grupo familiar é o espaço mais íntimo, onde seus membros podem reencontrar o equilíbrio necessário. A cada desequilíbrio, o sistema procura balancear, à procura de uma “homeostase”²⁴⁷. O problema reside no fato de que, muitas vezes, este sistema equilibrador não consegue mais produzir a homeostase. Quando isso acontece, o terapeuta precisa tornar-se parte do sistema familiar, a ponto de conhecer suas

²²⁹ H. J. CLINEBELL, *Aconselhamento pastoral*, p. 31.

²³⁰ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Medo e Fé: a transformação do medo na poimênica*, p. 246.

²³¹ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Capacitação de indivíduos no contexto da tendência pós-moderna à individualização*, p. 83.

²³² C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & Valburga Sschmiedt STRECK, *Aconselhamento Pastoral da família: uma proposta sistêmica*, p. 185ss. Cf. também C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, *Imagens da Família – Dinâmica, conflitos e terapia do processo familiar*, p. 141-145.

²³³ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, op. cit., p. 138ss.

²³⁴ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Aconselhamento Pastoral e diversidade cultural*, p. 86s.

²³⁵ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, op. cit., p. 7.

²³⁶ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Capacitação de indivíduos...*, p. 77.

²³⁷ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Aspectos Históricos e Concepções Contemporâneas da Teologia Prática*, p. 47.

²³⁸ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, op. cit., p. 7.

²³⁹ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Medo e Fé ...*, p. 250s.

²⁴⁰ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Capacitação de indivíduos...*, p. 79s. Cf. também C. SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Medo e Fé...*, p. 246, 252.

²⁴¹ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Medo e Fé...*, p. 251s.

²⁴² C. SCHNEIDER-HARPPRECHT (org.), *Morte, Luto e Perdas: Manual para Multiplicadores na área da visitação*, p. 2, 6.

²⁴³ ID., *ibid.*, p. 9.

²⁴⁴ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, op. cit., p. 165s.

²⁴⁵ ID., *ibid.*, p. 61, 77, 160-165.

²⁴⁶ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, *Imagens da Família – Dinâmica, conflitos e terapia do processo familiar*, p. 141.

²⁴⁷ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, *Aconselhamento Pastoral da família: uma proposta sistêmica*, p. 185ss.

“fronteiras”²⁴⁸. Os vários níveis de sistemas (subsistemas: pais-filhos, esposo-esposa, empregado-patrão, família-parentes, irmão-irmã, família-comunidade, família-sociedade, etc.) interagem entre si. A coesão destes sistemas é dada por estas “fronteiras”, cuja função é a de delimitar e a de, ao mesmo tempo, permitir acessibilidade. Fronteiras muito rígidas, erigidas por medos, mágoas, decepções precisam ser reavaliadas. O terapeuta é responsável pelo “mapeamento” das fronteiras existentes, identificando a razão do impedimento da homeostase. Ele funciona como um “remodelador” de fronteiras.

O pastor tem uma boa oportunidade de executar tal “mapeamento”, pois é-lhe permitido livre acesso às casas e vidas dos paroquianos. Portanto, Schneider-Harpprecht indica a “terapia estrutural de família” como um recurso a ser repassado aos pastores, a fim de incrementar a prática de aconselhamento pastoral²⁴⁹. Schneider-Harpprecht compara o papel do pastor ao do etnólogo²⁵⁰. Ele precisa assumir uma perspectiva multicultural, escutando e decifrando sem julgar, como os membros de uma família ou de um grupo cultural articulam suas fronteiras: é o *aconselhamento pastoral culturalmente sensível*²⁵¹. Um exemplo é a experiência de terapia comunitária coordenada pelo teólogo católico, antropólogo e psicólogo Adalberto Barreto²⁵².

A família é uma unidade que passa por fases de desenvolvimento²⁵³, assim como uma pessoa em sua maturação. A estagnação em uma das fases acarreta distúrbios no desenvolvimento subsequente. As crises ocorrem normalmente nos momentos de transição entre estas fases; estas transições precisam, então, receber especial atenção. Os “ritos de passagem” (casamento, Batismo, confirmação, sepultamento) servem como “mecanismos facilitadores”, permitindo à família um processo adequado de homeostase²⁵⁴. Os ritos de passagem servem também para trazer equilíbrio entre os dois subsistemas família-comunidade, auxiliando no nascimento da “comunidade terapêutica”²⁵⁵.

²⁴⁸ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, *Imagens da Família...*, p. 141s.

²⁴⁹ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, *Aconselhamento Pastoral da família...*, p. 198.

²⁵⁰ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Aconselhamento Pastoral e diversidade cultural*, p. 73.

²⁵¹ ID., *ibid.*, p. 81s.

²⁵² Idem, p. 79.

²⁵³ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, *Aconselhamento Pastoral da família...*, p. 186.

²⁵⁴ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, *Imagens da Família...*, p. 61s, 77.

²⁵⁵ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, *op. cit.*, p. 160ss.

Os símbolos cristãos participam como elementos evocativos da fé. Schneider-Harpprecht denomina de “poimênica estética” a prática de aconselhamento pastoral na qual se faz presente o uso da simbologia cristã, despertando a imagem de Deus dentro da pessoa. Os símbolos são mediados “através da oração ou ritos como a celebração da Santa Ceia e de muitas outras maneiras”²⁵⁶, como por exemplo, mediante seu próprio universo simbólico²⁵⁷. O símbolo cristão toma o lugar do que antes pertencia a outros símbolos (coisas penúltimas). Por exemplo, o medo, que alimenta a idéia de que as coisas penúltimas sejam últimas, pode ser transformado, diluído pela fé²⁵⁸. O medo serve como estímulo à fé: “A confiança, porém, abre espaço para fazer frente ao medo e tornar-se mais independente”²⁵⁹.

A *Bíblia* é a fonte primeira de onde tais símbolos podem ser buscados. O medo da morte (que exige confrontação)²⁶⁰, do degradante sistema hospitalar brasileiro (que nega a confrontação com a morte)²⁶¹, das separações, do divórcio²⁶², exige equilíbrio por parte da pessoa, por parte da família, para ser trabalhado. A Bíblia torna-se um recurso espiritual no instante em que assegura à pessoa sua identidade como “filho de Deus”. Caso contrário, a “vaga de individualização em sociedades pós-modernas”²⁶³ é capaz de fazer soçobrar o saudável processo de individuação.

Para tanto, o alvo do aconselhamento pastoral deve ser a capacitação da pessoa para encontrar seu suporte em Deus, e uma identidade saudável em meio à solidariedade da comunidade.

O elemento teológico central do consolo consiste (...) na descoberta da identidade dos cristãos na relação com Cristo, portanto, numa descentralização do sujeito, no enraizamento da identidade *extra nos* na história de vida de Jesus Cristo, concebida, a partir da perspectiva da fé, como existência *para* os seres humanos²⁶⁴. [itálico do autor]

²⁵⁶ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT, Medo e Fé: a transformação do medo na poimênica, p. 249.

²⁵⁷ ID., *ibid.*, p. 250s.

²⁵⁸ Idem, p. 242, 247s.

²⁵⁹ Idem, p. 252.

²⁶⁰ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT (org.), *Morte, Luto e Perdas: Manual para Multiplicadores na área da visitação*, p. 5.

²⁶¹ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT, A morte como limite do curar, p. 84ss.

²⁶² C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, *Imagens da Família...*, p. 87ss.

²⁶³ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT, Capacitação de indivíduos..., p. 68-72.

²⁶⁴ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT, *op. cit.*, p. 79.

2.3 Abordagem Espiritual

2.3.1 Maria Stoffel²⁶⁵

A Irmã Maria Stoffel apresenta uma proposta de *Retiro Personalizado*. Na cartilha elaborada pelo Grupo Fonte *Trindade – O Eterno Encontro*, são apresentados os princípios pelos quais se norteia a cartilha²⁶⁶. A pessoa vive bem ao viver integralmente as diferentes dimensões da vida humana. Isto lhe confere unidade e crescimento consistentes. Uma dessas dimensões é a *racional*. A pessoa é auxiliada mediante o recurso do diálogo aberto e fraterno, pelo saber escutar, pelo questionar-se sobre as seguranças de suas posições.

Uma segunda dimensão diz respeito à esfera *afetiva*. “É preciso evangelizar os próprios sentimentos”²⁶⁷. Antigas feridas e traumas do passado são gradativamente revistos, transformando a dor em confiança e serenidade através do contato diário com Deus. A pessoa toma consciência de seus próprios segredos, libertando-se de suas resistências. Ela torna-se mais inteira ao trazer à consciência elementos reprimidos, negligenciados, conhecendo-se a si mesma.

A terceira dimensão é a *espiritual*, dinamizada pela força da fé²⁶⁸. A pessoa é convidada a caminhar por uma via de amadurecimento da fé. O roteiro apresentado na cartilha auxilia a pessoa a dinamizar sua fé, mediante exercícios espirituais. Além de retiros grupais, o Grupo Fonte dá um passo além e elabora uma cartilha que pode ser seguida na privacidade do lar. A espiritualidade é algo que precisa ser alimentado diariamente. Os exercícios apresentados na cartilha cumprem esta função.

A integração *social* e a *qualificação profissional* também participam de uma dimensão considerada igualmente importante²⁶⁹ pelo trabalho do Grupo Fonte. A dimensão social é diretamente influenciada por uma vida espiritualmente exercitada. As ações do dia-a-dia espelham os valores da pessoa. Uma espiritualidade integradora proporciona os parâmetros de ação. Ela orienta, dá unidade e sustentação à vida social e profissional. Os exercícios

²⁶⁵ Irmã da Igreja Católica, integrante do Grupo Fonte (Canoas/RS), organização que promove retiros espirituais.

²⁶⁶ Maria STOFFEL, *Trindade – O Eterno Encontro*, p. 7.

²⁶⁷ ID. *ibid.*

²⁶⁸ Idem.

²⁶⁹ M. STOFFEL, *op. cit.*, p. 7.

espirituais ajudam na redescoberta, no encantamento, na familiaridade, na vivência e na integração de valores evangélicos.

O recurso espiritual mais utilizado é a *oração*²⁷⁰. A cartilha se preocupa em apresentar passos para a prática da oração. Para cada dia (dos oito que estruturam o Retiro Personalizado) a pessoa é convidada a seguir alguns “passos”. São importantes um horário e um lugar especial, adequados ao momento da oração. Também se pede a composição de um cenário mental, um “santuário interior”²⁷¹, unindo-se assim à “comunidade espiritual”²⁷² por sintonia. Invoca-se a graça, pois o trabalho pertence ao Espírito Santo. Lê-se um texto bíblico, fonte para a contemplação²⁷³ que segue logo a seguir. Na contemplação, a pessoa dialoga com Deus²⁷⁴, mediante o uso de imagens e sentimentos²⁷⁵. Por fim, o passo do louvor encerra o período de oração. A pessoa é convidada, então, a rever as experiências, anotá-las e a partir delas elaborar um compromisso para transformar as experiências de oração em ação.

2.3.2 Nelcy Terezinha Zwirtes²⁷⁶

Segundo Zwirtes, a cada novo período histórico, novos paradigmas são necessários, a fim de oferecer um correto retorno às novas problemáticas que vão surgindo. A espiritualidade também se transforma com as mudanças de tempo²⁷⁷. A prática de aconselhamento pastoral precisa se adequar aos novos tempos. O objetivo central do trabalho de Zwirtes (*Religiosidade juvenil em bairro de periferia pobre: conseqüências para o Aconselhamento Pastoral*) é capacitar o jovem, mediante recursos espirituais, a ponto de ter a coragem e a força suficientes para lutar pela concretização de seus “projetos de vida”²⁷⁸.

²⁷⁰ ID., *ibid.*, p. 11s.

²⁷¹ Um espaço interior, um lugar sagrado, onde a pessoa se encontra nos momentos de oração (p. 9).

²⁷² A *comunidade espiritual* é constituída por personagens espirituais, cuja presença é significativa em sua vida. São os *amigos*, os *anjos*, os *guias* que a pessoa convida para participarem nos exercícios espirituais (p. 9).

²⁷³ Contemplar, segundo o Grupo Fonte, é silenciar, saborear e deter-se numa palavra, numa frase, num símbolo, numa paisagem, numa cena. Deixar-se atrair por aquilo que fala ao coração e desperta admiração. Tal experiência descentraliza a pessoa de si. Ela centra-se em Deus (p. 10).

²⁷⁴ Dialogar é ouvir e falar. A pessoa conhece a Deus pelo relacionamento de amizade que vai crescendo à medida que os diálogos acontecem diariamente (p. 9).

²⁷⁵ A faculdade imaginativa é uma potência dotada por Deus para tornar visível o invisível, para fazer emergir a realidade oculta.

²⁷⁶ Irmã Católica, pertencente à Congregação das Irmãs da Divina Providência. Minha avaliação baseia-se na sua Dissertação de Mestrado (IEPG/EST – 2000), desenvolvida em São Leopoldo/RS.

²⁷⁷ N. T. ZWIRTES, *Religiosidade juvenil em bairro de periferia pobre*, p. 11s.

²⁷⁸ ID., *ibid.*, p. 13, 16.

Para Zwirtes, *projeto de vida*²⁷⁹ significa a construção da vida do adolescente que se descobre aberto ao futuro, enquanto ser social e político. A juventude é um período de amadurecimento, de construção de ideais. Fomentar projetos evangélicos neste período de formação de caráter é um trabalho essencialmente cristão, pois a fé não está desvinculada do projeto de vida²⁸⁰. A espiritualidade pode contribuir para a construção de uma personalidade sadia. Para Zwirtes, *espiritualidade* estrutura a existência do jovem²⁸¹. Ela dá sentido e leva ao engajamento, compromisso com a realidade, mesmo sendo esta tão difíceis como a vida em bairro de periferia.

Com a idéia de que a espiritualidade se renova a cada instante, Zwirtes estuda a espiritualidade católica juvenil como ela se encontra num bairro de periferia, em Canoas. O que ela encontra *inicialmente* é a realidade do “medo”. O medo é o maior empecilho para o desenvolvimento maduro da fé dos jovens que vivem num contexto de pobreza cultural-sócio-econômica²⁸². A pobreza, a discriminação racial, o desemprego, o sistema familiar desestruturado podem levar o jovem a se perder numa realidade cheia de valores antagônicos²⁸³. A vida juvenil torna-se, aos poucos, desregrada e sem um “projeto de vida”.

Para fazer frente a esta realidade de desestruturação de valores, a Igreja deve tornar-se um espaço de amparo para esses jovens, cuja atenção deve focar a fé enfraquecida²⁸⁴. A *fé*, uma vez reanimada, reestrutura os valores cristãos, oferecendo ao jovem o suporte necessário para que seu “projeto de vida” tenha a chance de se constituir²⁸⁵. Para Zwirtes, um “projeto de vida” cristão só se desenvolve adequadamente a partir de uma espiritualidade sadia, que leva ao comprometimento²⁸⁶. O aconselhamento pastoral precisa oferecer as condições para o surgimento desta espiritualidade.

Nisto consiste a *segunda descoberta* do estudo da espiritualidade: a *fé* participa do desenvolvimento da pessoa desde o seu nascimento e a acompanha através de toda a sua

²⁷⁹ Idem, p. 21ss.

²⁸⁰ Idem, p. 78.

²⁸¹ Idem, p. 20.

²⁸² Idem, p. 89, 137.

²⁸³ Idem, p. 40s.

²⁸⁴ Idem, p. 12, 52, 85s, 138.

²⁸⁵ N. T. ZWIRTES, op. cit., p. 21ss, 30s, 142.

²⁸⁶ ID., *ibid.*, p. 20.

vida²⁸⁷. A etapa da juventude, porém, é especialmente problemática, pois nesta transição o jovem percebe-se autônomo da autoridade parental. Ele passa a eleger os seus próprios valores que darão suporte em sua jornada. Para tanto, ele fica aberto para novos princípios²⁸⁸. A vida dura de periferia está repleta de princípios não cristãos, e o jovem em conflito acaba muitas vezes incorporando-os.

A despeito desta realidade, o estudo desvela uma *terceira descoberta*: a espiritualidade é uma preocupação bem presente na vida do jovem e que, se houver quem o ouça, ele estará aberto para discutir seu “projeto de vida”. Uma vez ouvido, em ambiente de confiança, o jovem conseguirá estruturar a sua vida²⁸⁹. Toda crise leva ao amadurecimento, mas o jovem precisa do acompanhamento da Igreja para obter sucesso²⁹⁰.

O aconselhamento pastoral é a prática deste acompanhamento, no qual o aconselhando é capacitado a ser sujeito de sua própria história, encarnando-se na sua realidade. Zwirtes incorpora duas dimensões em sua prática de aconselhamento pastoral: o envolvimento grupal e o atendimento individual. Como conseqüência, o jovem percebe-se responsável não apenas pelo seu próprio “projeto de vida” como também pelo dos outros jovens que compartilham do mesmo contexto de vida. A libertação não se dá isoladamente; ela é estrutural.

Os recursos da psicologia oferecem o conhecimento sobre o amadurecimento da personalidade da pessoa, e como este está relacionado com a constituição de um “projeto de vida”²⁹¹. Eles auxiliam também no mapeamento das crises e indicam métodos apropriados para diferentes crises²⁹². Zwirtes considera que a sintonia com Deus surge paulatinamente, à medida que a pessoa entra em sintonia com seus próprios sentimentos. A desconexão das afetividades causa o sofrimento e deflagra o domínio do medo²⁹³. A psicologia, num primeiro momento, permite ao jovem encontrar seu equilíbrio; num segundo momento, o trabalho é implementado com exercícios espirituais.

²⁸⁷ Idem, p. 34ss.

²⁸⁸ Idem, p. 38s.

²⁸⁹ Idem, p. 88s.

²⁹⁰ Idem, p. 47s.

²⁹¹ N. T. ZWIRTES, op. cit., p. 27.

²⁹² ID., ibid., p. 138.

²⁹³ Idem, p. 118.

A metodologia de Zwirtes integra, assim, os recursos de ambas as áreas: inicialmente ela ouve, permitindo à pessoa reconstituir-se; depois ela responde, expressando a dor sufocada do jovem (prática formal de aconselhamento pastoral)²⁹⁴. Ao final, Zwirtes integra a prática da *meditação* (Direção Espiritual) e da “*imaginação ativa*”, abrindo espaço para a experiência mais afetiva de si e de Deus²⁹⁵. Auxiliando a pessoa a crescer na profundidade e vitalidade de sua fé, Zwirtes acredita oferecer a oportunidade da comunhão com Deus.

A *oração*, chamada de *centralizadora*, remete a pessoa afetivamente a Deus²⁹⁶. Se houver bloqueios, como por exemplo, uma imagem negativa de Deus, esta poderá ceder lugar para uma saudável. O relacionamento com Deus transforma antigos referenciais de vida. A oração une a pessoa a Deus, expandindo o “eu”. A pessoa não é mais direcionada por forças egocêntricas. O amor por si é mediado pelo compromisso com o próximo. A oração centralizadora é um recurso da tradição cristã, e sua eficácia exige prática diária. Sua aplicação faz parte da capacitação do aconselhamento pastoral, tornando a pessoa autônoma também na esfera de sua fé.

A prática de aconselhamento pastoral proposta por Zwirtes proporciona a experiência da mística²⁹⁷:

A mística e a espiritualidade trinitárias são fontes que alimentam a vida do jovem e o estimulam a superar o individualismo e a fragmentação. É um processo de abertura a Deus e aos outros, é uma atitude de diálogo, de solidariedade, pela vivência do amor e da fraternidade. A espiritualidade que proporciona paz e unidade interior, ajuda o jovem a concentrar-se, entrar em contato com o seu âmago e ter momentos fortes de oração, que o preparam para abrir-se e reconhecer a presença de Deus nas pessoas, na comunidade, na natureza e a comprometer-se com a construção da sociedade mais humana, mais justa e fraterna²⁹⁸.

3.0 Análise avaliativa

A análise do uso dos recursos espirituais nas obras sobre aconselhamento pastoral brasileiro demanda a necessidade de detalhamento de dois aspectos que nos chamaram a atenção. Primeiramente, levantamos a hipótese da existência de um déficit quanto ao uso dos recursos espirituais na prática de aconselhamento pastoral. Nesta hipótese, o déficit é

²⁹⁴ Idem, p. 129s.

²⁹⁵ Idem, p. 130s.

²⁹⁶ Idem, p. 121ss.

²⁹⁷ Sobre a *experiencia mística*, conferir ponto 4.2 – cap. 3.

explicado pelo surgimento de interesse por outros recursos, que vieram auxiliar a prática de aconselhamento pastoral. Esta hipótese é comprovada no ponto *A interdisciplinaridade* (3.1). Levantamos também uma segunda hipótese: a existência de um uso indevido dos recursos espirituais na prática de aconselhamento pastoral brasileiro. Esta hipótese é tratada no ponto subsequente *A moral* (3.2). A análise, contudo, mostra que estes dois aspectos não são totais. Há algumas obras que sinalizam um uso mais equilibrado e justo dos recursos espirituais. Ressaltamos estes sinais, a fim de retirar alguns elementos que possam nortear a construção do restante da tese. Este será o assunto do ponto *A espiritualidade* (3.3).

3.1 *A interdisciplinaridade*

Com o advento da psicologia no século 20, surgiu uma nova maneira de lidar com o sofrimento humano. Os recursos por ela levantados tornaram-se instrumentais importantes para a cura de muitos males considerados anteriormente da alçada da teologia. Esta teve de se posicionar frente aos avanços da psicologia. Houve uma resistência por parte de alguns teólogos contra o uso dos recursos provenientes da psicologia. Outros, porém, perceberam logo de início o seu valor terapêutico e fizeram uso deles na sua prática poimênica²⁹⁹.

Na *abordagem fundamentalista* é possível identificar certa resistência quanto ao uso dos recursos psicológicos. A “eficácia do conselheiro”, segundo Adams, resume-se ao uso exclusivo da Bíblia. Os recursos psicológicos não cumprem o prometido³⁰⁰. Eles não curam; não há êxito no seu uso. Portanto, não há sentido em se fazer uso deles. O que resta ao pastor é continuar fazendo uso da Bíblia. Este recurso espiritual oferece solução para todas as mazelas da vida humana.

O discurso apologético de Adams exalta a Bíblia como um recurso espiritual que tem resposta para todos os problemas humanos. Na verdade, o que acontece é uma redução do que se entende por “problemas humanos”: tudo é concebido como fruto do pecado³⁰¹. A doença física, psicológica, os problemas sociais, sistêmicos, nacionais, tudo é consequência direta da

²⁹⁸ N. T. ZWIRTES, op. cit., p. 141.

²⁹⁹ Ernst L. FREUD & Heinrich MENG, *Cartas entre Freud & Pfister*, p. 15ss. “Em conformidade com a profissão de Oskar Pfister, foi para a cura de almas que os seus estudos psicanalíticos tiveram um efeito especialmente frutífero” (p. 17).

³⁰⁰ J. ADAMS, *Conselheiro Capaz*, p. 20ss.

³⁰¹ J. ADAMS, op. cit., p. 14.

resistência em aceitar o amor de Deus. A problemática humana não é a única a ser reduzida, mas também sua solução: basta à pessoa confessar seus pecados e converter-se a Deus para assim encontrar sua cura³⁰².

A Bíblia, como um recurso espiritual, acaba sendo abusada por Jay Adams. Também os outros recursos espirituais, como a oração, os sacramentos, a comunhão, sofrem abusos³⁰³. Eles tornam-se meios de coação moral (cf. ponto 3.2 – cap. 1), cuja única finalidade é a de levar o pecador ao arrependimento e a uma conversão a Jesus Cristo. A concepção dualista entre corpo e alma, entre razão e espírito, entre ação humana e ação de Deus está presente, destituindo o aspecto holístico da criação. O ser humano nada pode fazer por sua cura (sintoma visível de seu estado pecaminoso); só o Espírito Santo pode. Ao ser humano resta apenas reconhecer a sua culpa.

Na *abordagem evangelical*,₂ este radicalismo é mitigado. Há um legítimo interesse no diálogo entre a teologia e as ciências humanas. Tanto é assim que na análise há representantes tanto da teologia quanto da psiquiatria e da psicologia³⁰⁴. Um exemplo deste forte interesse interdisciplinar é o caso de Fábio Damasceno. Ele graduou-se primeiramente em teologia. Só após sua experiência no pastorado, resolveu graduar-se em psiquiatria para melhorar sua prática de aconselhamento pastoral. Hoje ele continua trabalhando como pastor no ministério com drogados, alimentando sua prática poimênica com o *input* da psiquiatria.

O interesse pelo diálogo interdisciplinar nesta *abordagem* é salutar, pois aproxima a teologia dos recursos provenientes a outras áreas, principalmente da área da psicologia. Esta aproximação, contudo, não é tão fácil quanto parece. O perigo de destituição da posição da Bíblia como um recurso espiritual para um nível secundário arrefece os ânimos e prejudica um pouco o diálogo interdisciplinar. Muito do que é escrito acaba se restringindo nesta temática: como fazer uso dos recursos psicológicos, por exemplo, sem com isso privar a Bíblia de sua autoridade espiritual.

³⁰² ID., Ibid., p. 14, 64, 110ss.

³⁰³ Idem, p. 231.

³⁰⁴ V. J. Mannóia é pastor; Harold Ellens é graduado em teologia e em psicologia; P. Tournier é médico/psiquiatra; Gary R. Collins tem doutorado em psicologia; Larry Crabb é psicólogo; e Fábio Damasceno é graduado em teologia e medicina psiquiátrica.

Este é o caso de Mannóia. Todo o seu trabalho é voltado à questão interdisciplinar. Mas percebe-se que no diálogo a atenção está mais voltada aos recursos humanistas do que para os recursos espirituais. Enquanto grande parte de seu livro (três capítulos)³⁰⁵ é dedicada ao estudo de correntes de aconselhamento psicológicas, os recursos espirituais recebem atenção apenas no último capítulo, no curto espaço de um parágrafo³⁰⁶. É justificado o seu esforço em demonstrar que o Espírito Santo está presente na prática de aconselhamento pastoral. Porém, a atenção dada ao valor dos recursos espirituais neste diálogo é ínfima.

Outro exemplo é o autor Gary Collins. A menção do uso dos recursos espirituais fica à margem em suas obras. Ele faz menção dos recursos espirituais, mas não aprofunda a temática³⁰⁷. Sua ênfase é legitimar o uso de recursos psicológicos a partir dos princípios bíblicos³⁰⁸, enriquecendo a prática do aconselhamento pastoral. Aqui também dominou seu interesse interdisciplinar, em detrimento dos recursos espirituais. A defesa de sua tese fez uso de um enorme espaço para a incorporação dos recursos psicológicos, deixando quase nada para o resgate dos recursos espirituais.

É óbvio que o uso da Bíblia por parte de Collins, assim como de outros autores, serve ao seu interesse interdisciplinar de traçar paralelos entre a prática humanista e a prática pastoral. A Bíblia neste sentido, não está a serviço de uma prática de aconselhamento pastoral. Sua menção não diz respeito a como o sofredor pode fazer uso da Bíblia, enquanto recurso espiritual, a fim de sanar sua dor. Assim, mesmo que os autores tenham feito uso da Bíblia nas páginas de suas obras, eles o fizeram por motivos sistemáticos e não pastorais. Isto significa que não podemos considerar tais menções sistemáticas como um indicativo positivo do uso da Bíblia para a prática de aconselhamento pastoral. Este é o tópico que nos interessa: o uso da Bíblia para uma *prática* de aconselhamento pastoral. O fato, porém, deles terem utilizado a Bíblia para legitimar recursos humanistas não a desabona enquanto recurso

³⁰⁵ Capítulos IV, V, VI do livro *Aconselhamento pastoral*.

³⁰⁶ V. J. MANNÓIA, *Aconselhamento Pastoral*, p. 102.

³⁰⁷ Gary R. COLLINS, *Ajudando uns aos outros pelo aconselhamento*, p. 25, 34, 47s, 54, 62, 80, 85, 98, 126, 138, 140ss, 149, 155, 159, 177.

³⁰⁸ ID., *ibid.*, p. 29: “Toma por certo que o Deus que fala através da Bíblia também revelou verdades acerca do Seu universo por meio da ciência, inclusive a psicologia. Logo, leva-se a sério os métodos e as técnicas psicológicas, embora devam ser testados, não somente de modo científico e pragmático, mas primeiramente à luz da Palavra de Deus escrita”.

espiritual. A Bíblia continua a ser um recurso espiritual também neste sentido. Mas esta forma de uso da Bíblia não é relevante para a tese.

Nem todos os autores da *abordagem evangelical* tratam da mesma maneira os recursos espirituais. Em alguns deles é possível verificar um interesse maior pelos recursos espirituais na prática do aconselhamento pastoral. Mencionamos Larry Crabb e Fábio Damasceno como exemplos. Em seus trabalhos, os recursos espirituais do perdão³⁰⁹ e da meditação³¹⁰, por exemplo, são centrais e ocupam boa parte de seus escritos. A experiência de comunhão com Deus é mediada por estes recursos espirituais, experiência esta que auxilia a pessoa a encontrar sentido para o seu sofrimento e norte para o seu modo de vida.

Na *abordagem holística de libertação e crescimento*, Clinebell dá uma adequada ênfase aos recursos espirituais. Seu livro tornou-se famoso pelo esforço de incorporar à prática de aconselhamento pastoral um conjunto de recursos provenientes das mais diferentes áreas do saber humano. Este esforço interdisciplinar não resultou num descompasso quanto aos recursos espirituais. Pelo contrário, há um equilíbrio entre a apresentação dos recursos oriundos de outras áreas e a dos recursos espirituais.

Um dos aspectos importantes que perpassa todas as seis dimensões de sua tese é o uso do lado direito do cérebro³¹¹. O aspecto intuitivo é importante para uma prática dos recursos espirituais. O encontro com Deus, o êxtase, é muito mais uma “experiência” do que um encontro mediado pela racionalidade. A oração, a meditação e o rito exigem uma maior participação deste aspecto instintivo do que o racional. Ao exigir que esta qualidade humana seja integrada ao todo da prática de aconselhamento pastoral, Clinebell lança a base para a prática dos recursos espirituais em qualquer uma das seis dimensões.

Ao contrário dos autores anteriormente mencionados, Clinebell não se satisfaz em apenas mencionar o valor do uso da meditação. Além de apresentar a idéia central, ele detalha alguns modelos de meditação para ilustrar como tal recurso espiritual pode ser aplicado³¹². O uso de tal recurso espiritual pode ser aplicado a diferentes objetivos: para problemas

³⁰⁹ Fábio DAMASCENO, *Oficina de cura interior*, p. 143s, 201ss.

³¹⁰ Larry CRABB, *De dentro para fora*, p. 182s. Cf. também Fábio DAMASCENO, *Oficina de cura interior*, p. 134s.

³¹¹ H. J. CLINEBELL, *Aconselhamento Pastoral*, p. 125s.

psicológicos, espirituais, assim como pode ser estendido para o caso de doenças físicas³¹³, como retrata Herbert Benson. Em seu livro intitulado *Medicina Espiritual*, o autor relata o tremendo efeito curativo que a meditação tem sobre pacientes em seu hospital³¹⁴.

Na *abordagem contextual de uma poimênica de libertação* analisamos três autores³¹⁵. O que se verifica no desenrolar das últimas três décadas (setenta a noventa) é um decréscimo na menção do uso dos recursos espirituais e uma expansão no estudo dos recursos humanos. O diálogo interdisciplinar entre a teologia e as ciências humanas nestes autores procurou entender seriamente como a espiritualidade está inserida na dimensão sócio-econômica-política da vida humana. A produção acadêmica dos três autores detalha mais profundamente como se dá o envolvimento do cristão na terceira (familiar) e quinta (social-política) dimensões, sendo que nesta última o próprio trabalho de Clinebell deixa um pouco a desejar³¹⁶.

Este esforço por desdobrar teologicamente o sentido dimensional da espiritualidade em meio ao dia-a-dia do contexto latino-americano resulta numa fonte ímpar de recursos para a poimênica e, em especial, para a prática de aconselhamento pastoral. Os aportes do ativismo de Martin Luther King, da Teologia da Libertação, da terapia de casais e sistêmica tornaram-se pontes indispensáveis para uma compreensão de espiritualidade engajada, comunitária, enraizada no contexto especificamente latino-americano. O valor dos frutos deste diálogo interdisciplinar é indiscutível.

³¹² H. J. CLINEBELL, op. cit., p. 124s.

³¹³ ID., ibid., p. 124s.

³¹⁴ Herbert BENSON & Marg STARK, *Medicina Espiritual*, p. 140s.

³¹⁵ R. H. WANGEN, L. C. HOCH e C. SCHNEIDER-HARPPRECHT.

³¹⁶ A abordagem referente à dimensão “social” não é tratada a fundo, tal como o são as outras cinco dimensões. Por mais que apresente aportes para uma libertação social e política (p. 31s, 51, 93ss, 152s), Clinebell não aprofunda a temática. Para corrigir o “aconselhamento privatizado” ele apresenta o *princípio de Gandhi-Day-King-Lee*, mas não explana como este princípio é aplicado (p. 31). Ele permanece centrado na ajuda à pessoa: “O objetivo primário é ajudar tais pessoas a descobrir maneiras práticas de resolver suas crises econômicas, de emprego e de saúde” (p. 93). Ele desenvolve melhor tal dimensão ao apresentar o “modelo de conscientização em grupo”, utilizado pelo movimento feminista. “Cura e crescimento pessoais (...) muitas vezes ocorrem como resultado do envolvimento em lutas e sucessos (...) de uma equipe de mudança social” (p. 335). Isso demonstra sua consciência de que a cura está intrinsecamente relacionada à libertação social, tanto quanto à pessoal. Mesmo assim, a quinta dimensão permanece vaga no cômputo geral de sua obra. É ínfimo seu conhecimento acerca do processo de reestruturação sóciopolítica, presente na Teologia da Libertação e mencionada por ele como exemplo de uma abordagem positiva para a quinta dimensão.

O interesse da tese, entretanto, está em perguntar pela atenção dispensada aos recursos espirituais. Nos artigos de Wangen, a espiritualidade e, conseqüentemente, também os recursos espirituais, recebem uma atenção especial. Em seu artigo *O uso e abuso da Bíblia na poimênica*, a Bíblia é colocada no centro das atenções. Sua ênfase na experiência numinosa com Deus, baseada no uso intencional do lado direito do cérebro, torna-se um *sine qua non* para o engajamento político do cristão. Sem esta experiência, mediada pelos recursos espirituais (os ritos, a Bíblia, a liturgia), o engajamento político é só isso: engajamento político. A experiência com Deus antecede qualquer ativismo³¹⁷.

Nos artigos de Hoch este interesse pelo uso dos recursos espirituais está mais camuflado e só aflora nos seus últimos trabalhos. A menção referente ao uso dos recursos espirituais é corriqueira, ou seja, após detalhar como determinado recurso humano pode ser entendido e aplicado teologicamente na poimênica e na prática de aconselhamento pastoral, Hoch acrescenta, à guisa de lembrete, a importância de se fazer uso dos recursos espirituais³¹⁸. Contudo, em seus últimos trabalhos esta postura tem se mostrado diferente.

Num artigo de 1998, Hoch adverte para o valor da mística na vivência da fé, em parceria e equilíbrio com a razão³¹⁹. Em artigos de 1999³²⁰, Hoch reproduz três palestras proferidas na nona Semana Acadêmica do Instituto Teológico João Wesley, nos quais ele apresenta quão importantes são a experiência emocional e a mística, como momento primeiro, sendo a teologia o momento segundo³²¹. No último artigo, ele chama a atenção para a importância dos recursos espirituais para a prática de aconselhamento pastoral, quais sejam os ritos (bênção, imposição de mãos e unção dos enfermos) e símbolos³²².

³¹⁷ R. H. WANGEN, Reflexões sobre espiritualidade na comunidade, p. 102.

³¹⁸ L. C. HOCH, Acompanhamento Pastoral a moribundos e enlutados, p. 79.

³¹⁹ L. C. HOCH, Reflexão em torno do método da teologia prática, p. 74.

³²⁰ A experiência como parceira da palavra para a percepção do divino – aspectos bíblicos; A Igreja e o universo negligenciado das emoções – aspectos antropológicos e psicológicos; A importância de ritos e símbolos no aconselhamento pastoral e na celebração – aspectos pastorais.

³²¹ L. C. HOCH, A Igreja e o universo negligenciado das emoções, p. 19 e 20.

³²² L. C. HOCH, A importância de ritos e símbolos no aconselhamento pastoral e na celebração, p. 36ss. Este artigo reproduz em boa medida o artigo “Função terapêutica dos ritos crepusculares” (98). A tese escolheu apenas um artigo para análise: o artigo encontrado na revista Teologia em Debate.

Percebe-se, no caso de Hoch, uma mudança de atitude quanto aos aspectos da espiritualidade entre os artigos produzidos nos primeiros anos de sua atividade acadêmica e aqueles produzidos ultimamente. Segundo os artigos analisados, Hoch sempre se preocupou com o diálogo interdisciplinar; a diferença é que agora uma nova preocupação vem se unir ao seu labor teológico: o valor da mística e dos recursos espirituais para a prática do aconselhamento pastoral. A presente tese não deixa de se situar na esteira deste novo interesse.

A “terapia de casais”, o cuidado com respeito às relações familiares, é a dimensão aprofundada por Schneider-Harpprecht. Utilizando como fonte a terapia sistêmica para compreender como a teia familiar se organiza, Schneider-Harpprecht pode conhecer a dinâmica das fraquezas e das forças presentes nas famílias. Este é o tema que ocupa boa parte de seus textos. Os recursos espirituais aparecem em função deste tema. Eles são apreendidos a partir deste prisma sistêmico. Os “ritos de passagem” (casamento, Batismo, confirmação, sepultamento), por exemplo, são entendidos como mecanismos facilitadores, fazendo com que a teia familiar encontre novamente seu equilíbrio depois de uma mudança significativa em seu meio³²³. Eles auxiliam na transição das fases de maturação.

Um outro exemplo de recurso espiritual é o uso de símbolos cristãos (bíblicos) na conversa de ajuda, cunhada de “poimênica estética”. Ela tem como objetivo despertar a imagem de Deus dentro da pessoa. O símbolo cristão é o material para a elaboração da oração, dos ritos como a celebração da Santa Ceia. Além destes recursos espirituais, a simbologia cristã pode ser usada de “muitas outras maneiras”³²⁴. Schneider-Harpprecht, contudo, não esclarece detalhadamente como se processa esta “poimênica estética”; estas “muitas outras maneiras” de utilização dos símbolos cristãos ficam “pendentes no ar”.

A metodologia do uso dos recursos espirituais, encontrada nos textos de Schneider-Harpprecht, oferece um bom exemplo de como a soma entre a teologia e a ciência humana pode acontecer saudavelmente. Mas no cômputo geral de suas obras pode-se perceber uma maior atenção aos recursos da área humana (sistêmica) do que aos recursos espirituais. Assim como Fábio Damasceno, Schneider-Harpprecht também procurou por uma formação

³²³ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, *Imagens da Família...*, p. 61s, 77.

³²⁴ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Medo e Fé: a transformação do medo na poimênica*, p. 249.

interdisciplinar (psicologia)³²⁵. Isto resulta numa contribuição valiosa para a prática de aconselhamento pastoral; por outro lado, porém, sobrecarrega o pastor com tarefas não-teológicas³²⁶, puxando o uso dos recursos espirituais mais para a periferia de sua prática pastoral.

Na *abordagem espiritual*, as obras analisadas refletem o uso dos recursos espirituais de maneira mais intencional. O método encontrado no trabalho de Stoffel e de Zwirtes faz uso dos recursos psicológicos (conversa) num primeiro momento, para depois incrementar a terapia com recursos espirituais, como a oração e a meditação/visualização. Nestas duas autoras pode-se perceber um nítido interesse em recuperar o valor dos recursos espirituais.

No trabalho de Stoffel, chama a atenção o nível de detalhamento sobre como executar os exercícios espirituais, a fim de recuperar o equilíbrio psicológico e espiritual. A pessoa é convidada a praticar diariamente exercícios espirituais, como um meio de sanar seus medos e obstáculos em sua vida. A vida espiritual é tida como multifacetada. Não se pensa numa vida espiritual reclusa. A prática deste tipo de espiritualidade fortalece a pessoa para enfrentar os problemas de seu dia-a-dia³²⁷. É na vida concreta do trabalho e das relações sociais que os efeitos se manifestam, proporcionando harmonia.

Este aspecto social da espiritualidade encontra-se claramente detalhado no trabalho de campo de Zwirtes. Ela estuda a difícil realidade suburbana de um grupo de jovens e encontra entre eles a necessidade de espiritualidade³²⁸. O uso dos recursos psicológicos auxilia, mas não é tudo. Após a conversa, ela finaliza o momento terapêutico com o recurso espiritual da meditação, cuja experiência revigora os jovens em seu ideal de construir o seu “projeto de vida”³²⁹. Zwirtes não se contenta em apenas mencionar a importância do uso deste recurso espiritual. Ela esmiúça como tal exercício espiritual pode ser aplicado durante a prática de aconselhamento pastoral³³⁰. O detalhamento delata que a simples menção da necessidade do uso da oração como recurso espiritual não é suficiente. O uso de recursos espirituais exige

³²⁵ Ele teve formação em psicodrama, psicoterapia, sociometria e terapia de famílias, com pós-graduação em psicanálise pela Unisinos (São Leopoldo).

³²⁶ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, *Aconselhamento Pastoral da família...*, p. 197.

³²⁷ Maria STOFFEL, *Trindade – O Eterno Encontro*, p. 7.

³²⁸ N. T. ZWIRTES, *Religiosidade Juvenil em bairro de periferia pobre*, p. 38, 45.

³²⁹ ID., *ibid.*, p. 129ss.

³³⁰ Idem, p. 130.

subsídios para uma prática de aconselhamento pastoral que leve em conta o *proprium* da teologia. Não basta a lembrança; é preciso apresentar novas maneiras de usar os recursos espirituais na prática de aconselhamento pastoral. A ausência de maiores estudos sobre o uso de recursos espirituais nos centros de academia teológica requer um aprofundamento nesta área para o enriquecimento do aconselhamento pastoral.

Esta problemática trazida pelo diálogo interdisciplinar não se faz presente somente na América Latina. Na Europa, alguns teólogos também reconhecem que este diálogo interdisciplinar está delegando mais responsabilidades ao pastor, as quais, em contrapartida, prejudicam não apenas sua prática pastoral como sua própria existência³³¹. Neste processo, os recursos espirituais quedam para um segundo plano, exigindo do teólogo a redescoberta do que é próprio da prática de aconselhamento pastoral³³².

Em conclusão, podemos dizer que a prática de aconselhamento pastoral brasileiro parece exigir do pastor, cada vez mais, um conhecimento de outras áreas do saber humano, o que beneficia a poimênica por um lado, mas, por outro, distrai o pastor de seu específico. A experiência numinosa com Deus é substituída pela experiência de empatia com o pastor. O lado esquerdo do cérebro (razão) tende a dominar o tempo da entrevista de ajuda, destituindo o espaço do lado intuitivo da mente. Enfim, o diálogo interdisciplinar, muito importante para o desenvolvimento de uma prática de aconselhamento pastoral coerente com o contexto de vida (social, econômica, política), está preenchendo a prática pastoral com recursos das áreas humanas e, concomitantemente, escasseando o espaço dos recursos espirituais.

3.2 A moral

O segundo aspecto a ser mencionado é a influência da moralidade sobre o uso dos recursos espirituais. Um aconselhamento pastoral brasileiro coerente, que tem em vista a capacitação da pessoa, como ser autônomo e capaz de uma maturação responsável, não pode incorporar em sua prática uma moralidade cujo sentido último é moldar a pessoa segundo uma norma preestabelecida. Esta abordagem moral se contrapõe fortemente a uma abordagem

³³¹ Manfred JOSUTTIS, *Segenskräfte*, p. 21, 26ss.

³³² ID., *ibid.*, p. 29s.

que defende um aconselhamento pastoral praticado num ambiente de liberdade, no qual o processo de individuação venha a se desenvolver o mais saudavelmente possível.

A problemática da moral encontra-se mais presente no modelo bíblico. O *aconselhamento noutético* de Adams é comumente reconhecido como moralista³³³. A análise nesta tese vem apenas confirmar este fato. A conversa de apoio, de ajuda, transforma-se numa luta em que o conselheiro se revelará bom se for “capaz” de convencer a pessoa de que sua doença, seu problema, é consequência de seu mau comportamento. “Pecado é violação dos mandamentos de Deus”³³⁴. O comportamento espelha em que nível está a relação da pessoa com Deus. Esta modalidade de aconselhamento concebe a figura do próprio Deus como sendo um agente moral.

Toda a teologia de Adams é voltada para assegurar que a pessoa venha a possuir um comportamento reconhecidamente aceito pelo grupo religioso ao qual pertence. Na ausência de uma “medida” espiritual que possa conferir o valor de fé da pessoa, a *Bíblia* torna-se o termômetro para esta medição. Mediante uma hermenêutica fundamentalista, toda palavra bíblica, todo princípio bíblico, é tido como inspirado por Deus e, portanto, um referencial para a vida humana³³⁵. A Bíblia deixa de ser um livro religioso e passa a ser concebido como um “código de conduta”³³⁶.

O problema da moral repousa essencialmente no ensino do *pecado original*. O pecado é concebido como um “ato” praticado. Dessa concepção desenrola-se toda uma teologia do pecado ligada estreitamente à moral, com a maneira de viver, com o estilo de vida praticado pela pessoa, etc. Na falta de poder “ver” a alma da pessoa, julgando-a fiel ou infiel a Deus, o comportamento social, que é visível, torna-se o quadro de referência para tal avaliação.

Alguns autores procuram minimizar a questão do pecado, como Harold Ellens. Ele situa a problemática humana na *ansiedade* e localiza esta ansiedade anteriormente à queda.

³³³ Esta crítica sobre o moralismo presente na obra de Adams também é notada por Esny Cerene Soares em seu trabalho, *Aconselhamento Pastoral: história e perspectivas contemporâneas*, p. 109: “Outro agravante é que a visão fundamentalista muitas vezes é carregada de moralismo na interpretação da atividade humana, chegando, em alguns casos, a beirar o preconceito. (...) dentro do aconselhamento noutético, com o peso que a Bíblia exerce no processo, pouco espaço há para argumentar ou discutir, situação que possibilita uma abordagem moralista, dependendo da ótica interpretativa do texto bíblico que possui o conselheiro”.

³³⁴ J. ADAMS, *Conselheiro Capaz*, p. 116.

³³⁵ J. ADAMS, op. cit., p. 64.

Ela já fazia parte da criação, quando Adão pecou e trouxe a queda para a dimensão humana. Desta forma, Ellens procura evitar o conflito que a teologia do pecado original levanta. A ansiedade não é fruto do pecado; portanto, a pessoa não deve ser julgada moralmente. Ela deve receber, isto sim, o apoio e a ajuda suficientes para compreender que sua ansiedade é consequência, não da *separação real* entre ela e Deus (pecado original), mas sim consequência de uma *separação aparente*, creditada pela própria pessoa como real³³⁷.

Outros autores, porém, mesmo procurando evitar o poder nefasto do moralismo na prática de aconselhamento pastoral, acabam incorporando-o de maneira sutil. Paul Tournier, por exemplo, critica veementemente a exortação como meio de reparar o erro. O aconselhamento pastoral deve ser dirigido de tal maneira que a própria pessoa chegue sozinha ao reconhecimento de seus erros. Este reconhecimento se dá de maneira mais contundente no momento em que ela se coloca sob a graça de Deus. Até aqui a teologia de Tournier é positiva, mas então ele passa a defender que a graça tem a função da *acusação*. Os recursos espirituais exercem a mesma função, i.e., tornar claras as falhas existentes³³⁸. Para ele, a culpa sinaliza a presença de comportamentos falhos³³⁹. Como a graça faz agravar o sentimento de culpa, sua prática advoga a presença da graça com o fim de realçar o sentimento de culpa e não o da justificação do pecado e da remissão do pecado. A graça é importante para realçar o sentimento de culpa e, por conseguinte, a consciência dos erros de comportamento cometidos.

Gary Collins escreve:

É possível que o ajudador escute, faça comentários orientadores e apóie um auxiliado que, apesar disto, não melhora de algum modo. É porque o problema do auxiliado, em muitos casos, está arraigado em comportamentos, atitudes ou pensamentos que precisam de ser [sic] mudados. (...) A confrontação é uma tarefa difícil. Deve ser feita de modo suave, e sem julgar³⁴⁰.

O problema por nós levantado não é se há ou não julgamento, ou se a confrontação é suave ou pesada. O problema está simplesmente na existência de uma moral que escamoteia qualquer tentativa da pessoa de erguer-se por si mesma e, uma vez madura, achegar-se a Deus enquanto pessoa, não enquanto uma pessoa moralmente bem aceita.

³³⁶ ID., *ibid.*, p. 218ss.

³³⁷ J. Harold ELLENS, *Graça de Deus e saúde humana*, p. 20ss.

³³⁸ P. TOURNIER, *Culpa e Graça*, p. 33, 93, 151s. Cf. também P. TOURNIER, *Quando eu ousei compartilhar a mim mesmo*, p. 1s.

³³⁹ P. TOURNIER, *Culpa e Graça*, p. 45.

A teologia de Larry Crabb apresenta alguns bons avanços com respeito ao valor dos recursos espirituais dentro do escopo da comunidade. Mas a relação entre a comunidade e a pessoa se revela *tutelar*. A pessoa precisa se submeter à disciplina da comunidade. Percebe-se que os recursos espirituais não agem livremente na vida da pessoa. A comunidade prescreve como a espiritualidade deve se desenvolver na vida do crente. A questão moral novamente se faz presente, interferindo negativamente na relação pessoa-Deus. Por mais que o Espírito Santo seja apresentado como o estimulador e o coordenador último de todo o processo de crescimento espiritual, a comunidade se apresenta como a intermediadora, impingindo um espírito moral no processo.

A tese não desabona o valor da moral. A moral, porém, tem uma função social, não teológica. Enquanto tendo a função de regulamentar a vida social, a moral é um referencial de conduta. A questão se altera quando a moral se torna elemento norteador para uma avaliação espiritual³⁴¹. Tal função está fora do alcance da moral. Teologicamente, tal competência pertence a Deus (Mt 7.1s). Ao pastor, no seu trabalho de aconselhamento pastoral, compete apoiar a pessoa enquanto ser em construção, não enquanto ser acabado.

Concluindo, percebe-se que a moral, presente nas obras do modelo bíblico, influencia a prática de aconselhamento pastoral, fomentando um uso inadequado dos recursos espirituais. Ao invés de promover a aproximação entre o fiel e Deus, os recursos espirituais tornam-se instrumentos de avaliação moral. A Bíblia, a meditação, o sonho cumprem um papel moralizante, ao invés de “espiritualizante”.

3.3 A espiritualidade

É possível perceber em todas as *abordagens* a presença de autores que promovem um uso sadio dos recursos espirituais, ou seja, fomentam uma experiência imediata com Deus (inclusão da dimensão do inconsciente), sem acentuarem a culpa e sem apelarem à consciência moralista. Eles abrem um maior espaço na prática de aconselhamento pastoral para os recursos espirituais. Nota-se que estes exemplos, se considerados em retrospectiva histórica (nos últimos trinta anos), aparecem em grande medida apenas nos últimos anos. A

³⁴⁰ Gary R. COLLINS, *Ajudando uns aos outros pelo aconselhamento*, p. 48.

³⁴¹ Para um maior aprofundamento da moral no meio religioso, cf. Excurso – cap. 2.

atenção voltada para este aspecto mais intuitivo, encontrado em Hoch, por exemplo, pode ser percebida nas outras *abordagens* segundo a análise abaixo.

Encontramos na obra de David Kornfield (*Introdução à Cura Interior* – 1998) e de Fábio Damasceno (*Oficina de cura interior* – 1996) dois bons exemplos de trabalhos recentes que trazem em seu bojo um uso mais intencional dos recursos espirituais. A primeira obra (Kornfield – representante da *abordagem fundamentalista*) surgiu vinte e oito anos após a obra de Adams. A segunda (Damasceno – representante da *abordagem evangelical*) é a última obra das seis que compõem a *abordagem evangelical*, cuja abrangência se reporta às décadas de setenta e oitenta³⁴². A discussão interdisciplinar nestes dois exemplos é quase ausente. O debate sobre o uso de recursos de outras áreas parece ter ficado para trás.

A importância nestas duas obras recai sobre a “experiência”. A pessoa é levada a ter um encontro com Deus (na figura de Jesus Cristo) em meio a seus traumas, recebendo de Jesus Cristo a direção a ser tomada³⁴³. O vínculo espiritual é imediato, não mediado. O conselheiro não interfere diretamente; ele cumpre apenas um papel auxiliar. Ele prepara o espaço e o caminho (método da imaginação) para que este encontro aconteça. O processo de esvaziar a alma de seus traumas, alojados no inconsciente, é de responsabilidade de Deus (Espírito Santo)³⁴⁴.

A experiência também não é mediada pela razão. A *intuição* (lado direito do cérebro) torna-se o instrumento de apoio com o qual a pessoa passa a se orientar. A imaginação é qualificada como “santificada”³⁴⁵, pois ela não significa apenas um fenômeno psíquico. Deus se faz presente ali, na alma da pessoa, e se comunica com ela através de palavras, símbolos e sentimentos. Não há necessidade de saber a causa nem os “por quês” do sofrimento. O que importa é tomar consciência dos sentimentos negativos, expurgando-os no encontro com Deus.

Além da “imaginação santificada”, a imposição de mãos e o perdão também cumprem um papel importante na restauração da pessoa. A imposição de mãos é um recurso, por

³⁴² V. J. MANNÓIA/68; P. TOURNIER/70; Gary R. COLLINS/80; J. Harold ELLENS/82-86; Larry CRABB/84-98.

³⁴³ D. KORNFIELD, *Introdução à cura interior*, p. 66ss.

³⁴⁴ Fábio DAMASCENO, *Oficina de cura interior*, p. 102-104.

exemplo, que exige o pastor de procurar ter controle sobre sua ação pastoral. Quem age é Deus. Ao pastor cabe tão somente orar, mantendo a atenção voltada para a cura da doença. O perdão é um ato de vontade que tampouco exige direitos nem razões. Ele é um exercício da graça. Perdoa-se porque Deus perdoou e agraciou o sofredor em primeiro lugar. A experiência da graça promove a prática do perdão.

No modelo holístico pode-se perceber um acréscimo importante. Aqui o uso dos recursos espirituais também acontece, mas a concepção que está por trás é mais abrangente: a dimensão social é considerada quando se faz uso dos recursos espirituais. No modelo bíblico, esta dimensão social da cura está ausente. A pessoa exercita a “oração de consagração” ou a “imaginação santificada” dentro de um entendimento de mundo individualista. O “eu” precisa ser curado. A cura é algo que se obtém individualmente. A relação entre a pessoa e Deus é intimista e não inclui uma compreensão sistêmica na qual a pessoa esteja inserida.

Não precisamos aprofundar o tema da espiritualidade em Clinebell, pois este já foi analisado devidamente. Só queremos ressaltar sua concepção holística de espiritualidade, que engloba todas as seis dimensões. Lembramos também que ele oferece práticas de meditação com fins terapêuticos. Também já aludimos ao exemplo de Hoch, ressaltando que, ultimamente, seus trabalhos têm abonado a dimensão espiritual (mística) para a prática de aconselhamento pastoral. O que queremos ressaltar é o aspecto social, que Hoch constantemente acentua. A cura se dá em “comunidade”, não isoladamente. Este aspecto é o que diferencia os dois modelos (bíblico e holístico), quanto à aplicação dos recursos espirituais: a inclusão de uma realidade mais abrangente do que apenas o mundo interno do crente.

As duas obras da abordagem espiritual (Zwirtes e Stoffel) apresentam um uso mais constante dos recursos espirituais. A obra de Zwirtes é um bom exemplo, pois seu trabalho (2000), confirma esta onda de revigoração no uso dos recursos espirituais na prática de aconselhamento pastoral. Ela insere a espiritualidade numa realidade de periferia, aplicando exercícios espirituais à sua prática de aconselhamento pastoral e promovendo desta forma mudanças na vida difícil e concreta dos jovens aconselhados. A obra de Stoffel, por seu turno, é mais um manual de como praticar uma espiritualidade cristã em comunidade (retiro

³⁴⁵ D. KORNFIELD, *op. cit.*, p. 67s.

em comunidade). Por mais que a obra seja escrito para um contexto de trabalho com obreiros (católicos), temos o desejo de transpor esta forma de prática espiritual para a prática de aconselhamento pastoral. Esta será a nossa intenção e o conteúdo do quarto capítulo da tese.

Concluindo este ponto, a tese reconhece que, a partir da análise de alguns autores, é possível perceber um aumento no interesse do uso dos recursos espirituais nos últimos anos. A nossa própria pesquisa pode ser incluída neste processo. Seus objetivos estão em sintonia com os interesses presentes nestas obras mais recentes: um uso mais coerente e constante dos recursos espirituais na prática de aconselhamento pastoral; e, uma valorização da riqueza intuitiva (inconsciente), presente nos recursos espirituais, mas que fora desconsiderada na era racionalista, a fim de fomentar um maior equilíbrio entre os recursos espirituais e os recursos humanos.

4.0 Conclusão

Como visto, o déficit do uso dos recursos espirituais na prática de aconselhamento pastoral brasileiro é resultado, em parte, pelo interesse sempre maior em torno do diálogo interdisciplinar. Dizemos “em parte”, pois não queremos reduzir a explicação deste déficit somente ao aspecto interdisciplinar. Isto seria incoerente e precipitado; incoerente, pois o desenvolvimento de uma prática pastoral não se explica apenas por um viés³⁴⁶; precipitado, pois não é possível à tese perscrutar todas as possíveis causas. Reconhecemos que o cientificismo aderido às ciências humanas tem se infiltrado cada vez mais no âmbito da teológica prática, por meio do diálogo interdisciplinar, abocanhando um espaço maior do que lhe é devido. Por motivos de falta de tempo e de espaço, a tese considerará somente este viés (interdisciplinar), por considerá-lo o mais importante e o mais visível no material coletado, embora se esteja ciente da possibilidade de haver outras causas.

Feita esta ressalva, podemos dizer que a legitimação bíblica e/ou a comprovação eficaz de recursos provenientes das áreas humanas estimulou um decréscimo no uso devido dos recursos espirituais. Como sanar este déficit? O valor teológico dos recursos espirituais precisa ser redescoberto, restaurado. Esta necessidade de restauração já se faz presente na

³⁴⁶ Outras razões podem ser aventadas: por exemplo, o desinteresse da Teologia da Libertação pela espiritualidade sempre foi evidente, desde o os primórdios, na década de 70.

onda de valorização dos recursos espirituais nestes últimos anos. Por exemplo, pensamos na obras de Kornfield e de Damasceno, de Hoch³⁴⁷ e de Zwirtes³⁴⁸.

a) Nos dois primeiros autores (Kornfield e Damasceno), podemos encontrar um uso intencional das *forças do inconsciente*, com o fito de fazer com que os problemas existências sejam curados; o processo é designado de “cura interior”, na qual o aspecto racional é deixado de lado, e em seu lugar ressalta-se o valor das imagens e sentimentos provenientes do inconsciente. Para estudarmos mais detidamente a importância das forças do inconsciente, sugerimos uma aproximação ao pensamento teológico de Eugen Drewermann, o qual advoga qualidades espirituais no inconsciente, sumamente relevantes para a teologia. Este será o conteúdo do segundo capítulo da tese.

b) Nos dois últimos autores (Hoch e de Zwirtes), a *mística* é considerada um tema proposto por ambos, a partir de alguns pensamentos presentes em seus trabalhos. A *mística* é mencionada como prática importante para a espiritualidade e para o aconselhamento pastoral. A mística utiliza o lado direito do cérebro e faz uso também das forças do inconsciente e da simbologia para alicerçar os seus exercícios. Pensamos aqui na *mística cristã*, cujas raízes originam-se nas “correntes da tradição cristã”. Pode a mística cristã oferecer subsídios importantes para a prática de aconselhamento pastoral? Sua ênfase na dimensão intuitiva não poderia servir como contraponto à dimensão racional, que inunda a prática de aconselhamento pastoral? Este será o conteúdo do terceiro capítulo.

Em artigo recente, *A experiência oblíqua*, Jaci Maraschin traça algumas contribuições provenientes do pensamento místico de Evelyn Underhill para a teologia. Em sua conclusão, ele comenta:

Segundo Heidegger (...), os caminhos deixados para o pensamento depois do fim da filosofia são precisamente o misticismo e a arte. Muito embora saibamos que pensar o misticismo e passar pela experiência mística sejam coisas diferentes, compete à academia pensar as experiências vitais do espírito, como a religião e a arte. Talvez, a partir da reflexão venhamos a sentir o desejo de ir além do pensamento para o mergulho na experiência³⁴⁹.

³⁴⁷ L. C. HOCH, Reflexão em torno do método da teologia prática, p. 74. Cf. também L. C. HOCH, A Igreja e o universo negligenciado das emoções, p. 19ss.

³⁴⁸ N. T. ZWIRTES, op. cit., p. 112ss.

³⁴⁹ Jaci MARASCHIN, A experiência oblíqua, p. 62.

Este convite “para ir além” implica, para a prática de aconselhamento pastoral brasileiro, um “mergulho na experiência”, mergulho mediado pelos recursos espirituais. Se assim for, quão rico material pode ser encontrado na mística cristã para a teologia prática, considerando-se os importantes subsídios a serem aplicados na prática de aconselhamento pastoral. Afinal, não é o objetivo da prática de aconselhamento pastoral promover a experiência da pessoa com Deus, restituindo-lhe a confiança básica para sua saúde holística?

Num artigo recente (1999), Gerhard MÜNderlein defende que a mística cristã tem muito a contribuir para a prática de aconselhamento pastoral. A partir de avaliações sobre a importância prática e vivencial de exercícios da mística cristã, ele encontra aspectos terapêuticos que podem ser aplicados à prática de aconselhamento pastoral, incrementando o uso dos recursos espirituais³⁵⁰. A mística cristã, segundo Gerhard MÜNderlein, tem muito a contribuir para a prática de aconselhamento pastoral.

Como mencionado acima, esta idéia pode ser encontrada parcialmente refletida num recente artigo de Hoch:

Cabe à Teologia Prática alertar para a necessidade de recuperar para os dias de hoje o equilíbrio entre a dimensão vertical-subjetiva e a dimensão horizontal-racional do fazer teológico, entre a fé que pensa e age e a fé que experimente o que crê. A fé não tem apenas uma lógica, ela tem também uma mística. As diversas subdisciplinas da Teologia Prática precisam averiguar as implicações metodológicas dessa verdade³⁵¹.

Interpretamos a “mística da fé” como pertencente à tradição da “mística cristã”; desta forma, entendemos que Hoch nos convida para averiguarmos possíveis implicações metodológicas, a partir da incorporação de elementos terapêuticos pertencentes à mística cristã na prática de aconselhamento pastoral brasileiro, engendrando novos aportes para o uso de recursos espirituais. Este será o conteúdo do terceiro e quarto capítulos.

A hipótese, apresentada na introdução, se revela correta: há um déficit no uso dos recursos espirituais na prática de aconselhamento pastoral brasileiro, motivado pelo ambiente racionalista no qual os seminários teológicos e a prática pastoral de hoje estão imersos. A partir da análise e da avaliação das obras, realizadas neste primeiro capítulo, encontramos a justificativa para darmos continuidade ao interesse primário da tese: estudar mais a fundo

³⁵⁰ Gerhard MÜNderlein, *Aspekte therapeutischer Methoden in den Exerzitien*, p. 115ss.

³⁵¹ L. C. HOCH, *Reflexão em torno do método da Teologia Prática*, p. 74s.

aspectos negligenciados dos recursos espirituais para o enriquecimento da prática de aconselhamento pastoral brasileiro.

Estudaremos a seguir o pensamento teológico de Drewermann, em resposta ao desejo de observar mais detidamente o valor das forças do inconsciente para a prática de aconselhamento pastoral. Este estudo será feito a partir da análise de dois recursos espirituais: a Bíblia e o rito. A oração será o recurso espiritual estudado no terceiro capítulo, no qual utilizaremos a aproximação da mística cristã, em resposta aos indícios encontrados e mencionados acima.

Contudo, o déficit não foi a única questão a ser levantada pela nossa pesquisa. Ela levantou também a questão do uso indevido dos recursos espirituais na prática de aconselhamento pastoral (moralidade). Este segundo aspecto é igualmente revelante para tese. Mas abordar mais esta temática demandaria muito mais espaço na tese. Responderemos a esta questão, mas de maneira rápida. Trataremos este aspecto de maneira tangencial, no próximo capítulo (cf. ponto Excursão – cap. 2).

II. SOBRE OS RECURSOS ESPIRITUAIS DA BÍBLIA E DO RITO

Contribuições do pensamento teológico de Eugen Drewermann

Se é a razão que faz o ser humano,
é o sentimento que o conduz.
Rousseau

No capítulo anterior percebemos um déficit quanto ao uso dos recursos espirituais na prática de aconselhamento pastoral brasileiro. Neste e no próximo capítulo, responderemos a esta questão, recuperando o valor de alguns recursos espirituais, com o objetivo de equilibrar o uso deles na prática de aconselhamento pastoral brasileiro. Neste presente capítulo focamos nossa atenção em dois importantes recursos espirituais: a Bíblia e o rito.

Utilizamos, neste segundo capítulo, o pensamento teológico de Eugen Drewermann³⁵², teólogo católico alemão, como forma de aproximação aos recursos espirituais. Seu pensamento toca a questão fundamental da fé cristã: a confiança incondicional em Deus, a ponto de apaziguar toda e qualquer ansiedade. Ele faz uso da psicologia profunda e da filosofia existencialista para compreender a natureza humana, a fim de oferecer à teologia uma melhor compreensão do ser humano, auxiliando-a em seu objetivo de levá-lo a um encontro afetivo e efetivo com Deus. Fazemos uso de seu pensamento para desvelar valores presentes nos recursos espirituais da Bíblia e dos ritos que, segundo a análise bibliográfica do primeiro capítulo, não são devidamente reconhecidos.

Este segundo capítulo está dividido em três partes. A *primeira parte* trata do objetivo central do capítulo: a valorização de recursos espirituais, mediante o pensamento teológico de Drewermann. A *segunda parte* é um excuro, com o qual queremos responder a duas questões

³⁵² Graduado em filosofia (Münster), teologia (Paderborn) e Psicanálise (Göttingen). Tem redigido inúmeros livros, abarcando as três áreas da teologia (sistemática, bíblica e prática), e feito palestras em toda a Alemanha, promovendo a divulgação de suas idéias. Trabalha atualmente como psicoterapeuta em Paderborn, já que desde 1992 foi silenciado pelo Vaticano, tendo-lhe sido vetado officiar celebrações religiosas em Igrejas católicas e lecionar em universidades católicas.

apontadas no capítulo anterior como relevantes para a análise do uso dos recursos espirituais: a questão da *primazia da racionalidade* sobre o mundo intuitivo, que explica em grande parte o déficit do uso dos recursos espirituais; e a questão da *moral*, que explica um uso indevido dos mesmos recursos. A *terceira parte* apresenta algumas críticas quanto ao pensamento teológico de Drewermann.

1.0 Princípios básicos do pensamento teológico de Eugen Drewermann

Na análise bibliográfica do primeiro capítulo, fizemos ressaltar o valor da obra de Nelcy T. Zwirtes, na qual estão presentes ambos os recursos; primeiramente, a entrevista (Rogers – recurso terapêutico) e, num segundo momento, a imaginação ativa (recurso espiritual). Zwirtes, assim como outros autores da *abordagem espiritual*, ao fazer uso dos recursos espirituais, denota que a interação com o universo do inconsciente é muito importante para a sua prática de aconselhamento pastoral. Apesar da presença de princípios da psicologia profunda de C.G.Jung (ex: imaginação ativa), a prática de aconselhamento pastoral encontrada nestes trabalhos apresenta um teor espiritual, não se restringindo somente à esfera psicológica. A interação interdisciplinar entre a teologia prática e a prática psicológica é equilibrada. Ambas têm os seus espaços respeitados.

Drewermann é escolhido como referência para o desenvolvimento deste capítulo por também refletir, de maneira equilibrada, estas duas ciências. O seu pensamento teológico engloba pressupostos da psicologia profunda sem, contudo, reduzir a teologia a ela. Além da psicologia profunda, Drewermann dialoga também com a filosofia existencialista, cujas reflexões são muito importantes para a prática de aconselhamento pastoral no contexto brasileiro, onde a exploração e a miséria estão fortemente presentes e constituem elementos sociais que contribuem para o surgimento de diversas crises existenciais. Num primeiro momento, apresentamos as idéias básicas de Drewermann para, então, aplicar seus princípios à reflexão do valor dos recursos espirituais.

1.1 O símbolo

Iniciamos nossa aproximação ao pensamento de Drewermann com a reflexão acerca da sua compreensão do símbolo. Se o inconsciente for comparado a um corpo, então o símbolo pode ser considerado uma célula deste corpo. Por isto, para compreender o corpo do

inconsciente, é importante conhecer sua micro-estrutura. O símbolo pode ser compreendido em comparação ao signo: *primeiramente*, o signo (ex: sinal de trânsito) indica um sentido semântico (objetivo), enquanto o símbolo não tem o seu sentido em si mesmo. A pessoa é quem lhe confere o significado (subjetivo). Em *segundo lugar*, o signo é unitário; já o símbolo, por seu turno, é orgânico. Esta estrutura orgânica é criada em meio à cultura na qual o símbolo surge. O simbolismo não é nada se for desconsiderado fora de sua cultura e dos condicionamentos sociais. Por isso, a fala religiosa (simbólica) aparece *multifacetada* através das condições temporais, históricas³⁵³.

Contudo, isso não legitima uma interpretação tão somente histórica do linguajar simbólico religioso, a exemplo do dogmatismo eclesiástico; tal aproximação (racional) ao símbolo bloqueia os desejos, importantes na construção da linguagem simbólica e, portanto, também importantes para a sua interpretação. O significado subjetivo, emocional, do símbolo, atribuído pela pessoa, é coibido ante um significado objetivo, racional. O símbolo, por este motivo, carrega também em si, em determinadas circunstâncias, um conteúdo de fé, religioso. Isso é correto em se tratando dos símbolos religiosos, não importando se forem cristãos ou não-cristãos. Por isso, o símbolo não deve ser usado para banir a possibilidade de comunhão entre as religiões. Ele não pertence a uma ou outra denominação religiosa; manifesta-se em detrimento das estruturas dogmatizantes/racionais. Esta assertiva é importante, pois permite a Drewermann obter conhecimento acerca do valor do símbolo religioso mediante análise de outras tradições religiosas³⁵⁴.

O símbolo fala de algo transcendente a si, e não de algo histórico. A virgem Maria, por exemplo, é um símbolo que fala de algo não histórico, mas existencial para a transformação humana. Mas se a historicidade for exaltada, o símbolo tornar-se-á um instrumento de divisão entre as religiões. O problema situa-se na “historicização” do mito, ao invés da “mitificação” da história. O símbolo não objetiva, ou seja, não pode ser considerado palavra. Ele se refere a algo *espiritual*, e não a algo concreto. Neste sentido é entendido como subjetivo, a-histórico. A realidade a que o símbolo aponta não é uma realidade histórica, um evento secular. Tido como a-temporal, sua subjetividade alicerça-se numa dimensão existencial e sua objetividade,

³⁵³ E. DREWERMANN, *Glauben in Freiheit* – vol. 1, p. 386-390.

³⁵⁴ ID., *ibid.*, p. 391-393.

se for assim considerada, está em relação com as forças psíquicas e não com a realidade externa³⁵⁵.

Esta realidade psíquica é a dimensão dos arquétipos, uma estrutura objetiva de subjetivos, no sentido proposto por Carl G. Jung. Assim, o nascimento virginal, novamente, não pode ser considerado um acontecimento histórico (objetivo), mas sim um acontecimento psicológico (subjetivo). Segundo o pensamento de Drewermann, o símbolo, como expressão existencial de acontecimentos humanos, está impresso no córtex cerebral humano e de lá ordena o desenvolvimento humano. O inconsciente torna-se um organizador e controlador da psique. O que antes era uma realidade, um evento histórico, na psique, passa a ser psíquico. O rito, por sua vez, promove o caminho inverso. A exterioridade de estruturas psíquicas resume-se na prática de ritos que esquematizam a religiosidade de um grupo, com o objetivo de trazer segurança. O símbolo torna-se analógico e um meio ideal de comunicação para as religiões. Para se vencer o medo existencial, por conseguinte, requer-se do conselheiro o uso de elementos provenientes da mesma dimensão do medo: os símbolos³⁵⁶.

O medo tem uma influência muito grande sobre o ser humano, e somente uma contra-força de igual potência pode anular seu efeito. Este é um dos objetivos das religiões: anular a ansiedade existencial através do uso do simbolismo. Isto, porém, exige a integração de ambos os lados da psique: o consciente e o inconsciente – ou seja, de todo o material arquetípico existente no inconsciente da pessoa. Esta integração de elementos do inconsciente, contudo, não deixa de ser também uma fonte de ansiedade, pois pressupõe a desintegração do “eu”. Sua superação, entretanto, também faz parte do processo de integração. O que surge no lugar do “eu” e dos conteúdos inconscientes (uma vez assimilados) é o *self*³⁵⁷. Este se torna o novo e único centro de gravidade na alma humana. Mas enquanto houver material inconsciente haverá também a existência do medo, posto que todo material inconsciente é promovedor de medo. Deve-se ter cuidado, porém, para não entender por “integração” o mesmo que “integralismo”. Enquanto o integralismo destrói o “eu”, a integração promove a identificação

³⁵⁵ E. DREWERMANN, op. cit., p. 394-401.

³⁵⁶ ID., *ibid.*, p. 402-404.

³⁵⁷ Jean-Yves Leloup entende este vocábulo assim: “Ser inspirado ou conduzido pelo *self* é estar centrado. É possível reconhecer uma fala que vem do centro por seu sabor de integração, de formulação muitas vezes paradoxal; ela mantém unido o que, tendenciosamente, teria sido excluído ou oposto pela simples racionalidade ou pela personalidade consciente”. Cf. Jean-Yves LELOUP, *A arte da atenção*, p. 146.

do “eu” com conteúdos do inconsciente coletivo. Do integralismo resultam duas problemáticas³⁵⁸:

A deflação do “eu”: fenômeno psicológico no qual o “eu” é “despotencializado”, por exemplo, mediante um ritualismo intelectual nas Igrejas. Não há mais medo, pois não há mais “eu” para percebê-lo.

A inflação do “eu”: o “eu” identifica-se com parcelas numinosas do inconsciente coletivo, fato que provoca na pessoa a crença de que é ele o possuidor das características pertencentes ao arquétipo identificado.

Para evitar tais problemas do integralismo, Drewermann busca, como solução, uma integração saudável de ambas as dimensões da psique (racional x intuitiva; consciente x inconsciente). A religião precisa afirmar tanto a realidade objetiva quanto a outra, transcendente. Na origem, a religião afirmava a realidade total do ser humano, totalidade que encontra uma expressão semelhante no pensamento holístico atual. A religião não é algo separado do resto do mundo. Pelo contrário, a integração do todo humano na pessoa só poderá ocorrer através de uma religião que aposte na integração de diferentes dimensões humanas, mediante a linguagem simbólica subjetiva, e que impeça qualquer tipo de integralismo³⁵⁹.

Para a integração ocorrer é importante, num primeiro momento, integrar todas as projeções encontradas na realidade externa. Pelo fato do símbolo ter sua raiz na psique humana, ele pode ser projetado no mundo concreto. O homem que projeta na esposa a imagem de sua mãe incorre no erro da projeção simbólica. Para a relação ser saudável, será necessário que esta projeção seja desfeita, reintegrando a energia projetada à consciência. Neste processo de reintegração das projeções, a energia projetada é recuperada e assimilada pelo consciente. Enquanto o ser humano não se tornar consciente deste processo projetivo, todo o seu viver será inundado por estas projeções, alienando-o da vida real. Segundo Drewermann, a integração das projeções ocorre em três âmbitos: na natureza (ecológica), na sociedade (economia) e na cultura (mística). Esquematizado, este pensamento fica assim³⁶⁰:

³⁵⁸ J.Y. LELOUP, op. cit., p. 405s.

³⁵⁹ E. DREWERMANN, op. cit., p. 407-409.

³⁶⁰ ID., ibid., p. 409-411.

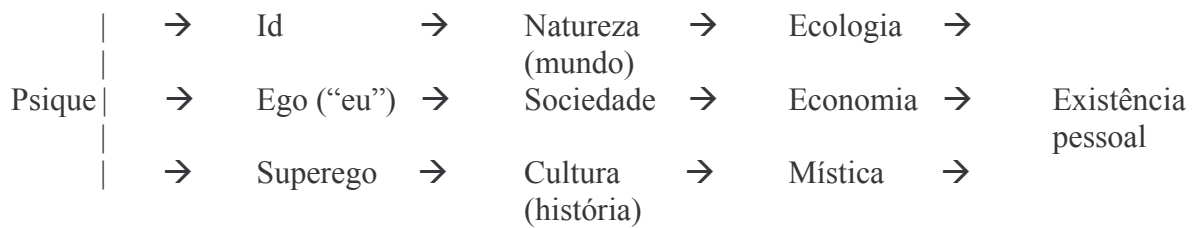


Tabela 01

Estes três aspectos constroem a integralidade do ser humano enquanto pessoa. Se um deles se sobressair, ocorrerá um desnivelamento e posterior desequilíbrio, isto é, tanto o endeusamento quanto a desmistificação da natureza são nefastos. Na tradição asteca, por exemplo, o sacrifício de pessoas estava ligado ao nascimento do deus Sol todos os dias. O sol (natureza) não é um deus; mas se entendido assim, o endeusamento dele promoverá aberrações como a de sacrifícios de vida humana, tais como os encontrados na cultura asteca. Por outro lado, se a natureza é despida de seu sentido transcendente (sagrado), então Deus é retirado do mundo (natureza) e o que sobra ao ser humano é tão somente um mundo regido pela razão, pelo lucro, que enxerga tudo com os olhos do capitalismo (ex: o extermínio tresloucado de animais; o desmatamento e a poluição desenfreada; etc.). O mesmo pode ser dito quanto ao endeusamento de líderes políticos (ex: Terceiro Reich), como também de elementos culturais (ex: tradição inflexível). É preciso um simbolismo refletido para se alcançar a integração desejada. O endeusamento da natureza deve ser evitado, e em seu lugar deve-se incentivar a sintonia. O símbolo auxilia nesta sintonização com a natureza³⁶¹. Somente considerando a natureza como “sacramento” (símbolo religioso), estaremos no caminho para a obtenção da integração dos três aspectos³⁶².

1.2 O sonho e o mito

Detalharemos agora como o mundo do inconsciente, chamado por Drewermann de “mundo dos sonhos”, é estruturado na psique humana. Segundo Drewermann, o *sonho* é uma forma essencial, central de revelação divina. Portanto, como veremos a seguir, não é o ensino

³⁶¹ No livro “Der Weg des Herzens”, Drewermann exalta a natureza como obra do amor de Deus, na forma de uma oração, na qual a natureza é descrita como capaz de auxiliar o ser humano na superação de seu medo existencial, aproximando-o de si mesmo, do próximo e de Deus; cf. E. DREWERMANN & Dalai LAMA, *Der Weg des Herzens – Gewaltlosigkeit und Dialog zwischen den Religionen*, p. 60s.

³⁶² E. DREWERMANN, *Glauben in Freiheit* – vol. 1, p. 412-419.

(palavra) que deve intermediar a revelação, e sim o sonho. O ser humano perde a chance de ouvir Deus ao não ouvir o sonho. Devidamente “ouvidos”, os sonhos (e toda forma de produção inconsciente) têm o poder de guiar o povo em sua caminhada no mundo³⁶³. Há três formas de sonhos:

O puro: o sonho é claro em sua mensagem, sem necessidade de interpretação.

O alegórico: é mais complexo e exige a intervenção de um especialista para a sua interpretação.

O de incubação: A pessoa vai dormir com uma pergunta específica em sua mente e em sua alma, esperando que, ao acordar, a recordação do sonho lhe ofereça uma resposta à questão colocada. Também pode ocorrer que Deus mesmo se manifeste ao ser humano durante o sonho. O uso da oração antes de dormir também é uma alternativa para dar sentido à incubação (Dn 2.17-23). A prática do sonho de incubação pode fazer uso da espacialização lembrando, por exemplo, o útero materno: um local que não distraia o ser humano, permitindo à sua alma liberdade de expressão³⁶⁴.

Segundo Drewermann, o sonho oferece a chave hermenêutica para a interpretação, por exemplo, dos textos bíblicos e para a compreensão de textos míticos. Disto segue que a única ciência que pode auxiliar o exegeta em seu exercício hermenêutico é a psicanálise. Para evitar uma aproximação meramente racionalista do uso da psicanálise na interpretação dos sonhos, Drewermann concebe uma dimensão espiritual presente no inconsciente, mas não restrita ao mesmo. Só assim novos ares podem renovar o valor onírico, não reduzindo a teologia ao campo psicológico. Drewermann lembra o Romantismo como um movimento que valorizou o inconsciente, entendendo o sonho como a entrada para a eternidade, para os grandes segredos (ex: o poder dos demônios e dos gênios). A Igreja infelizmente não reconheceu este valor religioso presente no mundo onírico. Quem o fez foi a psicologia, a qual descobriu que o sonho também abre as portas para a compreensão dos fenômenos religiosos mais importantes, assim como de suas tradições³⁶⁵.

³⁶³ E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese – Die Wahrheit der Formen*, vol. 1, p. 99-102.

³⁶⁴ ID., *ibid.*, p. 102-105.

³⁶⁵ Idem, p. 106-109.

Observada de perto, a psicodinâmica do inconsciente, segundo o pensamento teológico de Drewermann, auxilia o ser humano em seu processo de autonomia, em sua maturação existencial. Em sua “economia”, o inconsciente procura evitar o gasto de energia desnecessária, procurando o equilíbrio interno. Por exemplo, mediante regressões a momentos passados, camadas da alma estagnadas no tempo podem retomar novamente seu desenvolvimento psíquico, encontrando mais uma vez entrada no consciente e oferecendo à pessoa novo *insight* sobre situações atuais. É como uma renovação de vida, na qual o sonho serve “em primeira mão” como um meio de cura espontânea. O inconsciente possui um conhecimento inerente, possibilitando-lhe interagir em benefício da pessoa. Este conhecimento capacita o sonho a oferecer tanto um diagnóstico da vida da pessoa como também um prognóstico acerca de seu futuro³⁶⁶.

As religiões não têm se mostrado insensíveis ao fenômeno onírico. O mundo onírico tem alimentado em muito o desenvolvimento religioso, assim como também as formas narrativas folclóricas, tais como os contos de fada, os mitos, etc. Contudo, seu valor tem sido mal interpretado. Um exemplo desta interpretação equivocada reside na crença dos espíritos e em sua evocação, prática encontrada na Bíblia como uma ação proibida, pois a força do pensamento teológico do monoteísmo descarta a existência de outros espíritos além de Deus (1 Sm 28.1-25). Esta proibição é um equívoco, pois se entende por fenômeno psicológico (como por exemplo, a aparição de uma pessoa morta no enredo onírico) um fenômeno espiritual, como a existência de um espírito autônomo. Estes fenômenos não são metafísicos, e sim de natureza psicológica. Assim, pessoas mortas são tidas como espíritos de ancestrais visitando a pessoa. Daí o surgimento natural da idéia da dualidade entre o corpo e o espírito. A alma é como que separada do corpo inteiro. Neste sentido, o mundo onírico acaba sendo entendido como um mundo metafísico, onde habitam não apenas espíritos como também bruxas, demônios e deuses/diabos. É natural creditar, depois disto, poder autônomo ao inconsciente (mundo dos sonhos)³⁶⁷.

Deste processo projetivo resulta um outro equívoco: o do pensamento anímico, onde conteúdos inconscientes passam a ser projetados sobre a natureza e sobre o cotidiano humano. O erro está em considerar o símbolo onírico não em seu sentido simbólico, mas sim em sua

³⁶⁶ E. DREWERMANN, op. cit., p. 111-115.

identificação entre as duas dimensões (interna e externa). Disto resulta o sentimento de poder sobre a natureza, sobre o cotidiano, promovendo o surgimento da arte do oráculo e da magia como exemplos de evocação do divino na esfera imanente. Na magia, a energia numinosa é desviada de sua direção natural para uma outra, exterior. A magia nada mais faz do que usar a própria simbologia onírica para repetir o fenômeno religioso, só que de maneira inversa: do ser humano para Deus. Por exemplo, os ritos mágicos fazem uso das lágrimas para evocar a chuva, da gravidez da mulher para fertilizar o campo³⁶⁸. Porém, mesmo entendendo erroneamente as forças do inconsciente (como no animismo), a magia pode contribuir em muito para a compreensão da dinâmica dos símbolos oníricos, já que, em última análise, o objetivo da magia não é a dominação do ser humano *sobre* a natureza, e sim a congruência harmoniosa do ser humano *com* a natureza, com o cotidiano³⁶⁹.

Um exemplo deste aprendizado, proveniente da magia, é o uso dos símbolos para a cura física, milagrosa. As imagens oníricas têm o poder de cura. A doença, vista por este enfoque anímico, é tida como uma manifestação espiritual, um ataque de demônios, os quais só podem ser combatidos, conseqüentemente, na mesma esfera e com os mesmos meios: os símbolos. Um exemplo deste fenômeno de cura pelas forças do inconsciente é o culto ao Deus Asclépio. A cobra (símbolo da conexão entre consciente e inconsciente) e o local (caverna/útero) são usados para evocar Deus que, mediante um enredo onírico (sonho), cura ou transmite a maneira como a cura pode ser obtida. Neste culto, o conhecimento medicinal não é importante e sim o psicossomático³⁷⁰.

Dando continuidade ao que foi dito anteriormente, os sonhos têm alimentado as religiões estruturando os seus mitos. O *mito* é como um sonho da humanidade, isto por duas razões: 1. o sonho se apresenta segundo a mesma estrutura do mito, isto é, o sonho espelha o passado da pessoa, objetivando um melhor desempenho no presente; assim também o mito; 2. o sonho e o mito utilizam-se do mesmo meio para se comunicar: o símbolo arquetípico. No arquétipo condensam-se tanto os sentidos para a pessoa quanto para o coletivo. É uma forma poética de espelhar o cotidiano de maneira simbólica. O mito tem sempre algo a dizer para o

³⁶⁷ ID., *ibid.*, p. 116-122.

³⁶⁸ Nas religiões afro-brasileiras podem ser encontrados muitos exemplos do uso das forças do inconsciente segundo a compreensão animista.

³⁶⁹ E. DREWERMANN, *op. cit.*, p. 122-129.

³⁷⁰ ID., *ibid.*, p. 129-132.

presente. Neste sentido, o mito relaciona-se com a história. Por exemplo, um evento importante do passado, no período formativo de suas origens, torna-se parte inerente dos mitos de um povo na forma de imagens arquetípicas, que reaparecem constantemente. Neste sentido, o mito é importante para o historiador, a menos que ele incorra no erro de interpretá-lo meramente de maneira objetiva (racional) e não simbolicamente. O símbolo arquetípico fala sobre questões da evolução, sendo igualmente *a-temporal* e *a-espacial*³⁷¹.

Da mesma forma como o sonho retrata simbolicamente experiências da infância, assim também o mito faz menção, numa regressão cíclica, a um fato remoto no passado da humanidade, essencial para os dias de hoje. Com isto, o mito regenera o presente, não permitindo a estagnação. O meio pelo qual a regeneração se processa é mediante o *rito* (cf. ponto 2.2 - cap. 2). O rito possibilita: 1. uma avaliação da pessoa perante a sociedade; 2. a união do presente com o passado (e o futuro); 3. a união do ser humano com o seu mundo interno (inconsciente); 4. a união do ser humano com a natureza. Neste sentido, o mito torna-se um meio *teológico* importante, por possibilitar ao ser humano harmonizar-se holisticamente com o universo. Mas, infelizmente, a teologia racional de hoje tem dificuldades em aceitar o mito como expressão teológica³⁷².

Também a psicanálise interpreta equivocadamente o mito, segundo uma aproximação apenas psicológica. Ela não incorreria nesta redução se considerasse o mito como expressão da história formativa da humanidade, *tendo algo a dizer ao presente*. Daí a conclusão de Drewermann: não há outra forma de entrada para se entender a mensagem de um mito senão pela psicologia profunda; toda leitura objetiva, diante da hermenêutica da psicologia profunda, revela-se redutiva³⁷³. Na hermenêutica da psicologia profunda, os arquétipos são tidos como ordenadores do universo. Assim como na teoria do conhecimento de Kant, as imagens arquetípicas ordenam esquematicamente o universo, só que não mediante a razão, mas sim mediante o âmbito dos sentimentos. Esta ordenação abarca também o futuro da humanidade e da pessoa³⁷⁴. Segundo Jung, o sonho é *prospectivo*, expressando um sentido

³⁷¹ E. DREWERMANN, op. cit., p. 132-135.

³⁷² ID., ibid., p. 136-138.

³⁷³ Idem, p. 139s.

³⁷⁴ E. DREWERMANN, op. cit., p. 146s.

final, não apenas causal³⁷⁵. Por isso a necessidade de se iniciar com a imagem, com o sonho (mito)³⁷⁶.

Este sentido prospectivo é mais bem expresso quando se compreende que o mito, por exemplo, é uma história do desenvolvimento do *self*. O conceito *self*, como mencionado acima, não se refere ao “eu” consciente, mas sim a um centro, a uma unidade do consciente e do inconsciente, simbolizado pelo *casamento sagrado* (cf. ponto 2.2.4 – cap. 2). Neste âmbito, a pessoa não é mais assombrada pelos conteúdos do inconsciente pessoal (sombra), nem por aqueles do inconsciente coletivo (*anima*). Estes se tornaram conscientes sem, contudo, haver uma inflação doentia do consciente. Na verdade, a própria consciência também desaparece. Dos dois mundos (consciente e inconsciente) nasce um novo, o *self*. O desenvolvimento ulterior deste estado de união é ordenado pelo mundo onírico e espelhado nos mitos, através de formas narrativas expressivas deste processo psíquico chamado *individuação*³⁷⁷.

Por mais variados que possam ser os temas dos mitos, dos contos de fadas e dos sonhos, cada um deles, contudo, gira em torno de um mesmo problema básico: como um ser humano se encontra a si mesmo ou que poderes lhe vedam tal encontro consigo.

O encontro de “si” não significa aqui a entronização do “eu”, porém, justamente o contrário, a liberação do poderio do “eu” e da unilateralidade da consciência em benefício de uma personalidade mais abrangente, a qual é unida com o próprio inconsciente e, com isso, parte da verdadeira natureza que há em todo ser humano. As unidades dos “degraus” e das “espirais” de uma respectiva história são daí entendidas como etapas no caminho do vir a ser (*self*). Nesse processo existe um padrão psíquico na sucessão dos passos típicos de amadurecimento, que são sempre de novo observáveis e cujo conhecimento representa uma ajuda inestimável para a interpretação de uma história arquetípica³⁷⁸. [Parênteses nossos]

³⁷⁵ ID., *ibid.*, p. 157s.

³⁷⁶ *Idem*, p. 153.

³⁷⁷ *Idem*, p. 187-200.

³⁷⁸ E. DREWERMANN, *op. cit.*, p. 378. Texto original: „So vielfältig die einzelnen Themen der Mythen, Märchen und Träume auch sein mögen, so kreisen sie doch jeweils um ein und dieselbe Grundproblematik: wie ein Mensch zu sich selbst findet oder durch welche Mächte er daran gehindert wird, zu sich zu finden. „Selbstfindung“ meint dabei nicht die Durchsetzung des Ichs, sondern gerade im Gegenteil die Erlösung von der Ichhaftigkeit und Bewußtseinseitigkeit zugunsten einer erweiterten Persönlichkeit, die mit dem eigenen Unbewußten verbunden ist und darin an der wahren Natur aller Menschen Teil hat. Die einzelnen „Stufen“ und „Spiralen“ der jeweiligen Erzählung sind daher als Etappen auf dem Weg der Selbstwerdung zu lesen. Dabei gibt es eine psychische Gesetzmäßigkeit in der Aufeinanderfolge der typischen Reifungsschritte, die immer wieder zu beobachten ist und deren Kenntnis für die Interpretation archetypischer Erzählung eine unschätzbare Hilfe darstellt“.

A saúde integral depende da integração harmoniosa entre as diferentes dimensões humanas. Drewermann sabe disso. Seu pensamento ordena estas dimensões em apenas duas: as dimensões do consciente e do inconsciente. O material presente no inconsciente representa elementos estagnantes, enquanto for reprimido. Se mantido sob repressão, o material sabotará continuamente as ações de repressão, gerando, em consequência, as crises. Se for aceito e incorporado à consciência, o material inconsciente voltará a recuperar o seu devido lugar, gerando saúde holística. Esta integração, porém, não é um processo meramente psicológico. É importante frisar isso sempre. O Espírito Santo participa ativamente no processo da integração, como veremos no próximo ponto. A seguir damos continuidade ao pensamento de Drewermann, com referência ao valor do símbolo no âmbito dos recursos espirituais.

2.0 Os recursos espirituais da Bíblia e do rito no pensamento teológico de Eugen Drewermann

2.1 A Bíblia

A Escritura Sagrada é um lago,
no qual um elefante se afoga,
mas um cordeiro passa por ele
como se fosse um pequeno ribeirão.
Martim Lutero

A meditação bíblica é um recurso espiritual dos mais importantes. Através dela pode-se encontrar alento nos momentos de aflição. Mas este alento proveniente da leitura bíblica pode ser vetado, dependendo da maneira como a Bíblia é interpretada. A interpretação que se faz dos enredos bíblicos pode levar à libertação de conflitos, mas também ao aprofundamento destes. Para Drewermann, o *Método Histórico-Crítico* (MHC)³⁷⁹ precisa ser superado, caso o cristão não queira permanecer encerrado no tempo e no espaço do contexto bíblico. A empreitada do exegeta lhe oferece a possibilidade de contemplar tão somente o passado, e não o presente. Isto decorre da objetividade científica que exige que o estudioso se dispa de sua existência para poder trabalhar coerentemente com o MHC. Despido de si, o MHC não pode levar o estudioso para um encontro com Deus, nem consigo mesmo, pois a exegese não vai além deste ponto: o de detalhar uma realidade do passado. O estudioso tornar-se-á um

³⁷⁹ Apesar do MHC não fazer parte integrante de nossos objetivos, esta incursão revelará que o valor da simbologia pode ser melhor compreendido se mostrado em contraste com a realidade cientificista que tem se infiltrado nos seminários e, posteriormente, nas comunidades e em sua espiritualidade.

excelente dogmático, mas não terá conhecido a mensagem do Evangelho. O resultado de seu trabalho, despido de sua existência, torna-se uma monstruosidade sem conteúdo³⁸⁰.

Drewermann lembra o pensamento de Martin Buber: o importante é deixar o texto falar para a pessoa “existencialmente”. Caso contrário, não é uma escritura *sagrada*. Mas como corrigir esta unilateralidade que caracteriza o MHC? Em contraposição ao MHC, que destrói a natureza e aliena o ser humano de sua existência pela unilateralidade dos fatos e pensamentos, Drewermann apresenta a psicologia como parceira a ser acrescentada, a fim de possibilitar ao MHC alcançar a verdade bíblica. Drewermann não rechaça de todo o MHC. Ele reconhece o seu valor: como filho obediente da razão, ele é útil como parceiro de análise³⁸¹.

Antes de prosseguir, atentemos para as bases do MHC. Existem três leis kantianas que estão fortemente presentes na estrutura do MHC. São elas³⁸²:

* *A lei da restrição histórica*, que aprisiona a pesquisa exegética a fatos históricos.

* *A lei da redução causal*, que força a exegese a perceber nos fatos históricos a construção de uma seqüência lógico-causal.

* *A lei da racionalidade e da objetividade*, que elimina de todo a subjetividade do estudioso.

Estas leis impedem uma concepção sadia que se pode ter da história. A exegese tornou-se apenas crítica histórica. A Palavra de Deus, não sendo um fato histórico, não é alcançada. Assim, ao MHC só sobrou a compreensão de fatos, através da redução histórica, cerceada pelos limites do tempo e do espaço. Conseqüentemente, os fatos divinos (mitos) são descartados e/ou recebidos com certo descrédito. O símbolo religioso torna-se uma incógnita para o MHC, na medida em que seu valor escapa à sua investigação racional. A imagem de Deus, por exemplo, ainda é uma incógnita para a exegese. Isto acaba gerando um distanciamento entre a exegese e o universo simbólico³⁸³.

³⁸⁰ E. DREWERMANN, op. cit., p. 24s. Texto original: „Das aufgeschichtete Resultat geschichtlicher Untersuchungen in der Bibel ist, religiös betrachtet, nach mehr als 100 Jahren von einer monströsen Inhaltslosigkeit“; p. 24.

³⁸¹ ID., ibid., p. 26-28.

³⁸² Idem, p. 29.

³⁸³ E. DREWERMANN, op. cit., p. 32-35.

A tarefa, por conseguinte, é encontrar uma hermenêutica que considere este universo simbólico, ou seja, uma hermenêutica capaz de abarcar e de entender também os fatos não-históricos, os mitos³⁸⁴. Drewermann faz uso do pensamento do mitólogo Mircea Eliade, para demonstrar que o sagrado não é um produto sociológico. Ele é, sim, constitutivo da psique humana e se molda de acordo com os contornos sociais e culturais. Conseqüentemente, não há religião pura, pois cada contexto cultural determina as experiências religiosas de acordo com o seu “foco de leitura”. Como exemplo, Drewermann lembra das imagens de Deus que variam de contexto para contexto. Ou seja, religião não é produto social, mas parte integrante do ser humano, da sociedade, do consciente humano; ela é uma estrutura de “ordenação geral” da existência e das necessidades afetivas³⁸⁵.

A mensagem de uma religião, portanto, não pode ser apreendida meramente analisando os fatos históricos nas quais ela se insere. Ela é anterior aos fatos históricos. É ela que ordena e influencia os fatos históricos. Assim sendo, somente uma hermenêutica que adentre no que se encontra por detrás da realidade aparente pode enxergar nos eventos do passado a mensagem do Evangelho. A religião, por situar-se por detrás de fatos históricos, possui também uma “atemporalidade”, e não é esmiuçando o passado que ela poderá ser decifrada. O MHC erra o alvo, então, ao procurar na historicidade o que lá não pode ser encontrado³⁸⁶.

Este substrato humano (religioso) não pode ser captado se forem analisadas, somente, as aparências históricas. O substrato acaba sendo transfigurado e, em conseqüência, falseado. Drewermann ilustra este processo fazendo uso da biologia molecular. Somente uma análise de DNA pode determinar com certeza o parentesco que existe entre dois animais iguais na aparência, mas pertencentes a diferentes famílias de espécies. Assim também seria um erro considerar a religião somente pelo aspecto puramente sociológico, pois este método percebe a

³⁸⁴ Drewermann comenta, numa entrevista, que os textos bíblicos não são documentos históricos. O problema é que se postula a Bíblia como um livro histórico sem nenhuma base histórica que comprove tal assertiva. A Bíblia precisa ser entendida como um livro mítico, entendendo por mito não algo falso, mas uma verdade que se destaca da história para melhor iluminá-la; cf. E. DREWERMANN & Herbert HAAG, *Laßt Euch die Freiheit nicht nehmen!*, p. 67-71.

³⁸⁵ E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese – Die Wahrheit der Formen*, vol. 1, p. 48-50.

³⁸⁶ E. DREWERMANN, op. cit., p. 51.

religião somente como um produto histórico, o que é uma forma reduitiva de aproximação. O sentido da religião não está aí e sim em si mesma, além desta redução histórica³⁸⁷.

Drewermann não desabona o valor da análise sociológica. O meio social não “provoca” o fenômeno religioso, mas pode “evocá-lo”. É importante considerar ambos os aspectos: a importância causal (sociológica) e a importância essencial (antropológica) numa análise histórica. Por *importância essencial*, Drewermann entende o substrato humano no qual podem ser encontradas imagens típicas; uma “constante antropológica” de sentimentos e imagens inerentes a cada ser humano. Se levado a sério, este substrato humano, tipificado em imagens, situado aquém do processo histórico da causalidade, só pode ser percebido e analisado por uma hermenêutica capaz de o alcançar. Drewermann chama-a de *hermenêutica tipológica*, a qual inclui tanto o aspecto essencial quanto o causal³⁸⁸.

Existe uma simultaneidade do conhecimento na história que prescinde da lei da causalidade. Uma hermenêutica da história precisa buscar antes o *aspecto típico* de uma época, não o entendendo como um evento requerido para a compreensão da atualidade. O aspecto típico é como uma imagem sempre presente de si, entremeada na história humana³⁸⁹.

A arte da interpretação do passado consiste, conseqüentemente, em encontrar o presente tanto em si mesmo como no outro da história. Com outras palavras: alguém só entende a história quando mostra seu retorno *no* presente e sua relevância *para* o presente, e o inverso: o histórico só pode ser compreendido quando alguém se redescobre a si mesmo nas feitura do passado³⁹⁰.

A tarefa da ciência histórica é, portanto, assegurar aquelas determinações humanas que independem de espaço e tempo. O que significa que, para se entender a história humana, é preciso antes entender a si mesmo como ser humano (antropologia) e descobrir no passado identidades semelhantes. Disso resulta que culturas e épocas únicas e históricas são como facetas de um mesmo ser humano, que é capaz de traduzir em si, e somente em si mesmo, o passado, assim que o autoconhecimento histórico e a hermenêutica histórica como parte do autoconhecimento se tornam *um* processo apenas. A objetividade, desta forma, precisa ser

³⁸⁷ ID., *ibid.*, p. 52.

³⁸⁸ Idem, p. 54.

³⁸⁹ Idem, p. 58.

³⁹⁰ E. DREWERMANN, *op. cit.*, p. 58. Texto original: „Die Kunst der Interpretation der Vergangenheit liegt folglich darin, dieses Gegenwärtige zugleich in sich selbst und in dem anderen der Geschichte aufzufinden. Man versteht m.a.W. das Historische nur, wenn man seine Wiederkehr *in* der Gegenwart, mithin seine

revista, pois ela inevitavelmente acaba inibindo a participação da subjetividade humana, essencial como fonte de conhecimento³⁹¹.

O termo *Gleichzeitigkeit* (=simultaneidade; sincronicidade) é incorporado para denotar oposição ao MHC, que entende a história como uma seqüência causal de eventos. A dissecação da história mata também o ser humano, por destituí-lo da possibilidade do encontro consigo mesmo, o qual não é mediado pela compreensão racional de fatos antigos, mas pela experiência subjetiva inerente a este substrato essencial e constante. É nessa dimensão que a necessidade de segurança ante o nada existencial e a contingência do ser é satisfeita. Novamente, não são as circunstâncias sociais que determinam a pessoa e a sociedade, e sim o inverso: é a necessidade de responder à demanda do medo (segurança) que orienta a construção religiosa e social³⁹².

E se é o ser humano quem constrói a sociedade e não o inverso, então a impressão que ele deixa na história deve ser entendida como sendo oriunda da psique. As constantes idênticas de realidades históricas são, portanto, necessariamente, estruturas de sentido da psique humana, anteriores a todas as contingências sociais. A história humana deve ser explicada não como uma corrente de fatos, porém como uma unidade de humanidade, e será no ser humano mesmo que ela será encontrada e não em fatos do passado³⁹³.

Isto implica que uma hermenêutica tipológica da história demanda igualmente uma hermenêutica arquetípica da psique humana. O substrato humano que preserva as imagens constantes é similar ao que Jung nomeia como *inconsciente coletivo*, onde se encontram os arquétipos. É nos arquétipos e nos sentimentos que a unicidade humana e a conexão entre as culturas e as religiões de todos os tempos (tempo) e lugares (espaço) se encontram, enquanto a linguagem, a razão, a tábua de categorias de valores morais localizam-se dependentes do tempo e separadas uma das outras³⁹⁴.

Relevanz für die Gegenwart aufweist, und umgekehrt: man versteht das Historische nur, wenn man sich selbst in den Gestaltungen der Vergangenheit wiederentdeckt“.

³⁹¹ ID., *ibid.*, p. 55-57.

³⁹² Idem, p. 59-64.

³⁹³ E. DREWERMANN, *op. cit.*, p. 65s.

³⁹⁴ ID., *ibid.*, p. 67-70.

Concluindo: em todo ser humano há um conhecimento inconsciente acerca do absoluto, e somente neste nível dos arquétipos é que pode ser cogitada e aceita uma conexão hermenêutica sobre a distância temporal dos séculos. É no nível dos arquétipos que se manifesta o ponto comum de todos os fortes sentimentos de alegria e de tristeza, da experiência de nascimento e de morte, de jovialidade e de senilidade, de doença e de cura, de vergonha e de asco, de amor e de carinho, a tendência de demonstração de valor e de territorialidade, as várias reações preestabelecidas em situações de necessidades, etc. É este nível dos arquétipos que explica a eterna validade dos ritos e dos símbolos religiosos³⁹⁵.

A questão agora é demonstrar como tal hermenêutica arquetípica é executada e como ela se posiciona frente ao MHC. Drewermann vai ao encontro do movimento do romantismo do século 19 para a resolução desta questão. O romantismo representa um retorno aos sentimentos e à dimensão poética, a formas de narrativas tais como os contos de fada³⁹⁶, sagas, lendas e mitos. Assim, para ser um exegeta é importante também ser poeta e filósofo³⁹⁷.

Mas a exegese não aceitou a influência do romantismo, tachando-o de movimento incoerente, fechando com isso “as portas” para o valor presente nos mitos, lendas, etc. Tal rejeição do romantismo por parte da teologia se deveu principalmente ao medo da perda da objetividade. O subjetivismo do romantismo é incompreensível para os exegetas racionalistas. Alguns representantes da teologia reconheceram o valor da dimensão mítica, mas também estes foram descartados. Tal rejeição se fez presente tanto na Igreja Católica quanto na Protestante. Albert Schweitzer pode ser considerado uma exceção, assim como Martin Dibelius³⁹⁸.

A questão é trazer de volta para as formas narrativas não-históricas da Bíblia a sua verdade psíquica dentro de uma interpretação psicológica. Drewermann faz uso do trabalho teológico de Dibelius para dar prosseguimento à sua empreitada. Dibelius encontrou e

³⁹⁵ Idem, p. 71.

³⁹⁶ Drewermann tem feito uso da hermenêutica arquetípica interpretando contos de fada. Na obra “*Lieb Schwesterlein, laß mich herein*”, ele procura alargar a consciência do ser humano, aprofundando o sentido de sua existência através de contos especialmente selecionados. No conto “A menina sem mãos”, por exemplo, ele encontra a problemática da mulher que não consegue se desvencilhar da imagem de seu pai, projetando-o sobre o cônjuge. Na análise, ele aponta como a estrutura do conto espelha uma problemática existencial, assim como sua solução; cf. E. DREWERMANN, *Lieb Schwesterlein, laß mich herein*, p. 13, 17ss. A temática de toda a obra é: o “tornar-se adulto”.

³⁹⁷ E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese – Die Wahrheit der Formen*, vol. 1, p. 72-74.

classificou formas narrativas, segundo quatro categorias: paradigma, novela, lenda e mito. Ele encontrou uma hierarquia nestas formas narrativas, a partir de uma relação de progressivo distanciamento da história³⁹⁹. Segundo a tabela abaixo, é possível entender tal progressão:

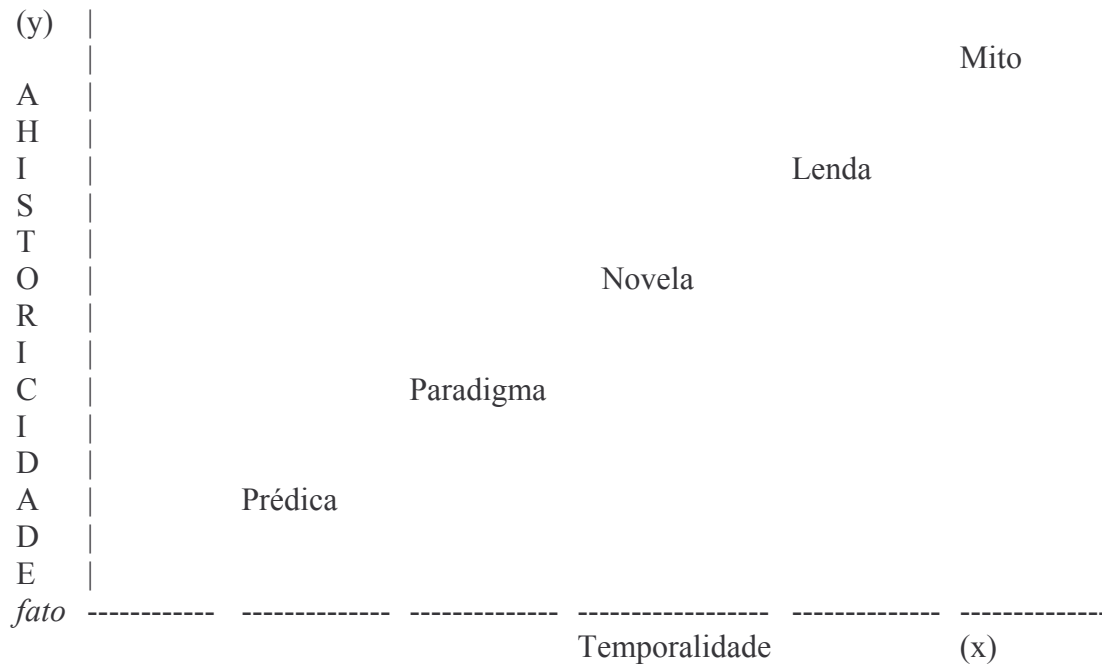


Tabela 02

O sentido do gráfico indica que quanto mais distante no tempo (da palavra), mais “a-histórica” torna-se a forma narrativa. O fato de Dibelius ter encontrado estas formas narrativas no interior dos evangelhos sinaliza quão rica é a Bíblia de formas narrativas não-históricas e que, carregadas de simbolismo arquetípico, podem “falar” para a alma humana, respondendo às suas questões de ordem profundamente existencial. Um exemplo disso é a história de Jesus. Embora não seja um mito, ela espelha elementos míticos. Os evangelhos de Marcos e de João estão recheados de textos míticos. Contudo, o trabalho de Dibelius é questionado e rejeitado pelo MHC, por discordar que as raízes bíblicas sejam de ordem mítica⁴⁰⁰.

No MHC há uma predominância da palavra, da razão, do *logos*, em detrimento da imagem, do mito. Disso resulta um beco-sem-saída (cf. excursão ponto 1 – cap. 2). A solução, a saída deste beco-sem-saída, está na mudança de atitude, de metodologia. Ao invés da realidade externa mediar a pesquisa histórica e sociológica, a realidade interna daquelas

³⁹⁸ E. DREWERMANN, op. cit., p. 74-77.

³⁹⁹ ID., *ibid.*, p. 78-92.

narrações não-históricas (mitos, lendas, etc.) é que deve ser analisada psicologicamente, testificando como a psique humana está vívida em todas as verdades de diferentes épocas. Só assim a dimensão mítica mostrará seu real valor. Mas o monopólio do MHC e da exegese bíblica acabam por rejeitar esta solução. Esta teologia reducionista acaba promovendo, com isto, uma moral absurda baseada na fé e um ensino não-humano (demanda) para a satisfação desta moral (cf. excurso ponto 1.1 – cap. 2). A maneira correta de interpretação bíblica é permitir que o texto fale por si, sem imposição de perguntas estranhas ao texto⁴⁰¹.

2.2 O rito

Neurotic problems are the language of the
unconscious emerging into social awareness.
Rollo May

Se a Bíblia pode ser mal interpretada, através da objetivação de seu conteúdo, também o valor espiritual do rito pode ser abafado se ele for considerado mera repetição de gestos. O rito, como mencionado anteriormente, é a encenação de um enredo mítico (sagrado). O ritual pode evocar o sagrado, transformando o espaço do rito num espaço sacro. A cura advém da vivência de um mito (enredo bíblico), vivência mediada pela encenação do ritual. O problema básico, apontado por Drewermann em suas obras, é a existência do medo, que constantemente sabota o processo da *individuação*. O rito cumpre papel importante neste sentido, eliminando o medo e, permitindo com isto, o encontro entre o ser humano e Deus. Este é o tema deste segundo tópico.

De acordo com o pensamento teológico de Drewermann, a psique desenvolve cenas simbólicas a partir de situações reais, diante de diferentes formas de medo. Uma vez creditadas como sendo verídicas, estas cenas passam a controlar e a aterrorizar a pessoa, castrando sua liberdade de vida. O símbolo religioso, por seu turno, possibilita evocar uma experiência transcendente a estas realidades transfiguradas pelo medo, gerando segurança ao invés de ansiedades. Para Drewermann, o símbolo é a única forma de apaziguar as ansiedades provocadas por medos, pois o símbolo provém da mesma dimensão da qual provém o medo (cf. ponto A.3 – cap. 2)⁴⁰².

⁴⁰⁰ E. DREWERMANN, op. cit., p. 87-90.

⁴⁰¹ ID., ibid., p. 92-97.

⁴⁰² E. DREWERMANN, *Glauben in Freiheit* – vol. 1, p. 385s.

Drewermann usa o recurso espiritual do rito com o fim de apaziguar diferentes formas de medo. Ele expõe quatro formas básicas de medo e apresenta símbolos centrais das religiões correspondentes à cura de cada medo. A evolução tem criado símbolos transcendentais para cada problema existencial. A revelação de Deus tem tido também, em última análise, o objetivo de apaziguar os medos. Segundo o pensamento de Drewermann, os medos têm sua origem no reino animal, infiltrando-se por fim no espírito humano. Para fazer frente a eles é necessário fazer uso da mesma dimensão de origem (animal) para contrapor um sentido transcendente como, por exemplo, os símbolos sacramentais, presentes na Igreja cristã, como veremos nos próximos quatro pontos⁴⁰³. Antes, um resumo introdutório sobre as quatro formas básicas de medo⁴⁰⁴:

A esquizoidia: A fase de desenvolvimento humano, basicamente responsável por este comportamento doentio, é situada nas primeiras semanas/meses de vida da criança, durante a qual ela sente-se em meio a um ambiente de insegurança, inimizade e frieza. Este ambiente, já em tão tenra idade, promove posteriormente uma constituição mental em que se observa tendência à solidão, autismo, devaneio e má adaptação às realidades exteriores. É o medo mais difícil de ser sanado.

A depressão: Esta problemática humana tem a ver com o sentimento do medo culposos decorrente do processo da fase oral.

A neurose obsessiva: A causa desta forma de medo surge como consequência de se viver num mundo de concorrência e rivalidade, exigindo da pessoa constante perfeição e êxito em seus empreendimentos.

A histeria: A causa desta forma de medo reside na dificuldade de se desvencilhar dos pais.

Como resposta a estas quatro formas de medo, Drewermann apresenta quatro sacramentos que respondem diretamente à problemática específica de cada um dos medos.

⁴⁰³ ID., *ibid.*, p. 421-423.

⁴⁰⁴ Idem, p. 419-421.

Em correspondência a cada sacramento, são apresentados abaixo símbolos religiosos. O gráfico completo fica assim esquematizado⁴⁰⁵:

Formas de medo	Conteúdo do medo	Símbolo religioso	Resolução do medo	Sacramento/Rito	Comportamento animal
<i>Esquizoidia</i>	Autismo, devaneio, sentimento de frieza	<i>Água e buraco</i>	Renascimento e sentimento de segurança	<i>Batismo</i>	Banhar-se, dormir
<i>Depressão</i>	Medo culposo surgido na experiência da fase oral	<i>Árvore</i>	Desejo aceito	<i>Santa Ceia</i>	Comer
<i>Neurose obsessiva</i>	Medo do fracasso e de não ser necessário; concorrência, poder, perfeccionismo e sadismo	<i>Jogo</i>	Aprendizado descontraído mediante a prática de exercícios (jogos)	<i>Iniciação (Confirmação)</i>	Jogar
<i>Histeria</i>	Medo de relações	<i>Casamento sagrado</i>	Relacionamento a partir da independência	<i>Casamento</i>	Amar

Tabela 03

2.2.1 O rito do Batismo

Daí à criança o caminho que ela deve seguir e,
crescendo, ela nunca retrocederá.
Similles

O medo esquizóide encontra na simbologia da água e do buraco o seu lenitivo. Para explicar por que a *água* detém este poder lenitivo, Drewermann retrata a evolução da vida na terra, desde o seu surgimento no mar, traçando similitudes entre a vida marinha e a vida humana. Fazendo uso do trabalho de Otto Rank, Drewermann chama a atenção para as diversas marcas no corpo humano deixadas como herança do longínquo passado evolutivo. Similaridades do corpo humano com as origens da vida marinha espelham a existência atual de relações químicas com o passado da vida. O gene recorda das origens marinhas,

⁴⁰⁵ E. DREWERMANN, op. cit., p. 423-425.

recordação que ainda hoje promove influências no viver humano. Uma influência, por exemplo, pode ser percebida no seu desejo de regressão ao ventre materno, como lembrança do tempo marinho, antes da problemática aventura por sobre a terra. A vida em terra revela-se dificultosa (ex: andar, manter a temperatura para não perder água, etc.)⁴⁰⁶.

A importância do símbolo do *buraco*, por seu turno, se deve por certas relações com o simbolismo da água. O poço d'água, por exemplo, sempre se revestiu de uma importância vital para a preservação e evolução da humanidade. O poço também lembra o colo materno, espelhando na fissura da terra, a vagina (umidade). A caverna (buraco) também teve lugar preponderante para a sobrevivência das raças, como local de “segurança”. A água e o buraco são ilustrações, sinais do simbolismo feminino, materno, conferindo sentido de segurança: a vida vinda do interior do buraco. A religião tem feito uso destes símbolos para trazer calma aos sentimentos de insegurança. Assim, o mar (água) e o buraco complementam-se um ao outro como símbolos da “origem” e do “nascimento”. Os hindus, por exemplo, enxergam no banho, uma prática ritualística de purificação (cf. Fotos 01, 02, 03, 04 – Anexo)⁴⁰⁷.

As estruturas das catedrais e templos religiosos são construídas posicionando a fonte batismal em lugar privilegiado. A imagem do *Batismo*, como um ritual de purificação, na verdade, é anterior ao Batismo cristão. Contudo, seu sentido original é preservado no cristianismo. Em Jesus Cristo, por exemplo, o rito do Batismo mantém o sentido de morte e de renascimento. Este sentido original do *renascimento*, presente também no cristianismo, é entendido por Drewermann, como uma aproximação da pessoa de Deus, na qual o medo é dissolvido. Este é o sentido da conversão. É o símbolo da nova vida, da cura, da experiência mística (cf. pontos 2.2.3 e 3.2.4 – cap. 3). Junto com este sentido de morte e de renascimento, outro sentido acompanha o Batismo: a de que a criança não pertence aos pais, nem à Igreja, mas a Deus tão somente. O Batismo também significa morte às dependências e renascimento à autonomia. O Batismo capacita o ser humano a viver por si, tornando-se independente de antigas atrelagens. A pessoa esquizóide, contudo, por ter sido banida de uma existência saudável, a partir de um nascimento em ambiente frio e ameaçador, perde o contato com a realidade, tornando-se, assim, regida constantemente por um forte medo. A criança é separada da própria existência ao nascer. A esquizoidia significa, em última instância, uma ruptura com

⁴⁰⁶ E. DREWERMANN, op. cit., p. 426-428.

todo o mundo (natureza e sociedade), a ponto de tudo transmitir ameaça à pessoa. Para tanto, a solução está em nascer novamente, não num ambiente de insegurança, mas sim num novo ambiente de total segurança de vida e de liberdade⁴⁰⁸.

Duas condições são apresentadas por Drewermann neste ponto⁴⁰⁹:

a) a necessidade de um ambiente de proteção, quente, acolhedor; e,

b) um outro ser humano que espelhe “maternidade”, uma pessoa que tenha em si o poder de fazer evocar a tranquilidade necessária para um segundo nascimento, que incorpore o sentido da água e do buraco em si, como Jesus Cristo. Esta incorporação deve tornar qualquer pessoa independente de sua origem cultural e religiosa, a ponto de ela conseguir amar com tal intensidade, tão amplamente quanto o mar, suave e gentil como o movimento das ondas, forte e excitante como suas espumas, acolhedor e acalentador como o interior de um buraco, mudando por fim a sua vida: transformando o medo em confiança, a introversão em extroversão, a apatia distante em desejo afirmativo de vida e de união. Enfim, é preciso encontrar um ser humano com força capaz de *batizar* uma pessoa. Jean-Yves Leloup retrata uma experiência que teve, enquanto enfermo:

Procuo vivenciar o que me foi transmitido por um tauregue no dia em que eu estava doente a ponto de ter chegado a pensar, de novo, que não resistiria. Ele simplesmente sentou-se. Aliás, eu não teria suportado que ele me dissesse uma palavra ou me tocasse... eu preferiria, mil vezes, que ele não fizesse absolutamente nada! Durante uma hora, efetivamente, ele nada fez. Fico pensando comigo que essa atitude corresponde, talvez, à mãe com quem sonhamos, ou seja, alguém capaz de se sentar, de estar presente e que permite à criança viver o que ela tem para viver, de modo feliz ou infeliz; mas ela está ali. Esse homem estava ali. Assim, a cura, fisiologicamente verificável e psicologicamente gratuita e eficaz, adveio dessa qualidade de presença.⁴¹⁰

A água é um símbolo santo da vida por situar-se na origem da vida humana; mediada pelo amor do próximo, ela cura. A corrente de água pode ser comparada a uma oração. Mas infelizmente, a natureza, como um todo, está desmistificada atualmente. É preciso mistificá-la⁴¹¹.

⁴⁰⁷ ID., *ibid.*, p. 429-432.

⁴⁰⁸ E. DREWERMANN, *op. cit.*, p. 433-437.

⁴⁰⁹ ID., *ibid.*, p. 437s.

⁴¹⁰ Jean-Yves LELOUP, *A arte da atenção*, p. 26.

⁴¹¹ E. DREWERMANN, *Glauben in Freiheit* – vol. 1, p. 439-441.

2.2.2 O rito da Santa Ceia

Drewermann dá prosseguimento ao seu argumento de que a memória do passado repercute, de variadas formas, na vida moderna. O rito da Santa Ceia relaciona-se ao simbolismo da árvore, também segundo pressupostos antropológicos, a fim de responder ao dilema do mal depressivo. O medo depressivo, nascido na fase oral, exige, como cura, o estar unido a algo seguro. Por exemplo, os macacos, quando se encontram em perigo, buscam refúgio nas árvores. A evolução do ser humano fez com que este subisse nas árvores, para, depois de milhões de anos, retornar ao chão. A árvore está fixa na memória das civilizações e, desta forma, emerge nos mitos, como um símbolo do paraíso perdido, onde é possível encontrar proteção diante do perigo e do medo (atual) do niilismo existencial. A árvore torna-se, assim, símbolo de segurança, de proteção, a partir de uma pergunta existencial cuja resposta encontra-se no transcendente⁴¹².

A árvore, em sua evolução simbólica, recebeu outros sentidos: o da morte e ressurreição, sentido oriundo das fases das estações. A árvore como símbolo da ressurreição e como pólo central do mundo: o eixo que move o mundo. A árvore é uma imagem da vida⁴¹³. Não foi por mero acaso que a cruz de Jesus Cristo incorporou este simbolismo e se apropriou do seu sentido. Por isso, a árvore é proteção e segurança para o depressivo, cuja necessidade grita pela mãe/árvore: a árvore reveste-se da imagem maternal, pois a mãe, assim como a árvore, também protege do perigo. É junto à árvore que as necessidades são satisfeitas, integrando o ser humano em si. Drewermann enxerga na cruz, portanto, o símbolo da árvore como processo de integração⁴¹⁴.

Mas a árvore também representa outro sentido, não positivo, que explica o medo depressivo. Drewermann faz uso da tese de Otto Rank para destrinchar esta forma de medo. Na tese de Rank, a mãe torna-se objeto de desejo do filho, que enxerga nela a árvore que tudo provê. É o desejo do incesto. O conflito da ambivalência oral do depressivo pode ser

⁴¹² ID., *ibid.*, p. 443-445. Nas árvores, os macacos desenvolveram os olhos estreitos e dianteiros; com isso, as mãos puderam tornar-se hábeis, o que constituiu o degrau básico para o surgimento da inteligência. O cérebro desenvolveu-se e passou a auxiliar o ser humano em seu desenvolvimento intelectual.

⁴¹³ E. DREWERMANN, *Rapunzel, Rapunzel, laß dein Haar herunter*, p. 24s. No conto de fada “Schneeweisschen und Rosenrot”, a árvore cumpre papel de proteção e da satisfação de desejos profundos. Ela é a doadora da vida e reconcilia o ser humano com a natureza: a harmonização ecológica resulta em vida.

⁴¹⁴ E. DREWERMANN, *Glauben in Freiheit* – vol. 1, p. 448-452.

exemplificado como a vontade de incesto barrada pela proibição. É como no paraíso, ante a proibição de se alimentar da árvore do conhecimento do bem e do mal. A cruz e a árvore no paraíso estão em direta relação. O que uma proíbe (incesto) a outra permite (integração). A religião cumpre, assim, a função de responder o amor negado na infância pela mãe, por meio de uma outra imagem, a de Deus, preenchendo o desejo da integração primeva. Esta é a mensagem da cruz, segundo Drewermann⁴¹⁵.

A árvore simboliza a cruz que, por sua vez, simboliza a Santa Ceia. O sacramento da Santa Ceia também está presente no receituário de outras culturas. Ao matar um animal para a refeição, para a sobrevivência, o ser humano precisou apaziguar o sentimento de culpa que o abatia. O lado coletivo da culpa tem sua origem na fase oral, que exige, como contrapartida, uma resposta religiosa. Enquanto que para Freud a solução da Santa Ceia só eterniza o problema do complexo de Édipo, para Drewermann o rito da Santa Ceia, não sendo um ato histórico, mas existencial, revela-se como um espaço sagrado, onde o sentimento da culpa é sanado mediante a prática do rito. A Santa Ceia sana simbolicamente o que simbolicamente foi criado. A Santa Ceia torna-se um símbolo denso ante o sentimento de culpa. Nela, o ser humano encontra abrigo novamente no colo materno⁴¹⁶.

O rito da Santa Ceia assegura graça divina que resulta em força consciente para enfrentar qualquer sentimento de culpa. O rito em si, contudo, não executa todo o processo. É importante o encontro com o “outro” para deflagrar a força da graça, um “outro” à semelhança de Jesus Cristo. Jesus Cristo é a refeição divina, o símbolo arquetípico da integração. O símbolo arquetípico integra a pessoa, a ponto de ela tornar-se humana em sua essência. Portanto, não são necessários sacrifícios, pois Jesus Cristo se dá como pão e vinho (natureza). A Santa Ceia é convite e amor, anulando o sacrifício exigido pelo sentimento da culpa⁴¹⁷.

⁴¹⁵ ID., *ibi.*, p. 453s.

⁴¹⁶ Idem, p. 455-457.

⁴¹⁷ E. DREWERMANN, *op. cit.*, p. 458s.

2.2.3 O rito da iniciação (confirmação, crisma)

O hábito não refreado logo se transforma em vício.
São Agostinho

O medo neurótico, temático deste tópico, encontra no simbolismo do jogo e da iniciação sua resolução. O neurótico se caracteriza pela eterna cobrança de perfeição, sendo um juiz de si mesmo, julgando o sucesso de suas ações e condenando seus fracassos. Drewermann faz uso da pedagogia dos animais para explicar sua idéia que se contrapõe a esta problemática humana. O gatinho aprende a arte da sobrevivência mediante jogos de ataque. O cão e o pássaro também aprendem, provando suas habilidades mediante o jogo. A diferença entre o jogo e a realidade do ataque é que, no jogo, a ameaça é anulada. O jogo não exige sucesso na empreitada, somente prática sob o “manto” da diversão. Existe uma liberdade no jogo, sem a qual o aprendizado não ocorre. Não se procura “resultados”, apenas experiência de ação. Para tanto, a repetição é importante para firmar a experiência como aprendizado. O aprendizado acontece mediante uma “ativa” aquisição de informação. O jogo, assim, possui uma função cognitiva⁴¹⁸.

O jogo tem seu lugar durante a fase de dependência dos pais, objetivando a independência da pessoa. Existe uma importância no fato do jogo ocorrer durante a fase de dependência dos pais. Para o sucesso do jogo, é importante que ele se desenvolva em um ambiente de “segurança”. Os filhotes brincam próximos da mãe. Ao menor sinal de ameaça, o jogo acaba e todos procuram refúgio na mãe (ex: golfinhos e macacos). Sentir-se seguro é condição para o processo de aprendizado existencial. O ponto central do sentido do jogo reside em sua não-racionalidade. Joga-se por jogar, pelo prazer do jogo. Quando se procura objetivamente aprender algo, o jogo perde seu sentido; tornando-se exercício extenuante. Se para brincar é preciso estar livre do medo, o próprio brincar dilui o poder do medo⁴¹⁹.

O mundo é uma incógnita, e a religião procura dar uma resposta por meio de símbolos a fim de apaziguar as ansiedades. Não é pela razão que se apazigua os medos, a exemplo da neurose compulsiva. O símbolo não explica o mistério; ele faz vivê-lo. A poesia e o mito podem também emergir nos jogos. A verdade do mito não pode ser apreendida como informação a ser compreendida; sua verdade só pode ser compreendida como mistério em

⁴¹⁸ ID., *ibid.*, p. 460-463.

meio a uma atmosfera de jogo, em meio à experiência. Algumas Igrejas, por exemplo, reduzem o jogo do amor a um receituário de comportamento. O jogo do amor é simbólico, enigmático; não pode ser prescrito. O culto também perdeu seu aspecto lúdico. O pão e o vinho (Santa Ceia), por exemplo, são representações simbólicas, não factuais. O protestantismo acerta em compreender os elementos da Santa Ceia como simbólicos⁴²⁰.

Para que os ritos cumpram seu sentido, é preciso, então, que sejam observadas algumas características lúdicas. A principal delas é a da “liberdade”. A confirmação, por exemplo, é um rito de passagem da adolescência para a vida adulta. Ao invés de continuar sob a “saia da mãe”, o jovem encontra outro fundamento transcendente aos pais e à família: no caso, a sociedade. O rito da iniciação auxilia no desenlace dos pais, capacitando o adulto a viver sua vida por si mesmo⁴²¹. A perda dos pais é compensada pelo descobrimento de um novo pai/mãe na pessoa de Deus. O jogo do ritual do ser adulto (ex: confirmação, crisma) faz disparar o sentimento de liberdade, fazendo da criança um adulto autônomo. Por isto, a crisma não pode ser tida como um sacramento, tal como acontece na Igreja Católica, por ser um rito de passagem com sentido lúdico e social⁴²².

Desta forma, ao contrário da compulsão neurótica, que está constantemente cobrando perfeição, o jogo surge como um espaço no qual não se é exigido absolutamente nada a não ser o prazer da descoberta de si mesmo, sem quaisquer compromissos⁴²³. Esta é a vontade de

⁴¹⁹ E. DREWERMANN, op. cit., p. 464-466.

⁴²⁰ ID., ibid., p. 467-471.

⁴²¹ Na obra “Das Eigentliche ist unsichtbar”, Drewermann analisa o conto “O Pequeno Príncipe”, de Antoine de Saint-Exupéry, identificando, através de seu enredo, uma forte dependência do autor pela sua mãe. Analisando o conto através da hermenêutica arquetípica, Drewermann ressalta que o final desastroso (morte intencional do Pequeno Príncipe, pela mordida da cobra) espelha a incapacidade do autor de se desvencilhar de sua mãe (simbolizada na figura da rosa), incapacidade resultante de um medo atroz; cf. E. DREWERMANN, *Das Eigentliche ist unsichtbar*, p. 63-68; 101-107.

⁴²² E. DREWERMANN, *Glauben in Freiheit* – vol. 1, p. 473-475.

⁴²³ Na obra “Das Individuelle verteidigen”, Drewermann retrata a característica básica dos romances de Hermann Hesse: como se tornar uma pessoa, em detrimento da força cooperativista das organizações sociais que procuram sabotar constantemente este processo de amadurecimento (*self*). Para poder desenvolver-se sadiamente, a pessoa precisa de estímulos desde a infância, mediante uma educação que privilegie os desejos da criança, ao invés de reprimi-los ao menor sinal de rebeldia. O problema do ensino teológico do pecado é que este obriga a pessoa a uma vida pietista, na qual as qualidades próprias da pessoa são reprimidas em função de um comportamento apreendido e repetido. Uma forma de superação de Hermann Hesse, de sua educação pietista e castradora, foi escrever romances, através dos quais tratou de trabalhar psicologicamente este dilema, encontrando na elaboração dos mesmos a cura de sua crise existencial. Os símbolos do inconsciente, encenados em enredos literários, curam; cf. E. DREWERMANN, *Das Individuelle verteidigen*, p. 11-17.

Jesus Cristo: que nos tornemos crianças ao redor de Deus, brincando com sua natureza. É a confiança infantil de um adulto em proximidade com Deus, vencendo os medos neuróticos. Neste jogo não há regras. A única regra é a do amor que abre os braços de maneira convidativa e acolhedora. O melhor do ser humano desabrocha em jogos⁴²⁴.

2.2.4 O rito do casamento

Você conhece o velho adágio da patrística:
 “Tudo o que não for assumido, não será salvo.”
 Se a sexualidade não for assumida,
 ela não será salva; se não for salva,
 ela será má; se for má, ela irá infundir-nos o
 sentimento de culpa; e, infundindo-nos tal
 sentimento, ela nos tornará doentes.
 Jean-Yves Leloup

O amor é a energia que transforma qualquer pessoa em um ser humano maduro existencialmente. Mas o histérico se fecha para o amor e, com isto, para o amadurecimento do *self*. O sentimento de culpa pelo incesto desejado e não resolvido adequadamente gera a problemática da histeria. O histérico, incapaz de trabalhar a problemática, repassa o medo e o sentimento de culpa para o parceiro conjugal, emaranhando mais ainda o conflito. Como curar o amor se o próprio remédio é o amor? A solução encontra-se no simbolismo do “casamento sagrado”⁴²⁵.

Drewermann volta a considerar a evolução da vida humana na terra para destrinchar a causa do medo histérico e para indicar a solução do mesmo. Para a preservação das espécies, é importante considerar o papel do “metabolismo” na evolução das espécies. Quem melhor ingerir alimentos tem melhores chances de vencer na cadeia evolutiva. A morte é entendida, nesta perspectiva evolucionista, como decorrente da necessidade das espécies com metabolismo mais sofisticado de se alimentarem das espécies menos sofisticadas, preservando aquelas para a posteridade. A sexualidade surge como uma necessidade de propagação das espécies mais sofisticadas. Mas Drewermann faz uma diferença entre as formas assexuada e sexual. Na reprodução assexuada, o unitário basta-se a si mesmo. Mas a variedade de mutação

⁴²⁴ E. DREWERMANN, *Glauben in Freiheit* – vol. 1, p. 476-478.

⁴²⁵ E. DREWERMANN, op. cit., p. 479s.

de suas crias é reduzida. A reprodução sexual, por outro lado, produz sempre novo material. As mutações geram melhores espécimes, o que é uma vantagem para aquelas espécies que procuram melhor se desenvolver⁴²⁶.

Daí que qualquer relação sexual que iniba a mutação é considerada nefasta, por barrar um melhor desenvolvimento da espécie. É deste prisma que se deve entender a lei do “complexo de Édipo”, pois o sentimento de culpa que este complexo estimula, quando do surgimento do incesto, inibe a relação sexual que não beneficia a preservação da espécie. O histórico sente o peso desta lei proibitiva proveniente da genética da natureza, e paga o preço ao carregar em si a condenação por sentir a atração pelo pai/mãe. A pessoa não deixa de ser um transmissor genético, e sua escolha determinará o desenvolvimento da espécie humana. Mas se, por um lado, a natureza assessora a evolução humana impingindo o sentimento de culpa pelo incesto desejado, por outro lado ela incentiva a sexualidade entre parceiros que possam manter a preservação da espécie com sucesso⁴²⁷.

Disso resulta que *a pessoa* torna-se importante, pois quem possuir melhores atributos repassará suas características para a posteridade. A importância delegada à pessoa se faz notar no rito do cortejo, no qual ambos os sexos chamam a atenção para os seus atributos particulares; por meio deste artifício, ocorrem os acasalamentos mais adequados, com vistas à preservação da espécie. Como dito, isto acentua o valor da pessoa: só o melhor atrairá e passará adiante o seu código genético. Assim, a força sexual é uma forma de coerção para a transmissão da melhor genética. O rito do cortejo é em si um jogo e é sumamente importante para o acasalamento, sendo a individualidade um aspecto de peso para o sucesso do mesmo. Um outro problema que chama a atenção é a questão da monogamia/poligamia. No mundo animal, é possível encontrar tanto relações poligâmicas quanto monogâmicas. A diferença, em relação à evolução, reside no valor da “segurança” que a relação monogâmica tem sobre a primeira. A monogamia assegura um melhor sucesso devido à melhor proteção ao filho. O grupo também é uma fonte de segurança, onde o mais forte torna-se o líder e o responsável

⁴²⁶ ID., *ibid.*, p. 480s.

⁴²⁷ *Idem*, p. 482-485.

pela função de proteção. Tal posto é alcançado por meio de lutas e agressões entre os concorrentes (ex: leões)⁴²⁸.

Em algumas Igrejas, a sexualidade é mantida abafada sob um manto moral e castrador (cf. excurso ponto B.2 – cap. 2). O sexo, porém, não objetiva somente a procriação, tal como o entendem estas Igrejas (ex: Igreja Católica). Ele também cumpre uma função de preservação da família, mantendo-a unida até que os filhos estejam maduros. Assim, a sexualidade detém duas funções importantes: a da procriação e a da preservação. Contudo, a sexualidade não é *amor*. O amor surge na relação humana como função de doação ao outro, podendo chegar até a uma doação que leve à morte da pessoa. A sexualidade segue outra agenda, a da sobrevivência. A função do amor é tanto imanente quanto transcendente, ao espelhar a relação entre Deus e o ser humano. Esta relação entre o imanente e o transcendente pode ser encontrada nos mitos, representada na imagem do “casamento sagrado”⁴²⁹.

O histérico vai encontrar saída, não na moralidade, que apenas reforça sua ansiedade, mas no encontro com Deus, com o próximo, cuja força da aceitação incondicional dilui o medo. O histérico diviniza o ser amado, o que o coloca num impasse insolúvel. Só em Deus pode-se encontrar o parceiro divino. Proporcionar o encontro entre o ser humano e Deus é da alçada da Igreja. A individuação é o resultado de tal encontro. A individuação é a filha que nasce deste “casamento sagrado”. É a soma do inconsciente com o consciente: a unidade de ambos. O “casamento sagrado” também é conhecido como a “união mística”, experiência relacionada aos místicos cristãos (cf. ponto 1.2 – cap. 3)⁴³⁰.

Até aqui temos procurado responder ao déficit no uso dos recursos espirituais, resgatando valores inerentes aos mesmos e beneficiando, com isto, a prática de aconselhamento pastoral. Antes de prosseguirmos para a análise crítica do pensamento de Drewermann, apresentamos um *excurso*, no qual analisamos causas prováveis deste déficit e o papel nefasto da moral no mesmo contexto.

⁴²⁸ E. DREWERMANN, op. cit., p. 486-491.

⁴²⁹ ID., *ibid.*, p. 492-498.

⁴³⁰ E. DREWERMANN, op. cit., p. 499s.

Excurso: Contribuições do pensamento teológico de Eugen Drewermann quanto às questões da moral e da primazia do cientificismo em detrimento do intuitivo

No final do primeiro capítulo, levantamos dois aspectos negativos importantes quanto ao uso dos recursos espirituais na prática de aconselhamento pastoral. O primeiro aspecto dizia respeito ao déficit dos recursos espirituais na prática de aconselhamento pastoral. O segundo aspecto se referia ao uso indevido dos recursos espirituais. Queremos agora voltar a estes dois aspectos de maneira rápida, fazendo uso do pensamento teológico de Drewermann. Como veremos a seguir, estes dois aspectos têm profundas correlações entre si; por isto a necessidade de tratarmos de ambos os aspectos juntamente.

A. A repressão do mundo onírico e a questão da moral

If my devils are to leave me,
I am afraid my angels will take flight as well.
Rainer Maria Rilke

O pensamento de Drewermann contém argumentos elucidativos sobre o conflito existente entre o valor conferido ao lado esquerdo do cérebro em detrimento do lado direito. Segundo o autor, este conflito origina-se na antigüidade, no desenvolvimento do cristianismo no ocidente, o qual tem seguido um caminho errado, levando-o para um beco-sem-saída e para um reducionismo moral⁴³¹. Drewermann apresenta três aspectos que explicam este fenômeno:

- i. o estranhamento entre a teologia cristã e o inconsciente psíquico;
- ii. a unilateralidade da racionalidade na religiosidade ocidental;
- iii. a independência do ensino moral cristão do ensino da fé.

i. Segundo Drewermann, a Igreja tem transformado a situação humana numa tragédia por negar-lhe um adequado contato com a dimensão do inconsciente. Para o autor, o inconsciente é uma fonte de vida que nutre com símbolos religiosos as tradições de diferentes religiões. Mas a Igreja cristã, por vários fatores, se distanciou desta fonte. *A polêmica da Igreja contra as forças do inconsciente da mente humana* começou já nos primórdios do cristianismo. Para proteger o “ensino da ressurreição” da influência de outras religiões mais primitivas, os primeiros teólogos negaram a origem comum de todos os símbolos religiosos, presentes nas camadas profundas da psique humana.

⁴³¹ E. DREWERMANN, *Psychoanalyse und Moralthologie*, v. 1, p. 9.

Com isto, sem se darem conta, reprimiram o universo dos mitos, dos contos de fadas e dos sonhos, matando com isto a raiz da religiosidade propriamente dita⁴³².

Com o passar do tempo, o estranhamento entre a Igreja e o universo do inconsciente se solidificou. A luta contra o paganismo redundou numa luta do ser humano contra a sua própria psique, contra suas visões, inspirações e intuições, oriundas do inconsciente. Inevitavelmente, isto trouxe mazelas para a religião da salvação e da liberdade, transformando-a numa religião de opressão, de alma doentia, de não-liberdade. A solução, segundo Drewermann, resume-se na tentativa do ser humano de novamente dar ouvidos aos seus sonhos, voltando a contatar-se com a raiz de sua religiosidade⁴³³.

ii. Concomitantemente à inimidade com os mitos, a teologia, desde o princípio, recebeu *a influência da filosofia grega*, a qual acabou restringindo a fé cristã dentro dos limites de sua distintiva racionalidade. Nesta atmosfera racional, o universo das imagens foi mais uma vez negado, fomentando, com isso, a rejeição da mística e a castração dos sentimentos. Para solucionar este erro, Drewermann defende a reincorporação das imagens e dos sentimentos à dimensão da fé⁴³⁴.

iii. Com a eliminação dos elementos do universo mítico (i), e cerceada pelos parâmetros racionais (ii), sobrou à teologia pouca coisa religiosa com que trabalhar, sendo sua ação reduzida *ao ensino da moral* (iii). Paralelamente a isso, a religião foi sendo paulatinamente agregada ao Estado e à política, tornando-se presente em todos os aspectos do viver humano (familiar, social, cultural). Circunscrevendo a realidade tanto social quanto pessoal ao âmbito meramente moral, como veremos mais adiante (ponto A.1), a religião colocou a pessoa numa situação de desespero, pelo fato de ele não poder, por si mesmo, cumprir os preceitos morais dele exigidos. No pensamento de Drewermann, o ser humano só encontra a solução para este “beco-sem-saída” na entrega de si em total confiança na graça de Deus⁴³⁵.

A.1- A tragédia

O desespero a que o ser humano é levado resulta do conflito entre o consciente da pessoa e a pressão, na forma de lei moral, proveniente da sociedade. Esta situação de desespero transforma-se em uma *tragédia existencial*. A tragédia não está na indisposição da pessoa em satisfazer a lei moral, mas antes na sua impossibilidade. Colocado sob tamanha pressão e não encontrando saída, a pessoa sofre, a

⁴³² E. DREWERMANN, op. cit., p. 10.

⁴³³ ID., ibid., p. 11.

⁴³⁴ Idem, p. 12s.

⁴³⁵ E. DREWERMANN, op. cit., p. 14-17.

ponto de sua personalidade fender-se. A divisão da personalidade é um processo neurótico, no qual o “eu” se vê às voltas com duas poderosas demandas. Por um lado, há o poder do inconsciente que quer promover a individuação (Jung), e, por outro lado, há o poder do “superego”, que exige uma agenda oposta. Na impossibilidade de satisfazer o “superego” plenamente, a pessoa sente-se *culpada*, sentimento promovido pela própria moralidade que, ao exigir o impossível com uma mão, sentencia com a outra⁴³⁶.

A neurose ocorre porque o “eu” encontra-se em situação de fragilidade, não conseguindo enfrentar a demanda social; estando maduro, isto não ocorreria. Para o desenvolvimento de uma maturidade sadia, porém, é preciso o envolvimento com a dimensão inconsciente, e esta é negada em primeira instância pela moralidade (cf. supra, pontos “i” e “ii”).

Em meio a este impasse incoerente, o “eu” tende a perder mais e mais sua energia de decisão, sua vontade; como resultado, a pessoa torna-se inibida, introvertida. O “eu” da pessoa passa a ficar escondido, e no seu lugar toma posse o “eu social”. Mas na impossibilidade (eterna) de se alcançar a felicidade mediante este “eu social”, a pessoa acaba culpando o outro, a sociedade, pelo seu fracasso. Ela não vê que o problema não se encontra na sociedade, e sim no seu interior. O esvaziamento de si não é a solução (“eu social”), pois ao bloquear as correntes do inconsciente, a pessoa bloqueia a própria essência de vida. O bloqueio apenas faz piorar a situação⁴³⁷.

O bloqueio tampouco é solução por mais um motivo: ao inibir as correntes do inconsciente, a pessoa apenas as revigora, exigindo maior empenho de sua parte para anulá-las. Este processo, uma vez escalonado, leva à exaustão. As forças do inconsciente não são anuláveis. Não podendo expressar-se pela via consciente, elas passam a sabotar o empreendimento doentio (social) da pessoa de maneira inconsciente. A neurose é descrita, dessa forma, como um constante reerguimento de barreiras destruídas pelo inconsciente: um eterno repetir de um mesmo programa⁴³⁸.

O bloqueio inconsciente das vontades pode gerar também dois outros malefícios. Por um lado, a pessoa pode compensar suas vontades: estando proibida de satisfazer seus desejos, ela compensa a satisfação real do desejo por uma outra atitude “social” aceita e louvada. Por outro lado, ela pode também descompensar, ou seja, procurar satisfazer os preceitos morais a qualquer custo. Estas alternativas acabam por esvaziá-la totalmente. Como já mencionado, ao viver uma vida fabricada segundo os preceitos morais (compensação), a energia “anulada” torna-se nefasta. Jung a denomina

⁴³⁶ ID., *ibid.*, p. 19-26.

⁴³⁷ *Idem*, p. 26s.

⁴³⁸ E. DREWERMANN, *op. cit.*, p. 29-33.

“sombra”, pois é assim que o linguajar simbólico do inconsciente a ilustra. A sombra torna-se o principal sabotador da vida da pessoa, que nem tem consciência de tê-la criado. Não reconhecida como parte da personalidade real, a sombra acaba levando a pessoa a se tornar, ela mesma, a sombra que tanto nega. Enquanto a *sombra* é fruto da anulação de aspectos da vida pessoal do indivíduo, a *anima* refere-se a aspectos negados da humanidade. Também aqui se encontram sentimentos de culpa reprimidos pela moralidade social⁴³⁹.

A.2 - A suspensão da moral

Qual é a posição do cristianismo perante esta tragédia? A teologia javista⁴⁴⁰, segundo a hermenêutica de Drewermann, ensina que o medo e as conseqüências advindas de se viver sob a égide do medo são frutos da percepção humana da separação de Deus. O Javista retrata a situação de desnorreamento em que o ser humano se encontra, não podendo encontrar o caminho de volta à união com Deus. O sentimento de culpa decorre desta profunda constatação. O cristianismo surge então como resposta a este impasse: em Jesus Cristo encontra-se o caminho de volta. Mas, ao invés de acentuar a “graça” desse caminho, a Igreja (ex: Católica) tem inculcado a idéia racional da expiação: a necessidade do ato humano como participação de redenção. A teologia do pecado original resulta, assim, numa antropologia tragicômica, como descrita abaixo⁴⁴¹.

A maior parte da psique humana pertence ao inconsciente, no qual decisões são tomadas antes que reflexões e vontades conscientes se manifestem. Com a ascensão do cristianismo, ocorre a rejeição dos mitos pagãos e das camadas do inconsciente (cf. pontos “i” e “ii”, mais acima); para manter a repressão ativa, o inconsciente foi qualificado de *demoníaco*, preservando-o assim de ser auscultado. Com esta posição, as fontes do inconsciente foram barradas, sobrando ao cristianismo somente a razão para solucionar a tragédia humana que se instaurara. No lugar da essência mítica, a lógica teológica elegeu a moral para nortear os passos da Igreja, passos que, desde então, precisam ser mantidos sob forte disciplina⁴⁴².

Como superar esta tragédia cristã? Drewermann defende a necessidade da suspensão da moral na religião. Para tanto, ele busca apoio tanto na psicanálise freudiana quanto na filosofia de Hegel. Drewermann chama a atenção para a posição de *Freud* acerca da moral. Freud percebeu que, para um

⁴³⁹ ID., *ibid.*, p. 33-39.

⁴⁴⁰ Os capítulos iniciais de Gênesis, nos quais se descreve a criação do mundo e da humanidade, são considerados textos elaborados por um grupo de teólogos que segue a linha denominada Javista (J), por utilizar o aposto “Javé” para Deus, em seus textos.

⁴⁴¹ E. DREWERMANN, *op. cit.*, p. 52-59.

⁴⁴² ID., *ibid.*, p. 59-63.

processo saudável de recuperação, o paciente necessita de um “espaço para respirar”, sem a demanda da moral. Ou seja, é importante para a psicologia a suspensão da moralidade, a fim de permitir ao paciente o amadurecimento de sua personalidade. O comportamento negado na infância precisa ser reconsiderado agora, na maturidade, e, para tanto, a moral presente na situação de conflito precisa também ser reconsiderada. Cada terapia, ao lidar com as coisas reprimidas do inconsciente, muitas vezes necessita, por causa da demanda moral e com o “selo” moralizante nelas estampadas, ser um pouco “amoral”, a fim de permitir que questões proibidas sejam re-encenadas, reconsideradas, valorizadas⁴⁴³.

Drewermann também faz uso do pensamento filosófico de *Hegel*, lembrando como ele tratava da questão moral. Para Hegel, é necessário recair no “pecado” no âmbito subjetivo para se alcançar a maturidade de si mesmo, de forma que o caminho para o “achar-se a si mesmo” contenha atos de amoralidade. Para Hegel, a moralidade não pertence apenas ao âmbito social. Ela passa aos poucos a fazer parte da esfera pessoal, ao tornar-se subjetiva. Tornada subjetiva, ela atua de maneira nefasta, enquanto permanece no inconsciente. Portanto, é imprescindível torná-la consciente, pois no momento em que o sentimento de culpa sobrevier como resposta a algum ato “pecaminoso”, a conscientização do mesmo é superada. A aquisição da consciência de si, e do sentido da moral em si e para si (pessoa), fortalece-o a ponto da culpa perder o seu poder alienante. A liberdade encontrada lhe permite satisfazer ou não os preceitos morais, não a partir da imposição da lei (dogma moralizante), mas a partir de si, enquanto referência autônoma. Para Drewermann, a única moralidade válida é aquela que permite o processo de autoconhecimento e de maturação do espírito⁴⁴⁴.

Apoiado em Freud e Hegel, Drewermann parte então para a legitimação teológica da suspensão da moral, realçando o valor da justificação pela fé. Antes de justificar-se perante a sociedade segundo méritos próprios (satisfação da demanda moral), a pessoa precisa encontrar em si o seu “eu” justificado. Na graça, não há lei que subsista⁴⁴⁵. Portanto, na medida em que a pessoa se justificar por mérito próprio, perderá de vista o seu *self*. Apresentar a necessidade da “ação” antes do “ser” estar maduro leva-o inevitavelmente ao campo da lei, da moral, na qual viverá num redemoinho constante de culpa e falibilidade, por tentar alcançar a aprovação moral. Deus não compactua com a moral social. Ele não é um juiz (Lc 12.14); pelo contrário, abre espaço para o ser humano, como

⁴⁴³ Idem, p. 79-84.

⁴⁴⁴ E. DREWERMANN, op. cit., p. 84-92.

⁴⁴⁵ Em sua obra “Ein Mensch braucht mehr als nur Moral”, Drewermann expõe como o seu pensamento é aplicado aos sete vícios capitais e às virtudes cristãs, ressaltando que a escolha humana não deve se restringir a categorias morais, nem a uma autodisciplina extenuante; a única escolha viável para a saúde humana encontra-se na relação de amor com Deus; cf. E. DREWERMANN, *Ein Mensch braucht mehr als nur Moral*, p. 38.

pessoa, se encontrar com o seu criador. É neste cadinho que o ser humano se elabora e amadurece na relação constante com Deus. Não seguir a moral social, contudo, não significa ser imoral ou realizar as vontades de maneira arbitrária. Pelo contrário, é deixar-se ser guiado por Deus, esta força que guia sem imposição. A obediência a Deus não se dá por pressão, como na moralidade, mas sim em humildade⁴⁴⁶.

Desta reflexão, Drewermann tira algumas conclusões quanto aos limites da prática teológica e psicológica. Deve ser cobrado da *teologia* o ensino da fé e não da moralidade. A tarefa da teologia, neste sentido, é a de apoiar a pessoa, permitindo-lhe um espaço para o encontro consigo e com as demandas nele presente, a fim de alcançar sua maturidade particular em Deus (*self*). Na medida em que a sociedade for formada por pessoas congruentes, ela alcançará maior estatura do que se procurar manter todos sob uma mesma norma moral. A *psicologia*, por seu turno, precisa reconhecer que a justificação da pessoa processa-se mediante uma confiança transcendente à esfera humana. A graça não abunda num espaço onde reina o ateísmo. A moral de Deus, segundo Drewermann, é perdão para aquele que confessa sua fé perante ele. A graça situa-se antes de qualquer moralidade e somente ela basta ao ser humano (2 Cor 12.9). A única ação possível ao ser humano está em voltar-se a Deus, e é, em si, uma não-ação (Lao Tsé)⁴⁴⁷.

A.3- O papel do medo

Acredito firmemente que a única coisa a temer
é o próprio medo.
Franklin Delano Roosevelt

Assim, moral e religião se complementam na medida em que a pessoa vive humildemente sob a graça de Deus. O mal, em Drewermann, reside no fato do ser humano não se tornar *self*, mediante a graça divina, procurando satisfazer o imperativo categórico da moral somente mediante sua vontade e ação. Porém, sem Deus, o ser humano não consegue “ser”. Este é o verdadeiro ensino javista. O ser humano torna-se doentio quando distante de Deus. O ensino do pecado original quer mostrar o caminho para a proximidade de Deus, e não barrar o caminho com proibições. Na medida em que o ser humano torna-se *self*, ele se aproxima de Deus. A problemática do mal, que entrava o caminho para a realização do *self*, pode ser resumida numa palavra: *medo*. O medo emperra o processo de individuação, do tornar-se *self*. O medo desnorteia. Isto exige da pessoa congruência interna, no reconhecimento de seus medos como fatores intrusos; na verdade, a superação do medo faz parte do

⁴⁴⁶ E. DREWERMANN, *Psychoanalyse und Moralthologie*, v. 1, p. 95-100.

⁴⁴⁷ ID., *ibid.*, p. 100-104.

próprio processo da individuação⁴⁴⁸. O ser humano é mau ou comete o mal, na medida em que permite se identificar com o medo, perdendo Deus de vista. Ele passa a viver num círculo constante de derrota até atingir o estado em que ele considera como única saída *querer tornar-se ele mesmo o próprio Deus*⁴⁴⁹.

A pessoa é responsável por sua vida caótica na medida em que reprime seus medos, ao invés de aceitá-los. Ao reprimir os seus medos, o ser humano projeta-os em outros, na ilusão de livrar-se deles⁴⁵⁰. Ao não conseguir manter-se frente à morte (aceitação da sua natureza mortal), o ser humano vai à procura de “segurança” em outros, nas coisas, no trabalho (“ser social”). Tal segurança é fictícia, ilusória. As coisas “penúltimas” tornam-se “últimas” (Tillich). Daí o desespero. O medo utiliza a temporalidade para fazer crescer sua força, e quanto mais o ser humano procurar sua segurança no finito, mais desesperado ele tornar-se-á, ao perceber sua incapacidade de resolver seu dilema existencial⁴⁵¹. O medo gera um ciclo vicioso que asfixia o sujeito na medida em que ele, ao descobrir sua incapacidade de auto-salvação, é assaltado por um medo maior diante da constatação do contínuo fracasso. A renovação constante do medo reforça as tentativas de fuga, gerando maior medo e assim sucessivamente. Nesta luta desesperada, o sujeito se deforma, pois o desespero se desenvolve, não a partir de um evento externo, mas a partir de uma discrepância interna, no relacionamento “oblíquo” que o sujeito tem consigo mesmo. Uma vez não individuado, só resta ao ser humano a divisão. Daí a deformação e o surgimento das diferentes formas de medo: esquizofrenia, depressão, neurose obsessiva e histeria (cf. ponto 2.2 – cap. 2)⁴⁵².

O medo surge do interior da pessoa, e não do seu exterior. Ele é conseqüência do processo de conscientização do ser humano de si mesmo e, mediante esta conscientização, do tornar-se livre. Como o ser humano está em constante processo de conscientização, ele não existe sem o medo. A solução, contudo, não se encontra acessível na esfera imanente (ex: moral). A doutrina javista ensina que é no ato de confiança em Deus que o medo é dissolvido. O medo diante da liberdade é o medo diante do nada (nihilismo), e só em Deus o ser humano pode dar o passo no “nada”, ao confiar sem qualquer apoio, referência ou justificativa, que seu passo, a despeito do vazio que o cerca, e da consciência de sua contingência existencial, o leve ao sentido de sua vida. Diante do absurdo existencial, o ser humano tem procurado uma multidão de escapes. Mas o medo não pode ser derrotado com ações. A fuga, qualquer que seja, faz apenas aumentar a escalada da violência. O medo,

⁴⁴⁸ E. DREWERMANN & Jürgen JEZIOROWSKI, *Gespräche über die Angst*, p. 30s.

⁴⁴⁹ E. DREWERMANN, *Psychoanalyse und Moralthologie*, v. 1, p. 111-118.

⁴⁵⁰ E. DREWERMANN & J. JEZIOROWSKI, op., cit., p. 21-23.

⁴⁵¹ ID., *ibid.*, p. 29-31.

⁴⁵² E. DREWERMANN & J. JEZIOROWSKI, op., cit., p. 43s.

antes, é vencido na confiança em Deus (fé), ou seja, pela “não-violência”. Ao responder ao mal mediante ações morais, erra-se a causa do problema. O ensino javista indica que a causa do medo está num viver distanciado de Deus. A solução, então, está na volta ao paraíso, na comunhão com Deus. O paraíso não é um lugar, mas um tipo de vida sem medo, o qual é acessível a qualquer um, mediante a graça⁴⁵³.

B- Repercussão desta reflexão sobre a análise dos autores representativos do capítulo 1

No primeiro capítulo, estudamos alguns autores representativos da área do aconselhamento pastoral no contexto brasileiro, no interesse de perscrutar o valor conferido aos recursos espirituais em suas obras. Dois fatores foram apreciados: o déficit no uso dos recursos espirituais e a existência de uma forte presença da moral, dentro da prática de aconselhamento pastoral. Após o pequeno esboço do pensamento de Drewermann acima apresentado, percebe-se que estes dois fatores não são estanques, mas pertencentes a um mesmo processo. A seguir, traçaremos alguns vínculos existentes entre o pensamento de Drewermann acima exposto e algumas obras analisadas no capítulo anterior. Faremos esta análise em dois momentos: primeiramente trataremos da questão do valor da racionalidade em detrimento do mundo do inconsciente, para então passarmos à questão da moral.

B.1- O cientificismo e o mundo intuitivo

O mundo do inconsciente, no pensamento de Drewermann, revela-se como uma fonte da qual jorram constantemente referenciais simbólicos de norteamento para as religiões, para a sociedade e para a pessoa, auxiliando-o em seu processo de individuação. Sendo estancada, esta fonte passa a não mais alimentar as terras (sociedade), que se tornam rapidamente sedentas pela “água da vida”. O tampão atualmente usado para bloquear o jorro de água é o pensamento que exalta o valor exclusivo da razão e banaliza, como coisa de somenos, o valor dos sonhos, da intuição e dos sentimentos.

Segundo o pensamento de Drewermann, os recursos espirituais mantêm uma estreita vinculação com o universo simbólico, inconsciente. Disso resulta uma lógica natural: com a ascensão do racionalismo e do cientificismo nos séculos 19 e 20, aquelas ciências humanas que mantinham sua base e uma parceria com o mundo dos símbolos (inconsciente) foram sendo aos poucos desqualificadas. A cura d'almas é tida como uma ciência teológica que mantêm estreita relação com o mundo dos símbolos e dos sentimentos. É através de símbolos religiosos, tais como a cruz, os elementos da Santa Ceia, a oração, a Bíblia, que sentimentos desnorteados, ansiedades e dúvidas

⁴⁵³ E. DREWERMANN, *Psychoanalyse und Moralthologie*, v. 1, p. 120-127.

encontram solução. Os recursos espirituais são recursos de “ordem espiritual” e, portanto, simbólicos em sua essência.

Mas com o surgimento dos recursos da psicologia, por exemplo, a ciência da cura d'almas foi sendo paulatinamente inundada por uma atmosfera cientificista, impregnando o contexto teológico com ares que, de um certo modo, acabaram fomentando o pensamento de que os recursos científicos – de maneira exclusiva – podem vir a responder com maior “precisão” aos dilemas existenciais vividos pelas pessoas. O problema com respeito ao cientificismo, em Drewermann, é o da exclusão dos recursos espirituais.

O valor dos recursos espirituais precisa ser equiparado ao dos recursos científicos, se quisermos que haja uma parceria saudável entre a teologia e as outras ciências humanas. Claro que ambos os recursos pertencem a dimensões distintas. Mas podem ser complementares. Se a aplicação dos recursos espirituais é menor, quase ausente, nas obras analisadas, e se o uso dos recursos científicos ocupa cada vez mais espaço na prática de aconselhamento pastoral, então alguma coisa precisa ser feita para que este desequilíbrio quantitativo e, portanto, qualitativo, na aplicação dos recursos, seja revertido.

Os primeiros trabalhos de Lothar Carlos Hoch e as obras de Christoph Schneider-Harpprecht exemplificam a problemática do déficit no uso dos recursos espirituais. Nestes trabalhos, os autores procuram trazer para a prática de aconselhamento pastoral as contribuições das ciências humanas, a fim de enriquecê-la com recursos mais acurados, práticos para os dias de hoje. Em três de seus trabalhos iniciais⁴⁵⁴, Hoch procura traçar paralelos entre a vida espiritual e psicológica, demonstrando que a espiritualidade não está restrita apenas a uma dimensão humana, mas abarca o todo do ser humano. Por isto a necessidade de se levar em conta as várias dimensões (social, psicológica, antropológica) que compõem o ser humano, na prática de aconselhamento pastoral. Nos três trabalhos seguintes, Hoch faz uso das obras de Kübler-Ross⁴⁵⁵ (área médica/psicológica), de análises sociológicas/culturais⁴⁵⁶, do pensamento do movimento feminista⁴⁵⁷, da política e da economia

⁴⁵⁴ HOCH, L. C. Algumas considerações teológicas e práticas sobre a pastoral de aconselhamento. *Estudos Teológicos*, n. 20/2, p. 88-99, 1980; HOCH, L. C. Espiritualidade e Personalidade. *Estudos Teológicos*, n. 23/2, p. 154-163, 1983; HOCH, L. C. Psicologia a serviço da libertação: possibilidades e limites da psicologia na pastoral de aconselhamento. *Estudos Teológicos*, n. 25/3, p. 249-270, 1985.

⁴⁵⁵ HOCH, L. C. Acompanhamento Pastoral a moribundos e enlutados. In: *Proclamar Libertação Suplemento 2 - Offícios*, São Leopoldo: Sinodal, p. 58-82, 1988. 163 p; HOCH, L. C. (org.). *Perdas na vida das pessoas – Morte e Luto*. São Leopoldo: ICTE/EST, 1991. 11p.

⁴⁵⁶ HOCH, L. C. Aconselhamento Pastoral e Libertação. *Estudos Teológicos*, n. 29/1, p. 17-40, 1989. HOCH, L. C. A Voz de Deus em outros Povos. *Estudos Teológicos*, n. 35/2, p. 177-185, 1995.

⁴⁵⁷ HOCH, L. C. *Poimênica Feminista*. Manuscrito (EST), 1990.

mundial⁴⁵⁸. Sua preocupação é o de faz surgir uma nova prática de aconselhamento pastoral, que leve em conta o contexto existencial na qual a prática poimênica ocorre. O problema está na pouca referência aos recursos espirituais nas páginas destas primeiras obras de Hoch. A prática da análise racional (sociológica, sistêmica, familiar, psicológica, política) predomina em detrimento da prática espiritual (recursos espirituais).

O déficit também está presente nas obras de Schneider-Harpprecht. Contribuições psicanalíticas⁴⁵⁹, sistêmicas⁴⁶⁰, culturais⁴⁶¹ e política mundial⁴⁶² predominam nos trabalhos deste autor. O aconselhamento pastoral é enriquecido com estas contribuições. Mas a presença dos recursos espirituais, nos argumentos interdisciplinares, deixa a desejar.

O déficit é amenizado somente nos artigos mais recentes de Hoch⁴⁶³. Neles aparecem indicações de que a mística e os sentimentos precisam ser mais valorizados, não permitindo que o racionalismo ocupe inteiramente o espaço do aconselhamento pastoral. O título de um de seus artigos espelha claramente esta idéia: “A Igreja e o universo negligenciado das emoções”. A negligência das emoções tem resultado em aridez. A sala de aconselhamento pastoral acaba se tornando uma sala de terapia, onde o pastor substitui seu saber teológico por um mais atual, científico, “eficaz”. A experiência com Deus, mediada pelos recursos espirituais, e que pode verdadeiramente apaziguar os medos, fica negligenciada, esquecida⁴⁶⁴.

⁴⁵⁸ HOCH, L. C. Economia Mundial e ausência de Justiça: questionamento na perspectiva do terceiro mundo. *Estudos Teológicos*, n. 34/3, p. 282-290, 1994.

⁴⁵⁹ SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. Medo e Fé: a transformação do medo na poimênica. *Estudos Teológicos*, n. 33, p. 239-253, 1993.

⁴⁶⁰ SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. & STRECK, Valburga Schmiedt. Aconselhamento Pastoral da família: uma proposta sistêmica. *Estudos Teológicos*, n. 34, p. 184-198, 1994. SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. & STRECK, Valburga Schmiedt. *Imagens da Família – Dinâmica, conflitos e terapia do processo familiar*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. 169 p.

⁴⁶¹ SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. A morte como limite do curar. *Estudos Teológicos*, n. 35/1, p. 84-91, 1995. SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. Aconselhamento Pastoral e diversidade cultural. *Estudos Teológicos*, n. 37/1, p. 73-91, 1997. SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. Aspectos Históricos e Concepções Contemporâneas da Teologia Prática. In: *Teologia Prática no Contexto da América Latina*, São Leopoldo: Sinodal, p. 36-62, 1998.

⁴⁶² SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. Capacitação de indivíduos no contexto da tendência pós-moderna à individualização. In: *Prática Cristã – Novos rumos*, São Leopoldo: Sinodal/IEPG, p. 68-84, 1999.

⁴⁶³ L. C. HOCH, Reflexão em torno do método da Teologia Prática, p. 74s; cf. também L. C. HOCH, A Igreja e o universo negligenciado das emoções, p. 19ss; e, L. C. HOCH, A importância de ritos e símbolos no aconselhamento pastoral e na celebração, p. 34ss.

⁴⁶⁴ Schneider-Harpprecht está ciente do poder do símbolo e de que este pode levar a pessoa a um encontro com Deus suficiente para amenizar seus medos (cf. SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. Medo e Fé: a transformação do medo na poimênica. *Estudos Teológicos*, n. 33, p. 239-253, 1993). Os recursos espirituais, porém, não são apresentados como meios pelos quais os símbolos são acessados. O autor evoca a fé como meio de acesso ao mundo simbólico.

Esta forma de aconselhamento pastoral que faz um uso mais coerente dos recursos espirituais não está, porém, de todo ausente das obras analisadas. Algumas obras se revelam significativas neste contexto avaliativo⁴⁶⁵. O surgimento delas indica um desejo de volta aos antigos recursos, não, porém, à revelia dos recursos científicos. Procura-se uma equiparação valorativa de ambos os recursos, sem incorrer no mesmo erro que se faz ver nas obras analisadas. Isto sinaliza, como atesta Drewermann, que o poder exclusivo da razão não é suficiente. É preciso reconsiderar e incorporar o valor simbólico do mundo inconsciente – a mística cristã – na prática de aconselhamento pastoral, revitalizando e enriquecendo os recursos espirituais.

O trabalho de mestrado de Zwirtes⁴⁶⁶ e a cartilha de Stoffel⁴⁶⁷, da *abordagem espiritual*, por exemplo, fazem uso de recursos espirituais tais como a “capacidade imaginativa”, o “potencial evocado”, a oração, a leitura bíblica, sem esquecerem, porém, do devido valor pertencente aos recursos psicológicos, como a conversa empática e o espelhamento dos sentimentos inconscientes (Rogers). O trabalho de mestrado de Zwirtes⁴⁶⁸ traduz de maneira exemplar a equiparação necessária entre o uso de ambos os recursos, o espiritual e o científico, num contexto brasileiro de periferia pobre.

Se voltarmos nossa atenção para as obras do *Modelo Bíblico*, encontraremos indícios de uma abertura ao mundo do inconsciente (ex: obras de Kornfield e de Damasceno). A “cura interior”, por exemplo, nomeia com exatidão o sentido que Drewermann delega à função do inconsciente como órgão ordenador da vida do ser humano. Existe “cura” e ela é “interior”. Não é a consciência do conselheiro, nem a da pessoa, nem somente a análise sociológica ou política, que promove a cura. Ela é desdobrada mediante o uso de recursos espirituais, como a “oração” e a “visualização” (“imaginação santificada”)⁴⁶⁹, nos quais o mundo dos símbolos (mundo *interior* do inconsciente) recebe autonomia de ação de *cura*. O Espírito Santo é o diretor e o promotor do aconselhamento pastoral.

As obras de Kornfield e Damasceno – resguardados alguns aspectos – têm, assim, uma maior abertura para um contato com o inconsciente. Neles, os recursos espirituais da “imaginação santificada” (Kornfield) e da “visualização” (Damasceno) são amplamente usados. Tanto um recurso quanto o outro descrevem um mesmo processo, descrito por Jung como “imaginação ativa”, na qual a pessoa adentra a esfera dos sonhos, desperta, tendo poder consciente de interação com as imagens que

⁴⁶⁵ São elas: *Introdução à cura interior* (Kornfield), *Oficina de Cura interior* (Damasceno) e *Religiosidade Juvenil em bairro de periferia pobre* (Zwirtes).

⁴⁶⁶ Nelcy Terezinha ZWIRTES, *Religiosidade juvenil em bairro de periferia pobre*, p. 112ss.

⁴⁶⁷ Maria STOFFEL, *Trindade – O Eterno Encontro*, p. 7-12.

⁴⁶⁸ Trabalho orientado por Lothar Carlos Hoch.

⁴⁶⁹ Fábio DAMASCENO, *Oficina de cura interior*, p. 64-69, 139-144.

vão surgindo na mente. Esta forma interativa com o mundo do inconsciente permite ao mesmo expressar-se sem a interferência da lógica.

Em outros aspectos, porém, Kornfield faz uso objetivo dos recursos espirituais, por exemplo, no uso da Bíblia. Toda a sua obra espelha esta característica teológica: a Bíblia como referência única para o viver cristão. Porém, mesmo permitindo que a pessoa faça uso deste recurso espiritual (imaginação santificada), Kornfield se assegura de que a interpretação da vivência onírica seja compartilhada com a equipe que acompanha o desenrolar dos acontecimentos. A objetividade é introduzida no uso da Bíblia na prática de aconselhamento pastoral segundo duas entradas: a) pela corroboração bíblica, ou seja, se o que a pessoa experienciou tem o respaldo geral; b) pela corroboração da equipe, que também precisa ter tido uma experiência similar. Se a equipe recebeu uma mensagem semelhante, a experiência é aceita como proveniente de Deus; caso contrário, a pessoa é aconselhada a rever sua experiência⁴⁷⁰. A subjetividade, importante para o diálogo e para o recebimento da mensagem onírica, fica assim sob a averiguação de um grupo religioso. Comparado ao pensamento teológico de Adams, o uso deste recurso espiritual, na forma exposta por Kornfield, representa uma semi-abertura.

Na obra de Damasceno também é possível encontrar paralelos e dessemelhanças com o pensamento teológico de Drewermann. O que se nota no pensamento de Damasceno é a distinção entre as forças do inconsciente e as forças de Deus. Esta diferença está normalmente presente em qualquer teologia. Uma epifania, por exemplo, será tida como uma manifestação transcendente, enquanto o sonho será um acontecimento psíquico. Esta visão dualista entre o mundo inconsciente e o mundo religioso é no mínimo incongruente, pois até certo ponto ambos tornam-se um, no pensamento de Drewermann. Porém, o que nos chama a atenção, na obra de Damasceno, é que, a despeito de ele ter em mente esta distinção entre a psique e a revelação de Deus, ele ousa dizer que Deus também fala por sonhos⁴⁷¹.

Seu linguajar onírico, simbólico, das forças demoníacas e divinas, guerreando pela alma da pessoa, encontra soluções semelhantes às sugeridas por Drewermann. Por exemplo, segundo Damasceno, a “Cura Interior” significa um processo pelo qual a pessoa se esvazia de seus traumas, alojados no inconsciente, processo este acompanhado e monitorado por Deus. Este esvaziamento se dá mediante a conscientização do material de vivência internalizado. Quanto mais a pessoa se tornar consciente do seu material armazenado nos porões do inconsciente, mais liberta se torna de suas

⁴⁷⁰ D. KORNFIELD, *Introdução à cura interior*, p. 55-72.

⁴⁷¹ F. DAMASCENO, *Oficina de cura interior*, p. 50.

determinações⁴⁷². Caso estes traumas não sejam conscientizados, eles passam a torturar a vida da pessoa como espíritos endemoninhados; mesmo à pessoa “convertida” se exige “desligar antigos pactos” firmados com as forças espirituais. A fé é a única força capaz de romper com os pactos antigos, libertando a pessoa de suas obsessões⁴⁷³. Tanto Damasceno quanto Drewermann concebem uma integração total do material reprimido (inconsciente pessoal e coletivo) com a consciência, integração que resulta no surgimento do *self*, livrando a pessoa das incômodas ações de sabotagem perpetradas pela sombra e pela *anima*.

Por outro lado, esta forma de interagir com as forças espirituais é entendida de maneira objetiva. Ao invés de conceber simbolicamente as imagens dos demônios e dos pactos, a teologia de Damasceno lhes confere identidade objetiva, ou seja, entidades espirituais externas à pessoa. Segundo o pensamento de Drewermann, tanto os demônios quanto os pactos são, segundo a ótica da hermenêutica arquetípica, forças psíquicas e numinosas, capazes de influenciar a vida consciente da pessoa. Uma percepção objetiva das forças do inconsciente pode promover um uso incoerente dos recursos espirituais e, portanto, indevido. Por exemplo, a sombra tida como um demônio, ou a *anima* reconhecida como uma “pomba-gira”, seduzindo o homem casado em seus sonhos ou no processo meditativo, poderão ser rechaçadas logo de início, evitando com isto a possibilidade de integração destas camadas do inconsciente ao consciente, trazendo prejuízos para a vida deste homem, que passará, mais do que antes, a reprimir as “tentações” do mal que parecem seduzi-lo. Se devidamente reconhecidos simbolicamente como sentimentos estagnados ou traumas do passado, que precisam ser reconsiderados a fim de possibilitar que a pessoa avance em sua maturação de vida (integração holística), então o verdadeiro “mal” será evitado (repressão), dando passe livre à individuação.

Não basta ter consciência do material reprimido; é importante também ter consciência de que este material, oriundo do inconsciente, deve ser trabalhado “simbolicamente” e não objetivamente, cientificamente, caso não se queira recair em erros como no caso de Adams, que vê a Bíblia como um “código de conduta”; ou como no caso de Kornfield, ao fiscalizar a mensagem recebida pela pessoa durante sua experiência, creditando às figuras oníricas potências perigosas, como, por exemplo, mensageiros do diabo, que desafiam os filhos de Deus com suas dúvidas; ou como em Damasceno, que interpreta, objetivamente, as forças pertencentes a um processo que, na verdade, transcende uma conceituação racional.

⁴⁷² ID., *ibid.*, p. 101-108.

⁴⁷³ *Idem*, p. 45-54.

Concluindo: o déficit do uso dos recursos espirituais na prática de aconselhamento pastoral se faz perceptível nas obras analisadas pelo fato de seus autores privilegiarem recursos racionais em detrimento dos espirituais. Há obras, porém, que fogem desta assertiva. Contudo, mesmo entre elas, é possível perceber a problemática da objetividade nas análises oníricas. Este problema tem vínculo direto com a questão da moral, como veremos a seguir.

B.2- A moral

Não é a força, mas a constância dos bons sentimentos
que conduz os homens à felicidade.
Friedrich Nietzsche

A moralidade tem o seu valor enquanto recurso que ordena a sociedade. Portanto, a moral detém um valor social. Ela torna-se nefasta, segundo o pensamento de Drewermann, no momento em que assume um papel religioso norteador. Com a porta do inconsciente bloqueada, o pensar e o fazer teológico ficaram restritos ao âmbito racional. O viver cristão tornou-se conceitual. A Bíblia, enquanto referência espiritual, foi englobada neste processo de racionalização da teologia, sendo interpretada de maneira científica.

Mediante uma interpretação científica da Bíblia, surge a doutrina do pecado original, baseada na moralidade religiosa que não reconhece a espiritualidade como um estado de “ser”, mas como uma vida pautada por “ações” pré-estabelecidas. Conseqüentemente, torna-se justo aquele que segue objetivamente o que a Bíblia recomenda como padrão comportamental, e é condenado aquele que incorrer no menor erro, infringindo os preceitos bíblicos.

Na análise bibliográfica encontramos, como já referido na conclusão do primeiro capítulo, representantes desta teologia moralizante. Só para ilustrar, mencionamos Adams, Tournier e Collins. Em *Adams*, a moralidade tem se infiltrado na prática de aconselhamento pastoral, a ponto de deturpar seu sentido original. Seu aconselhamento *noutético* (confrontação), por exemplo, está alicerçado sobre uma fundamentação moralista, onde o pecado não é tido como um estado de “ser”, mas sim como um “modo” de se comportar⁴⁷⁴. Portanto, a salvação reside na mudança deste comportamento para um mais bíblico. A Bíblia, tomada objetivamente, respalda as idéias “noutéticas” de Adams, transformando o aconselhamento pastoral num espaço de opressão⁴⁷⁵. Ao invés de recorrer ao mundo

⁴⁷⁴ J. ADAMS, *Conselheiro Capaz*, p. 116.

⁴⁷⁵ ID., *ibid.*, p. 64.

dos símbolos, que sana e liberta, o aconselhamento noutético constrói um código de conduta ético, restringindo e escravizando a pessoa segundo os ditames da lei moral⁴⁷⁶.

A leitura objetiva da Bíblia só tem a oferecer uma visão reducionista das histórias bíblicas, perdendo de vista sua mensagem existencial. Adams, ao “confrontar” a pessoa com as páginas da Bíblia (aconselhamento noutético), o faz mediante uma leitura objetiva e, portanto, reducionista. Quando ele escreve que “a confrontação noutética tem que ser confrontação com os princípios e práticas das escrituras”⁴⁷⁷, ele leva-nos a simples constatação de que seu entendimento da Bíblia é objetivo, ou seja, sua leitura dos símbolos é conceitual (signo), não simbólica. Disso resulta uma má compreensão da mensagem bíblica, gerando, como consequência, uma teologia que exige da pessoa uma cobrança segundo os “princípios” bíblicos. Na impossibilidade de alcançar a realização dos “princípios e práticas das escrituras”, Adams admoesta o aconselhador noutético que ele reaja dizendo: “Você não pode dizer que não pode”⁴⁷⁸. “Não posso” tornou-se tabu no aconselhamento noutético.

O uso da pressão coerciva se dá na exata proporção da ausência de autonomia da pessoa. O medo de permitir que os conceitos bíblicos sejam reconhecidos como simbólicos exige constante atenção dos líderes religiosos, sabotando qualquer tentativa de interpretá-los assim. Tal como apresentado por Drewermann, a Igreja desenvolveu uma profunda inimizade com o mundo dos sonhos, tachando-o de demoníaco, a fim de evitar que as pessoas descubram o poder libertador do simbolismo, que faz livre o escravo da lei, e autônomo o dependente de um código de conduta moral. Permitir livre acesso ao mundo inconsciente é perigoso, até “pecaminoso”, quando se tem como meta tornar uniforme um grupo social. A autonomia de pessoas desestabiliza a massa que pensa igual.

O pensamento de *Tournier* é mais coerente com o sentido original da prática de aconselhamento pastoral, mas nem por isso menos moralista. Em sua obra clássica (*Culpa e Graça*), ele toca no tema da *culpa*, tema largamente tratado por Drewermann. A culpa, como força repressora e mantenedora de uma moralidade religiosa, foi – e ainda é – amplamente usada por Igrejas (tanto a Católica quanto algumas pietistas), a fim de manter seus fiéis dentro de um redemoinho trágico de culpa e medo. *Tournier* identifica dois tipos de culpa: a falsa (motivada pela moral social) e a real (promovida pela existência do pecado humano). Ao invés de indicar a graça como bênção incondicional, é possível perceber, em sua obra, uma certa condicionalidade moral, fazendo sua teologia recair na esteira do ensino do pecado original, pois a proximidade com Deus (graça), em *Tournier*, faz crescer na pessoa um sofrimento pelo gradativo reconhecimento de sua condição

⁴⁷⁶ Idem, p. 218ss.

⁴⁷⁷ Idem, p. 64.

⁴⁷⁸ Idem, p. 131.

pecaminosa⁴⁷⁹. Para Drewermann, contudo, a graça deve ser a *solução* para o sentimento de culpa, e não o seu *reforço*⁴⁸⁰. Na graça, o ser humano, sobrecarregado com o sentimento de culpa, deve encontrar um espaço de aconchego e de total aceitação (cf. ponto 4.1 – cap. 3). Só na graça incondicional abunda o perdão.

Quanto a *Collins*, chamamos a atenção para uma citação já referida, por considerarmos-la exemplar:

É possível que o ajudador escute, faça comentários orientadores e apóie um auxiliado que, apesar disto, não melhora de algum (sic) modo. É porque *o problema do auxiliado, em muitos casos, está arraigado em comportamento, atitudes ou pensamentos que precisam de ser (sic) mudados*. (...) A confrontação é uma tarefa difícil. Deve ser feita de modo suave, e sem julgar⁴⁸¹ [itálicos nossos].

A frase é incoerente, pois, num primeiro momento, espera-se que a pessoa seja “mudada pelo ajudador”, e no momento subsequente diz-se que esta operação deve ser executada sem julgamento algum. Aquele que se arroga o direito de mudar o comportamento ou o pensamento de alguém dificilmente está isento do ato de julgar. E quem julga se coloca na posição de juiz, inferiorizando o outro. Esta citação de Collins exemplifica o pensamento de Drewermann de que uma moral cristã, isenta de um contato saudável com o mundo do inconsciente, pode tornar a Igreja um organismo hierárquico, onde alguns dominam os demais sob um severo código de conduta, através do qual exercem seu poder sócio-religioso⁴⁸².

Este excuro mostrou a profunda interdependência entre os dois aspectos levantados no primeiro capítulo. Isto sinaliza que os problemas que nossa pesquisa levantou não são apenas verdadeiros como causais. Mais: eles não apenas são problemas relacionados ao contexto brasileiro, como também a um contexto maior, cujo alcance atinge o inconsciente coletivo da humanidade e, portanto, sua dimensão espiritual. O pensamento teológico de Drewermann é europeu e mesmo assim fecha com as descobertas feitas no primeiro capítulo. Mas, como dito no final do primeiro capítulo, não poderemos mais dar continuidade a este tipo de trabalho. Este excuro serviu para este intento: oferecer uma rápida visão acerca das causas que promovem a existência dos dois aspectos já mencionados. Queremos agora dar continuidade ao conteúdo do capítulo dois, apresentando uma análise crítica do pensamento teológico de Drewermann.

⁴⁷⁹ P. TOURNIER, *Culpa e Graça*, p. 45.

⁴⁸⁰ ID., *ibid.*, p. 33, 93, 151s. Em Tournier, a graça tem a função de acusação. Quanto mais próximo da “lei de Deus” (graça), mais o fiel sentir-se-á culpado; a proximidade de Deus deflagra o reconhecimento de atos impuros.

⁴⁸¹ Gary R. COLLINS, *Ajudando uns aos outros pelo aconselhamento*, p. 48.

⁴⁸² E. DREWERMANN, *Kleriker – Psychogramm eines Ideals*, p. 97ss.

3.0 *Análise crítica do pensamento teológico de Eugen Drewermann*

Drewermann tornou-se um teólogo controverso nas décadas de oitenta e noventa. Seu pensamento teológico suscitou o interesse não apenas de teólogos, mas também da opinião pública alemã. Ainda hoje, ele promove seus livros através de palestras públicas, proferidas em igrejas. Por causa desta popularidade, surgiram vários livros e artigos acerca de seu pensamento teológico: alguns elucidativos⁴⁸³, outros críticos⁴⁸⁴. Para não gastarmos muito tempo com as críticas que não dizem respeito diretamente à temática de nossa tese, escolhemos apenas duas questões relevantes. Primeiramente, queremos tratar do valor conferido à pessoa e à comunidade no processo de maturação religiosa; e, em segundo lugar, do *lugar de Deus* no pensamento teológico de Drewermann. Num terceiro momento, avaliamos também os limites entre a prática psicanalítica e a prática de aconselhamento pastoral.

3.1 *O valor da pessoa e o valor da comunidade*

Para poder estar verdadeiramente com alguém,
é necessário saber estar só.
Jean-Yves Leloup

Para a apresentação da primeira questão, iniciamos com o trabalho de Gerhard Lohfink e Rudolf Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese*⁴⁸⁵. Em defesa do MHC, os dois autores afunilam sua crítica em um ponto central: o valor da *comunidade* para o crescimento espiritual, em contraposição ao valor depositado sobre a *pessoa*, como defende

⁴⁸³ Cf. DREWERMANN, Eugen & HAAG, Herbert. *Laßt Euch die Freiheit nicht nehmen!* Zürich: Benziger, 1993. 133 p.; DREWERMANN, Eugen & JEZIOROWSKI, Jürgen. *Gespräche über die Angst*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991. 120 p.; DREWERMANN, Eugen & LAMA, Dalai. *Der Weg des Herzens – Gewaltlosigkeit und Dialog zwischen den Religionen*. Düsseldorf: Walter-, 1993. 112 p.; FEHRENBACHER, Gregor. *Eugen Drewermann verstehen – eine kritische Hinführung*. Olten: Walter, 1992. 290 p.; MARCHESELLI-CASALE, Cesare. *Von Eugen Drewermann lernen – mit der Bibel auf der Couch*. Zürich: Goldmann, 1994. 376 p.; LINN, Victor Waldir. *Entre o Sonho e a Palavra: um estudo sobre a relação da Psicanálise e Teologia na obra de Eugen Drewermann*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1999. 122 p.; SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. *Psicologia profunda e exegese – A interpretação bíblica de Eugen Drewermann*. *Estudos Teológicos*, n. 40/2, p. 77-92, 2000.

⁴⁸⁴ Cf. LOHFINK, Gerhard & PESCH, Rudolf. *Tiefenpsychologie und keine Exegese – Eine Auseinandersetzung mit E. Drewermann*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1987. 112 p.; DREWERMANN, Eugen. “An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen” – *Antwort auf Rudolf Pesch und Gerhard Lohfinks “Tiefenpsychologie und keine Exegese”*. Olten: Walter, 1988. 204 p.

⁴⁸⁵ G. LOHFINK & R. PESCH, op. cit., id., ibid.

Drewermann⁴⁸⁶. Os autores enfatizam o valor da Igreja enquanto comunhão de cristãos, como resposta ao déficit na espiritualidade atual, alicerçando-o em três reflexões⁴⁸⁷:

- a) a partir dos resultados do MHC, a base de fé da *comunidade* primitiva é recuperada para os dias de hoje, fé que promete uma salvação já realizada;
- b) a dimensão histórica desta salvação acontece na relação entre Deus e o seu *povo*;
- c) discipulado, neste sentido, não pode significar isolamento, mas *comunhão* e missão para transformar a sociedade no Reino de Deus.

A crítica de Lohfink e Pesch resume-se ao *lugar* da revelação⁴⁸⁸. O MHC tem mostrado que a fé cristã surgiu e tem se mantido a partir da dimensão da *comunidade religiosa*, do povo do Antigo Testamento, da comunidade primitiva e dos caminhos que a Igreja tem percorrido pelos séculos. Deste modo, o lugar da revelação é a comunidade, e não a pessoa, como Drewermann apregoa. Todo caminho cristão deve surgir e pautar-se sempre pela comunidade. O texto bíblico do encontro de Jesus Cristo com duas pessoas, a caminho de Emaús, exemplifica este pensamento teológico. Segundo a exegese de Lohfink e Pesch, os dois caminhantes não reconhecem o estranho como seu Senhor, durante o percurso da estrada. Somente durante a celebração da Santa Ceia, já em comunidade, é que a revelação ocorre, permitindo que eles reconheçam Jesus Cristo. Enquanto estavam fora do contexto eclesial, a revelação não foi efetivada. A dimensão eclesial cumpre um papel revelador: “Não há verdadeiro entendimento da escritura que distancie alguém da Igreja”⁴⁸⁹.

A partir desta perspectiva teológica, Lohfink e Pesch criticam o pensamento de Drewermann segundo o qual o lugar da revelação é o *sonho*. O privado torna-se o espaço da transformação, o espaço da individuação. É na identificação de sua existência com os símbolos arquetípicos, encontrados no inconsciente e evocados pela leitura bíblica ou pelo ritual, que a pessoa realiza a história em si. A história, desta forma, não encontra mais sua realização na relação entre Deus e seu povo, mas passa a se revelar no âmbito da pessoa. O povo não é mais importante, e sim a pessoa, o qual alcança a revelação em si. O processo da

⁴⁸⁶ ID., *ibid.*, p. 42-47.

⁴⁸⁷ Idem, p. 102-106.

⁴⁸⁸ Idem, p. 109-112.

⁴⁸⁹ G. LOHFINK & R. PESCH, *op. cit.*, p. 110. Texto original: „Es gibt also kein wahres Verstehen der Schrift, das von der Kirche entfernt“.

individualização é um programa de espiritualidade que descarta o lugar e o sentido de ser da comunidade cristã, enquanto espaço de celebração pela revelação do Evangelho⁴⁹⁰.

Esta crítica contra o pensamento teológico de Drewermann obteve uma resposta do mesmo, como nos antigos debates teológicos do meio do século 20. Em sua obra “An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen” – Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks “Tiefenpsychologie und keine Exegese”, Drewermann responde as críticas apresentadas pelos dois autores⁴⁹¹. Ele demonstra que Jesus Cristo tinha outro entendimento sobre *comunidade*. Quando Jesus Cristo se referia, por exemplo, ao *povo de Deus*, ele não pensava numa comunidade específica, como a elite da comunidade farisaica ou o grupo dos essênios; na verdade, ele cruzava os limites destas pretensas comunidades religiosas, indo alcançar aqueles do outro lado, que, muitas vezes, não pertenciam a nenhuma comunidade religiosa. Assim, a pergunta crucial de Jesus Cristo situava-se em torno do caráter, da natureza da fé da pessoa.⁴⁹²

Segundo Drewermann, a comunidade de Jesus Cristo é composta por pessoas que se comportam segundo o exemplo do próprio Cristo, e não segundo os preceitos desta ou daquela comunidade. A *comunidade de Cristo* situa-se além das instituições religiosas. O compromisso com estas é relativo; absoluto é o compromisso com Cristo⁴⁹³. Para Drewermann, a relação primeira ocorre entre a pessoa e Deus, encontro que sempre terá como matiz a questão existencial do medo, ou da tristeza, ou do sofrimento, que leva a pessoa a gritar por socorro. Para demonstrar a validade deste pensamento, Drewermann faz uso do mesmo texto escolhido por Lohfink e Pesch. Segundo Drewermann, Cristo não é reconhecido pelas duas pessoas que caminham para Emaús, pelo fato de eles estarem *tristes*⁴⁹⁴.

Segundo a exegese de Drewermann, o texto só pode ser entendido em toda a sua amplitude se for utilizada a hermenêutica da psicologia profunda. Primeiramente, os dois caminhantes estão tristes, fugindo da cidade, indo em direção a lugar nenhum. Estão tristes pelo desfecho dos acontecimentos da semana da paixão; estão desiludidos, desesperançados. Este episódio exemplifica um fato: a comunidade de Cristo está desbaratada, dispersa. O que

⁴⁹⁰ ID., *ibid.*, p. 104ss, 112.

⁴⁹¹ E. DREWERMANN, “An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen” – Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks “Tiefenpsychologie und keine Exegese”. Olten: Walter, 1988. 204 p.

⁴⁹² ID., *ibid.*, p. 158.

⁴⁹³ E. DREWERMANN, *op. cit.*, p. 161s.

promove esta dispersão é a tristeza e o medo, que não lhes permitem reconhecer quem quer que esteja ao lado. Diante desta situação, Jesus Cristo entabula com eles um diálogo para fazer com que reconheçam seu estado de tristeza, levando-os a superá-lo. A superação possibilita a revelação. Sua pergunta em Lc 24.17 indica esta abordagem poimênica da fala de Cristo: “Sobre o que vocês estão conversando enquanto caminham, a ponto da tristeza estar estampada em seus semblantes?” A pergunta leva-os a se voltarem para si, reconhecendo seu estado de ânimo. A resposta formulada leva-os a tomarem consciência do medo que os domina; só a partir desta tomada de consciência do momento presente é que Jesus Cristo pode ser reconhecido como o Senhor, durante a celebração da Santa Ceia. E só depois disto é que a comunidade começa a ser agrupada novamente (Lc 24.33)⁴⁹⁵.

Com esta reflexão exegética, Drewermann apresenta sua idéia básica de que o encontro com Deus só se efetua, em primeira instância, se o medo e a tristeza forem superados. A comunidade é consequência deste ato primeiro, de superação dos medos. Esta superação, contudo, não se dá na solidão, no isolamento, mas na companhia de alguém que consiga ser total para o outro, sem imposições de qualquer ordem (moral, dogmática, eclesial): um acompanhamento que promova conscientização e congruência interna. Só então a comunidade começa a se estruturar, composta por pessoas congruentes. Drewermann parte então para a crítica ao pensamento de Lohfink e Pesch exatamente a partir deste ponto teológico. A *comunidade*, defendida pelos dois autores, não deve ser a referência última na qual, e *somente* na qual, a revelação ocorre⁴⁹⁶. Drewermann percebe no ideal de comunidade, retratado pelos autores, um exemplo de imposição que ele tanto critica em sua própria Igreja (Católica), na qual a dominação sobre os seus pastores se efetiva mediante imposições morais e legais, a ponto destes perderem todo o vigor espiritual⁴⁹⁷. A vida da comunidade só se realiza, segundo Drewermann, quando as pessoas que para lá se dirigem já tiverem superado seus conflitos existenciais com o auxílio da graça de Deus. Como dito anteriormente, a tarefa da teologia, neste sentido, é apoiar a pessoa, permitindo-lhe um espaço para o encontro consigo e com as demandas nele presentes, a fim de que possa alcançar sua maturidade

⁴⁹⁴ ID., *ibid.*, p. 166ss.

⁴⁹⁵ Idem, p. 168s.

⁴⁹⁶ E. DREWERMANN, *op. cit.*, p. 168ss.

⁴⁹⁷ ID., *Ibid.*, p. 139ss. Ele diz: „Man muß, bei der Angst des Einzelnen beginnend, all die Formen sozialer Unmenschlichkeit zuallererst *durcharbeiten*, um *von unten her* die Wege zu eröffnen, die zu einer Kirche ohne Angst und zu einer menschlichen Gemeinschaft ohne Gewalt hinführen“. [itálico do autor]

particular em Deus (*self*). Na medida em que for formada por pessoas congruentes, a Igreja alcançará maior estatura do que se procurar manter todos sob uma mesma norma moral.

Vemos que tanto Drewermann quanto Lohfink e Pesch argumentam, cada qual segundo sua teologia, a favor de um valor espiritual quanto à importância da pessoa e da comunidade, para o amadurecimento espiritual. Queremos nos posicionar perante estas duas grandezas – pessoa *versus* comunidade, aqui defendidos de maneira antagônica, de uma forma mais convergente. Citamos Dietrich Bonhoeffer, teólogo alemão do século 20, que assim se expressa:

Quem não consegue estar só, guarde-se da comunidade. Ele apenas fará mal a si e à comunidade. Ficaste só diante de Deus quando Ele te chamou, é sozinho que precisavas seguir ao chamado, sozinho precisavas tua cruz levantar, precisavas lutar e orar, e morrerás só, e sozinho prestarás contas a Deus. Tu não podes te esquivar, pois Deus mesmo te escolheu. Se tu não desejas estar só, então repudias o chamado de Cristo para ti e não podes fazer parte da comunidade dos escolhidos. (...) Inversamente, porém, a norma se aplica: *quem não está em comunidade, guarde-se da solidão*. Para a comunidade és chamado; o chamado não vale apenas para ti somente, e é na comunidade dos escolhidos que estás carregando a tua cruz, estás lutando e orando. Tu não estás só; mesmo na morte e no dia do juízo serás apenas um membro da grande comunidade de Jesus Cristo. Se tu menosprezas a comunidade dos irmãos, então repudias o chamado de Jesus Cristo e tua solidão tornar-se-á em desgraça. (...) Nós reconhecemos: apenas inseridos numa comunidade podemos estar sozinhos, e apenas quem está só pode viver em comunidade. Ambos caminham juntos. Somente em comunidade aprendemos a viver sozinhos de maneira correta, e apenas na solidão aprendemos a conviver de maneira correta em comunidade⁴⁹⁸.

Ambos os elementos – pessoa e comunidade – possuem seu valor proporcional ao uso que dele é feito. Se uma pessoa não souber viver sozinha (ex: neurótico), então a comunidade pode passar a ser usada equivocadamente como um espaço terapêutico paliativo. Por outro lado, se não souber viver em comunidade, então o individualista poderá desenvolver um estilo

⁴⁹⁸ Dietrich BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, p. 65s. Texto original: “*Wer nicht allein sein kann, der hüte sich vor der Gemeinschaft*. Er wird sich selbst und der Gemeinschaft nur Schaden tun. Allein standest du vor Gott, als er dich rief, allein mußt du dem Ruf folgen, allein mußt du dein Kreuz aufnehmen, mußt du kämpfen und beten, und allein wirst du sterben und Gott Rechenschaft geben. Du kannst dir selbst nicht ausweichen; denn Gott selbst hat dich ausgesondert. Willst du nicht allein sein, so verwirfst du den Ruf Christi an dich und kannst an der Gemeinschaft der Berufenen keinen Anteil haben. (...) Umgekehrt aber gilt der Satz: *wer nicht in der Gemeinschaft steht, der hüte sich vor dem Alleinsein*. In der Gemeinde bist du berufen, der Ruf galt nicht dir allein, in der Gemeinde der Berufenen trägst du dein Kreuz, kämpfst du und betest du. Du bist nicht allein, selbst im Sterben und am Jüngsten Tage wirst du nur ein Glied der großen Gemeinde Jesu Christi sein. Mißachtetest du die Gemeinschaft der Brüder, so verwirfst du den Ruf Jesu Christi, so kann dein Alleinsein dir nur zum Unheil werden. (...) Wir erkennen: nur in der Gemeinschaft stehend können wir allein sein, und nur wer allein ist, kann in der Gemeinschaft leben. Beides gehört zusammen. Nur in der Gemeinschaft lernen wir recht allein sein und nur im Alleinsein lernen wir recht in der Gemeinschaft stehen“. [Itálico do autor]

de vida religiosa doentio. A comunidade precisa cumprir seu papel de apoio, de norteamento, sem, contudo, ser diretiva.

A crítica de Drewermann enfatiza esta problemática: a imposição norteadora da Igreja, a despeito das demandas internas da pessoa, atropelando-o em sua especificidade existencial. Se esta problemática for sanada, então estaremos próximos do que comumente se entende por *comunidade terapêutica*: uma comunidade que respeita a pessoa, que tem consciência de sua caminhada própria, dentro da caminhada maior do corpo de Cristo. Podemos dizer, segundo I Co 12.12-27, que o corpo de Cristo só terá seus diferentes órgãos e membros, especificamente dotados, se for dado a eles tempo e espaço necessários para o seu desenvolvimento. Há uma reciprocidade entre o valor da pessoa e o valor da comunidade, para o amadurecimento da fé, que pode ser quebrada quando um é elevado em detrimento do outro.

Para o nosso trabalho, o valor da pessoa, segundo o pensamento de Drewermann, é relevante, pois o aconselhamento pastoral é, em si, uma parte importante da poimênica pastoral, em cujo espaço a comunidade *fisicamente* se ausenta. O diálogo pastoral não se dá em meio ao *povo*. Ele se dá num espaço reservado, isolado. Neste espaço privado, o aconselhador oferece um momento para a pessoa se abrir de uma forma que seria impossível em meio à comunidade. O aconselhamento pastoral é um espaço que impõe limites à ação da comunidade. A prática de aconselhamento pastoral revela que Deus age também no privado, não apenas no coletivo. No coletivo, nas celebrações comunitárias, o sofredor comunga com o corpo de Cristo as pequenas vitórias obtidas a partir das conversas pastorais. No coletivo, a pessoa, uma vez sanada sua dor, pode se engajar na seara do Senhor.

O processo da recuperação, contudo, não se limita apenas ao espaço do diálogo pastoral. Ele o extrapola. Ele ocorre principalmente *depois* que o aconselhador se ausenta. A pessoa segue sozinha, após a conversa pastoral, levando consigo sua dor, sua crise existencial. A dor não desaparece na conversa pastoral. O diálogo pastoral, quando muito, capacita a pessoa a caminhar de maneira mais autônoma, mais confiante, mas nem por isso menos sofrida. A despeito do apoio e da ajuda pastoral, a pessoa precisa continuar trabalhando sua dor sozinha.

O luto, por exemplo, precisa de tempo para que se dissolva a dor da perda. A comunidade pode se fazer presente no funeral; o pastor pode se fazer presente nas várias

visitas pastorais que se seguem ao funeral; mas, a despeito do valor da comunidade para a fé, a pessoa passa a maior parte do tempo só. Para estes casos, o apoio comunitário não deixa de ser importante (cf. ponto 2.3 – cap. 4), assim como o apoio pastoral (cf. ponto 2.2 – cap. 4), mas crucial será o tempo que a pessoa passar sozinha (cf. ponto 2.1 – cap. 4), seja no lar, seja no trabalho. A solidão se faz presente mesmo em meio à multidão.

3.2 O lugar de Deus

Muitos teólogos criticam o pensamento teológico de Drewermann pelo fato de ele reduzir o lugar de Deus à imanência humana. Ao fazer uso da psicologia profunda de Jung, Drewermann acaba sendo mal compreendido, tal como Jung o fora⁴⁹⁹, ou seja, por conceber o inconsciente como o lugar reservado a Deus. Quanto a este tipo de crítica, Drewermann assim se expressa:

Por isso é preciso acentuar constantemente que Deus *não* deve ser entendido como uma parte da totalidade da psique humana e que é absolutamente necessário acreditar numa outra margem do outro lado do mar do inconsciente, na qual Deus esteja a nossa espera. Para diferenciar, contudo, entre Deus e os deuses da psique, se faz necessário a psicologia profunda como um órgão de conhecimento diacrítico da teologia, e muitos dos teólogos, que costumam cerrar as sobranceiras e levantar a suspeita gnóstica, tão logo a conversa apenas adentre o campo da psicologia profunda, deveriam considerar, que o teólogo, inconsciente acerca da autonomia do psiquismo, sem o saber, acaba sempre de novo se aproximando do perigo de

⁴⁹⁹ Cf. BINNS, E. Randall. *The Archaeology of the Mind*. Cambridge: Heffers Printers, 1982. 600 p. O erro hermenêutico de Binns é o de considerar os símbolos arquetípicos encontrados no Gênesis, por exemplo, como acontecimentos originais e autênticos, e não apenas símbolos arquetípicos originados do próprio inconsciente do ser humano de épocas anteriores aos escritos do livro bíblico. Sua surpresa decorre do fato de ele interpretar os acontecimentos bíblicos de forma objetiva e não mítica. Este pensamento demonstra como Binns interpreta uma idéia junguiana segundo a sua própria perspectiva teológica, modificando seu sentido e adequando-a convenientemente. Este erro hermenêutico demonstra a impossibilidade da idéia de Jung em torno do símbolo ser apreendida apenas de modo lógico, objetivo. O símbolo só pode ser considerado mediante o entendimento de que precisa ser experienciado mais do que compreendido ou enquadrado nesse ou naquele esboço. Ele aponta para uma realidade psíquica *sui generis*, numinosa. Interpretações teológicas do mesmo podem ser perigosas quando ele é entendido semioticamente. O escrito de Binns é um exemplo de como a obra de Jung pode sofrer uma interpretação errada, favorecendo de modo tangencial uma linha teológica. Cf. também BUCHER, Anton. *Symbol, Symbolbildung, Symbolerziehung. Philosophische und entwicklung-spsychologische Grundlagen*. St. Ottilien: EOS, 1990. 576 p. Bucher não encontra nas obras de Jung um argumento plausível que possa responder de modo lógico como um arquétipo pode significar inúmeros outros objetos e mesmo assim permanecer puro, original. A compreensão de símbolo em Jung não está clara para Bucher. Segundo ele, Jung é tautológico quando afirma que o símbolo não pode ser expresso semioticamente, apenas “simbolicamente”. Jung não esclareceria claramente o que isto significa: “simbolicamente”. Esta situação não muito clara deixaria margem a dúvidas, segundo Bucher. O símbolo de Deus (o arquétipo de Deus), representado na quaternidade (mandala), leva Bucher a entender que Jung pode estar promovendo uma ontologização de Deus. Cf. Também E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese* – vol 2, p. 769.

identificar fenômenos do inconsciente com fenômenos metafísicos e, de maneira gnóstica, com Deus.⁵⁰⁰ [Itálico do autor]

Drewermann constrói, com seu pensamento teológico, uma ponte entre a psicologia profunda de Jung e a teologia cristã, ao postular que Deus não provém do inconsciente coletivo, mas de uma dimensão que o ultrapassa. Deus não se resume a um arquétipo. Drewermann não procura *ontologizar* Deus, ao fazer uso da psicologia profunda, já que nem mesmo Jung o fez.

Uma das causas para a refutação de algumas idéias essenciais da psicologia profunda baseia-se no fato dela ser mal compreendida. Uma explicação deste entendimento equivocado é o emprego de terminologias da área teológica (ex: transcendência, espírito⁵⁰¹, Deus, demônios, anjos, etc.) para conceituar categorias de ordem psíquica. A intenção de Jung, com este emprego terminológico, era manter o vocabulário usado nos escritos que estudava, oriundos da Idade Média, do gnosticismo, da alquimia, etc. Todos estes textos revelaram-se uma fonte de conhecimento acerca da dinâmica do inconsciente coletivo.

O *inconsciente coletivo* e os *arquétipos* que nele habitam foram, durante muito tempo, alvos de duras críticas. Referimo-nos apenas a estas duas grandezas, para não estender a problemática além da necessidade de nosso trabalho. Cunhado de *transcendente*, por estar além da consciência e do inconsciente pessoal, o inconsciente coletivo foi entendido pelas pessoas leigas como uma região espiritual e o arquétipo de Deus, como o próprio Deus. Jung,

⁵⁰⁰ E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese* – vol 2, p. 769s. Texto original: „Von daher gilt es immer wieder zu betonen, daß Gott *nicht* als Teil der Gesamtheit der menschlichen Psyche verstanden werden darf und daß es unbedingt erforderlich ist, jenseits des Meeres des Unbewußten an ein anderes Ufer zu glauben, an dem Gott auf uns wartet. Aber um zwischen Gott und den Göttern der Psyche zu unterscheiden, bedarf es der Tiefenpsychologie als eines diakritischen Erkenntnisorgans der Theologie, und mancher der Theologen, die stirnrundelnd sogleich den „Gnosisverdacht“ auf den Tisch legen, sobald von Tiefenpsychologie auch nur die Rede ist, sollte bedenken, daß er selber in Unkenntnis der Eigengesetzlichkeit des Psychischen immer wieder, ohne es zu merken, in die Gefahr kommen muß, Phänomene des Unbewußten zu metaphysizieren und auf gnostische Weise mit Gott zu identifizieren“.

⁵⁰¹ Carl Gustav JUNG, *A Natureza da Psique*, § 644: “Por símbolo não entendo uma alegoria ou um mero sinal, mas sim uma imagem que descreve da melhor maneira possível a natureza do espírito obscuramente pressentida. Um símbolo não define nem explica. Ele aponta para fora de si, para um significado obscuramente pressentido, que escapa ainda à nossa compreensão e não poderia ser expresso adequadamente nas palavras de nossa linguagem atual. Um espírito que não pode ser traduzido em um conceito definido é um complexo psíquico situado nos limites da consciência de nosso eu. Ele não produz nem faz nada além daquilo que colocamos dentro dele. Mas um espírito que requer um símbolo para sua expressão é um complexo psíquico que encerra os germes fecundos de possibilidades incalculáveis”. Jung entende por *espírito*, neste texto, algo proveniente do inconsciente coletivo e que detém certa superioridade ante o

por seu turno, foi claro ao asseverar, em diversos lugares de sua obra, que tanto um quanto o outro são forças inerentes à psique humana, nada tendo a ver com o Deus transcendente cristão⁵⁰². O conceito de “Deus”, utilizado para nomear um arquétipo psíquico, é resultado mais da pesquisa executada por Jung, que encontrava descrições divinas sobre tal símbolo, do que pelo mero prazer de confundir o crente. O uso de terminologias iguais para diferentes campos das ciências humanas, apesar de claro, se compreendido cada terminologia dentro de sua área específica, acabou provocando distorções e compreensões errôneas⁵⁰³. Assim como Drewermann, Jung também se posiciona perante tais críticas:

Tenho sido acusado diretamente de alimentar tendências “filosóficas” (ou mesmo “teológicas”), querendo-se dizer com isto que eu pretendo explicar cada coisa “filosoficamente”, e que minhas concepções psicológicas são “metafísicas”. Se eu utilizo certos materiais filosóficos, religiosos e históricos, é *tão-somente com a finalidade de apresentar as conexões psíquicas*. Se, neste contexto, emprego o conceito de Deus ou a noção, também metafísica, de energia, é porque se trata de imagens que existem na alma humana desde os seus primórdios. Não me canso de insistir que nem a lei moral, nem o conceito de Deus, nem nenhuma religião penetraram no homem vindos do exterior e caindo, de certo modo, do céu: *o homem, pelo contrário, encerra nuclearmente todas estas coisas dentro de si*, desde as origens, e, por isto as recria sempre de novo, extraíndo-as de seu próprio íntimo. É, portanto, inteiramente ocioso pensar que foi preciso que viesse o Iluminismo para dissipar tais fantasmas. A idéia de lei moral e a idéia de Deus fazem parte do substrato último e inarredável da alma humana. Por isto, toda a psicologia sincera e não obcecada pelas concepções mesquinhas do Iluminismo se acha no dever de atacar de frente estes fatos. Não é com explicações superficiais nem com ironia que se pode excluí-los. Na física, podemos prescindir de uma imagem de Deus; na psicologia, pelo contrário, a noção de Deus é uma grandeza definitiva e imutável com a qual é preciso sempre contar, assim como com os “afetos”, os “instintos”, o “conceito de mãe” etc. É por causa, naturalmente, da eterna confusão entre objeto e imago que não se pode fazer distinção entre “Deus” e “imago de Deus”, e, por isto, se pensa que, ao falarmos da “imagem de Deus”, referimo-nos ao próprio Deus e o interpretamos em sentido “teológico”. Não cabe à Psicologia enquanto ciência, supor uma hipostasiação da imago de Deus. Deve, porém, respeitando os fatos, contar com a existência de uma imagem de Deus. De modo análogo, conta com a presença do instinto, sem, contudo, se arrogar a competência de dizer em que consiste o “instinto” em si. Todos sabem que espécie de fatos psicológicos se quer designar pelo termo de “instinto”, por mais obscura que pareça a natureza do instinto como tal. Também é claro que a imagem de Deus, por exemplo, corresponde a um determinado complexo de fatos psicológicos e representa, assim, uma dada grandeza com a qual podemos operar. Mas saber o que Deus é em si mesmo constitui um problema que foge à competência de qualquer Psicologia. Lamento ter de repetir semelhantes evidências⁵⁰⁴.

consciente. Neste texto, ele retrata não só a origem de um símbolo (inconsciente) como também sua importância na transformação dos valores de uma pessoa.

⁵⁰² C. G. JUNG, *AION - Estudos sobre o Simbolismo do Si-Mesmo*, p. XI.

⁵⁰³ Everton Ricardo BOOTZ, *O símbolo religioso como fator de intermediação entre a fé mística e a fé racional*, p. 93-100.

⁵⁰⁴ C. G. JUNG, *A Natureza da Psique*, § 528.

Drewermann, como representante teológico, procura responder não o que Deus é, mas como entendê-lo, através do linguajar onírico do inconsciente. Sua hermenêutica do profundo tem este sentido último. Para nós – e esta é a nossa posição crítica – qualquer aproximação de Deus à imanência humana será sentida e revestida, primeiramente, por conteúdos psíquicos, referendando, assim, o lugar da revelação como sendo, em última instância, o inconsciente. Este pensamento está resumido em nossa dissertação de mestrado: “O símbolo religioso como fator de intermediação entre a fé mística e a fé racional – uma aproximação a partir da psicologia profunda de Jung”⁵⁰⁵. Entre outros assuntos, a dissertação também procura encontrar uma ponte entre a psicologia profunda e a teologia, que segue em concordância com o pensamento teológico de Drewermann.

A dissertação trabalha com a fenomenologia de E. Husserl, a qual demonstra como o ser humano apreende o universo que o cerca dentro de seu ser, coletando as impressões deste universo mediante os seus cinco sentidos. Uma árvore não pode ser assimilada a não ser pelos sentidos humanos (ex: visão, tato, olfato); a árvore, contudo, não é apreendida em si mesma; somente sua imagem, seu cheiro, sua textura podem ser apreendidos pelos meios sensitivos. A árvore, enquanto realidade física alheia, permanecerá sempre um objeto incompreensível, se não for assimilada pelos sentidos. Portanto, os sentidos humanos intermediam a relação entre o ser humano e o universo que o cerca. Entretanto, se por um lado, os sentidos humanos permitem ao ser humano assimilar o universo, por outro eles o mantêm eternamente separado dele. Toda a existência humana será, assim, construída por esta multiplicidade de impressões que o ser humano adquire a cada segundo. Tais impressões acumuladas, trazidas pelos sentidos, acabam se tornando as únicas realidades (anímicas) de referências com as quais o ser humano pode contar para se orientar no universo. Resumindo: entre o ser humano e o universo existirá sempre uma cortina anímica intermediando o contato em ambos. Ou dito de outra forma: qualquer manifestação exterior ou interior será sempre percebida de maneira anímica, ou seja, psíquica⁵⁰⁶.

Repassando este raciocínio filosófico para a questão teológica apontada acima, a dissertação conclui que qualquer manifestação de Deus será sempre, em primeiro lugar,

⁵⁰⁵ BOOTZ, Everton Ricardo. *O símbolo religioso como fator de intermediação entre a fé mística e a fé racional – uma aproximação a partir da psicologia profunda de Jung*. São Leopoldo: IEPG/EST, 1998. 195 p.

⁵⁰⁶ ID., *ibid.*, p. 22s, 183s.

sentida psicologicamente. Fazendo uso de uma analogia, podemos ilustrar esta assertiva com a imagem do aquário, no qual o peixe é o ser humano, a água, a dimensão existencial humana, e a mão que mergulha, uma epifania. Qualquer tentativa de tocar no peixe, dentro de um aquário, resultará no mergulho da mão na água. Nesta analogia, não há epifania que não “molhe as mãos”. Assim, qualquer manifestação divina, *extra nos*, só poderá transmitir sua mensagem se, e *somente se*, ela se imiscuir na existência humana, ou seja, se ela adentrar a única dimensão que estrutura o ser humano, qual seja sua dimensão anímica.

Toda epifania provoca uma impressão na psique. Durante a história da humanidade, estas impressões foram sendo acumuladas e depositadas em camadas na psique, esquecidas, mas sempre presentes, norteando as reações humanas. Estas impressões, presentes tanto na psique quanto no inconsciente coletivo, chamadas de arquétipos (*arché*-antigo; *tipós*-impressão: impressões antigas), continuam a intermediar o contato entre o ser humano e Deus. A qualquer manifestação de Deus, estes arquétipos são evocados, pois são as únicas referências que o ser humano tem, para poder “ler” esta alteridade que se aproxima. A mão que se aproxima do peixe, estará sempre molhada da existência que dá forma ao ser.⁵⁰⁷

Na verdade, a realidade anímica é um *sine qua non* para a percepção de Deus. A mão não pode tocar o peixe sem antes se molhar. Sem adentrar o meio anímico, qualquer ação de Deus está fadada a ser percebida, assim como o é a rotação de um planeta em torno de sua estrela, numa galáxia a milhões de anos-luz da via-láctea. Sua transcendência não toca a humanidade, se Deus não se fizer presente em meio ao mundo em que o ser humano vive. O que não passa pelos sentidos humanos e o que não gera impressões na psique humana, não pode ser contado pelo ser humano. Assim, epifania torna-se sinônimo de transcendência misturada à imanência, ou seja, Deus será sempre revestido por máscaras anímicas que tingem sua natureza com os arquétipos psicológicos, ao se aproximar da humanidade. A carruagem que possibilita a aproximação de Deus do ser humano é de fabricação arquetípica⁵⁰⁸.

Portanto, a entrada por onde Deus se faz presente será sempre o inconsciente coletivo. E como os arquétipos são complexos afetivos e imagéticos, a razão não poderá recepcionar a entrada de Deus. Deus adentra a existência humana pela “porta dos fundos” da psique, se

⁵⁰⁷ E. R. BOOTZ, op. cit., p. 73ss, 89ss, 93, 106, 114ss e 183ss.

⁵⁰⁸ ID., *ibid.*, p. 106, 118ss.

considerarmos a razão como a “porta da frente”. Este é o raciocínio que estrutura o pensamento teológico de Drewermann.

O sonho é escolhido por Drewermann para representar esta dimensão inconsciente, esta “porta dos fundos”, pela qual a revelação de Deus se faz presente. A razão, a “porta da frente” da psique, recebe Deus num segundo momento. O primeiro, contudo, pertence à dimensão do inconsciente coletivo. Por isto, a hermenêutica da psicologia profunda precisa ser acoplada à palavra (*logia*) – instrumento preferido pelas ciências atuais – porque consegue “ler” este meio arquetípico, meio primeiro de entrada de Deus, cujo sentido situa-se fora do alcance da razão⁵⁰⁹. É neste aspecto que a hermenêutica da psicologia profunda torna-se a única chave para a leitura de textos carregados de símbolos arquetípicos, e os arquétipos se tornam a única possibilidade pela qual Deus se revela ao ser humano⁵¹⁰.

Concluindo: o lugar de Deus, se transcendente, estará sempre fora do campo de percepção humana. Sua manifestação, contudo, sempre que se fizer presente em meio à história da humanidade, será notada e intermediada, num primeiro momento, pela dimensão psíquica. Desta forma, Deus pode ser enquadrado no interior do inconsciente, na imanência humana. Mas as impressões que dele se têm estão todas guardadas no inconsciente coletivo e de lá cumprem sua natureza norteadora, sempre que Deus se aproxima do ser humano. Deus não está reduzido à dimensionalidade humana; sua manifestação, porém, estará sempre reduzida ao enfoque anímico (psíquico). Daí o reconhecimento de Deus numa sarça ardente, numa nuvem, no topo de uma montanha, ou em qualquer outra forma imagética. São formas conhecidas para traduzir uma forma inaudita, formas reduzidas que confinam aquilo a que não pode ser dado forma. Este é o *lugar de Deus*, nas formas (arquetípicas) em que Deus pode ser reconhecido, “lido”, enquanto ele passeia entre nós (epifania). Fora deste contexto existencial,

⁵⁰⁹ E. R. BOOTZ, op. cit., p. 125ss.

⁵¹⁰ Este pensamento é criticado por Victor Waldir Linn, em sua Dissertação de Mestrado: *Entre o sonho e a palavra* – Um estudo sobre a relação da psicanálise e Teologia na obra de E. DREWERMANN. Linn, em seu posicionamento crítico, escreve: “Da compreensão e forma como Drewermann trabalha com a teoria dos arquétipos deriva-se, a meu ver, outra limitação de seu pensamento. Na medida que, como já mencionado na crítica de outros teólogos, parte do princípio de que “as estruturas da psique humana precedem todo condicionalismo social”, Drewermann reforça uma compreensão da realidade enquanto construção subjetiva, de forma que apenas a realidade psíquica passa a ter relevância teológica. *Nesse caso transforma os arquétipos na única possibilidade pela qual Deus se revela ao ser humano e a psicologia profunda na única chave hermenêutica de textos religiosos*” [Itálicos nossos]; cf. Victor W. LINN, *Entre o sonho e a palavra*, p. 115.

poderemos usar a analogia de Drewermann para descrever o *lugar de Deus* como a outra margem do mar do inconsciente.

3.3 Os limites entre a prática psicanalítica e a prática de aconselhamento pastoral

Não trataremos de críticas neste ponto. O que nos faz abrir mais esta discussão é o receio existente no meio teológico acerca das forças do inconsciente. Afinal de contas, não seria perigoso para um aconselhador, sem formação psicológica, trabalhar com a dimensão do inconsciente, podendo com isto fazer eclodir problemas de ordem psíquica no aconselhando que estejam além de sua conta? Responderemos esta questão em três momentos.

a) Primeiramente, faremos uso do pensamento teológico de Drewermann, que defende o valor teológico do inconsciente, essencial para a prática de aconselhamento pastoral. Em seu artigo *Zum Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge*⁵¹¹, Drewermann defende que por trás de toda doença psíquica está a existência do medo e que, por causa disto, a fé, a confiança é a atitude necessária para a cura⁵¹². Ele menciona um exemplo que consideramos oportuno reproduzir. O último xamã do povo Ogalalla-Sioux uma vez teve um sonho que lhe orientou sua cosmovisão e, portanto, também sua forma de viver e de tratar com as doenças. Em seus rituais, ele orava, direcionava-se às quatro direções norte, sul, leste, oeste, cantava para as fontes da vida presentes em cada direção, a fim de que elas curassem a doença. Este testemunho não é um convite para regressarmos ao primitivismo. Drewermann aponta, isto sim, para aspectos pertinentes à cura, como um enredo onírico, a oração e o ritual (com canto e dança), a partir do qual o xamã restabelece a confiança na pessoa adoentada⁵¹³. Hoje em dia, segundo Drewermann, a psicologia e a teologia, unidas no xamanismo de outrora, estão separadas. O aspecto teológico (confiança em Deus) está ausente na psicologia e o valor onírico (inconsciente) é suspeito à teologia⁵¹⁴. O sonho é objeto de estudo da psicologia, que o trata de maneira redutiva, pelo fato de negar o aspecto espiritual inerente a ele. A cura, afim à teologia, agora é repassada à psicologia e a outras ciências humanas. Como exercício fundamental na prática de Jesus Cristo, revela-se ausente na prática pastoral. O inconsciente é considerado um espaço de traumas, e mexer nele pode desencadear um surto neurótico. A

⁵¹¹ E. DREWERMANN, *Psychoanalyse und Moralthologie*, vol 1, p. 163-178.

⁵¹² ID., *ibid.*, p. 167s.

⁵¹³ Idem, p. 168ss.

⁵¹⁴ Idem, p. 173ss.

cura, porém, segundo Drewermann, encontra sua força na volta à origem da vida, à confiança, que se encontra exatamente no inconsciente⁵¹⁵.

Esta é a defesa de Drewermann: o inconsciente não é apenas um porão cheio de traumas do qual somente o psicólogo consegue tratar; ele também é um espaço sagrado, no qual o pastor tem todo o direito de adentrar. A luta da Igreja contra o inconsciente já foi explanada por nós no Excurso. Apenas lembramo-nos dela: o racionalismo exacerbado de hoje tem sua origem nas origens do cristianismo, quando este, ao negar os símbolos pagãos, passou a negar também, através dos séculos, o acesso ao inconsciente, promotor de tal simbologia⁵¹⁶. Drewermann convida o cristianismo a rever tal postura. Ele convida a classe dos aconselhadores a rever sua prática de aconselhamento, recuperando o valor espiritual do inconsciente para o espaço *pastoral*.

b) Num segundo momento, contudo, não queremos esquecer que o inconsciente também é um espaço abarrotado de complexos, cujo tratamento está longe de ser uma tarefa da prática pastoral. É importante lembrarmos que a prática de aconselhamento pastoral não lida com problemas que lhe escapam do seu alcance. O trabalho psicoterápico tem o seu valor e deve ser reconhecido quando o caso for de sua alçada⁵¹⁷. O interesse da tese, como já mencionado em outros momentos, não é desconsiderar o valor das ciências humanas e sim reconhecer que os recursos espirituais também cumprem um papel significativo na prática de aconselhamento pastoral e, quiçá, na prática psicoterápica. O próprio Drewermann aposta no uso paralelo da teologia e da psicologia. Seu trabalho espelha seus pensamentos. Ele apenas chama a atenção da teologia para o descrédito em torno do inconsciente, procurando restituir uma credibilidade mais espiritual em torno dele, sem desabonar, porém, o valor da psicologia.

Creemos que quando o problema exigir um acompanhamento mais psicológico, o aconselhador deverá dirigir o aconselhando para a pessoa competente. O que queremos dizer, porém, é que isto não deve eximir o aconselhador de dar continuidade ao seu trabalho pastoral e nem inibi-lo de fazer uso de formas meditativas (ex: uso da simbologia bíblica) que interajam com as forças do inconsciente. Clinebell⁵¹⁸ e Drewermann⁵¹⁹ concordam num ponto:

⁵¹⁵ Idem, p. 170s.

⁵¹⁶ E. DREWERMANN, op. cit., p. 171.

⁵¹⁷ Franz JALICS, *Kontemplative Exerzitien*, p. 263.

⁵¹⁸ H. J. CLINEBELL, *Aconselhamento pastoral*, p. 99-106.

problemas existenciais têm suas raízes na dimensão espiritual, e esta na dimensão inconsciente. Se a psicologia não incorpora esta dimensão espiritual em sua prática, assim como Drewermann atesta, então tal prática precisará de um acompanhamento paralelo do aconselhador, a fim de não permitir que o aconselhando acabe resolvendo sua problemática apenas parcialmente. A integralidade da cura holística pressupõe a dimensão espiritual⁵²⁰.

c) Apresentamos um exemplo. Num artigo da revista *Scientific American Brasil*⁵²¹, intitulado *A médica que tratou a loucura com afeto*, a repórter Ana Claudia Ferrari descreve a vida de uma médica – Nise da Silveira –, cujos métodos revolucionaram o tratamento psiquiátrico no Brasil. Ao invés de eletrochoques e do coma insulínico, Nise entregou pincéis aos pacientes e permitiu-lhes criar milhares de desenhos (350.000), que mais tarde vieram a se tornar parte de um importante acervo, conhecido como o Museu de Imagens do Inconsciente. A base deste trabalho é o afeto: “O afeto é tão importante no tratamento defendido por Nise, que ela criou o termo ‘afeto catalisador’ para o monitor que desempenha função positiva em relação a determinado paciente”⁵²². Em seu trabalho, o afeto cria o ambiente propício para que o inconsciente possa exprimir de forma plástica, mandalas, por exemplo, que espelham uma compensação inconsciente para a provável vivência do caos consciente, ou seja, simbolizando por este meio de expressão o potencial curativo para a confusão mental. Este não é um exemplo pastoral. Ele é um exemplo de um trabalho psiquiátrico. Usamo-lo, contudo, para chamar a atenção sobre o fato de que foi necessária uma pessoa da área humana para revolucionar a psiquiatria no Brasil, fazendo uso de dois elementos próprios da teologia: “afeto catalisador”, pessoa que Drewermann descreve sendo aquela que consegue criar uma atmosfera tal, a ponto de a pessoa conseguir exprimir sua própria problemática perante si mesma e encontrar saída a partir de si mesma⁵²³; e a vivência dos conteúdos do inconsciente por meio de sua expressão simbólica, que segundo Drewermann, é designada como dimensão onírica e essencial para a prática de aconselhamento pastoral.

O próprio Jung deu um conselho que resume bem o que pretendemos dizer aqui:

⁵¹⁹ E. DREWERMANN, *Psychoanalyse und Moralthologie*, vol 1, p. 172.

⁵²⁰ H. J. CLINEBELL, op. cit., p. 102ss, 109ss, 117ss.

⁵²¹ Ana Claudia FERRARI, *A médica que tratou a loucura com afeto*, p. 26ss.

⁵²² A. C. FERRARI, op. cit., p. 28.

⁵²³ E. DREWERMANN, *Psychoanalyse und Moralthologie*, vol 1, p. 184s.

Aprendam as suas teorias tão bem quanto puderem, mas ponham-nas de lado quando tocarem no milagre da alma viva. Não teorias, mas a sua própria individualidade criativa é que precisa decidir sozinha⁵²⁴.

Sem calor humano e aceitação, os métodos de aconselhamento viram mera técnica: ficam estéreis, manipuladores e ineficientes. Mas quando forem habilmente empregados dentro de um relacionamento solícito e solidário, esses métodos passam a ser meios pelos quais se liberta o poder de cura. Este calor humano e esta aceitação, porém, só consegue obter o aconselhador que tiver tido, ele mesmo, a experiência da graça em sua vida. E esta experiência passa inevitavelmente pela experiência com as forças do inconsciente, que Drewermann chama de *mística*⁵²⁵.

Neste sentido, direcionamos nossa atenção já agora para o terceiro capítulo. Além de objetivamos estudar a oração e perscrutar novos *insights* a fim de restituir este recurso espiritual à prática de aconselhamento pastoral, queremos também entender como é possível acessarmos o inconsciente, não somente a partir de técnicas psicológicas, mas principalmente a partir da própria tradição cristã. Cremos que a *mística cristã*, assim como veremos no próximo capítulo, poderá ajudar-nos quanto a esta questão levantada por aqui. Ela poderá nos indicar como acessar o inconsciente de maneira saudável e segura, sem termos de nos sentir inseguros, acreditando estarmos invadindo um território alheio ao nosso labor teológico. O estudo de Drewermann nos mostrou que este caminho é *devido e necessário*. Esperamos que a *mística cristã* nos mostre *como* este caminho pode ser trilhado.

4.0 Conclusão

A contribuição do pensamento teológico de Drewermann consiste na riqueza de recursos espirituais da Bíblia e dos ritos, que é demonstrada não apenas no valor desses recursos espirituais em si mesmos, como também na indicação dos obstáculos que impedem a Bíblia e os ritos de serem recursos *espirituais*. Vimos que a racionalidade, que tem se manifestado enormemente na meditação bíblica e exercido um papel de obstrução à espiritualidade cristã, é relativizada. Drewermann apresenta uma hermenêutica que leva em conta também outras dimensões humanas mais aptas a alcançarem a espiritualidade. A crítica

⁵²⁴ H. J. CLINEBELL, op. cit., p. 418.

⁵²⁵ E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese* – vol 2, p. 343.

ao método histórico-crítico (MHC), apresentada neste capítulo, não quer tratar, nem promover uma crítica específica ao MHC. Ela quer, isto sim, revelar por contraste o valor da dimensão inconsciente, intuitiva, emocional, presente na alma humana. A participação desta dimensão anímica desbloqueia a barricada existente, mormente, nos estudos bíblicos, onde não são consideradas as perguntas existenciais dos participantes, mas sim as perguntas do dirigente ou do livro de meditações, que, muitas vezes, fogem do contexto existencial da pessoa.

Vimos que os ritos são apresentados como meios simbólicos, práticos, de evocação da espiritualidade. O rito que, algumas vezes, acaba sendo apenas uma ação *pro forma*, é manifestado como um espaço vivo e rico, promovendo e capacitando a pessoa no processo da individuação. A riqueza do rito se dá também na relativização do racional. Mais do que compreender os passos de uma liturgia, o que o rito promove é a vivência do mistério da vida que, muitas vezes, não pode e nem quer ser entendido. Eis o sentido do sacramento como *mistério*. Vimos que o pensamento teológico de Drewermann é importante para a prática de aconselhamento pastoral ao desvelar o valor do mistério pertencente à espiritualidade, e de como este mistério atua na alma humana, à medida que a pessoa se despoja da ânsia do controle racional, abandonando-se ao fluxo do enredo mítico, presente em todo ritual.

O estudo do pensamento teológico de Drewermann referente à Bíblia e ao rito revela uma outra característica importante para nós. Vimos que a espiritualidade está imersa no *inconsciente* humano, e que promover relações com o inconsciente é salutar. O inconsciente, que muitas vezes é tido como perigoso e, portanto, um espaço a ser evitado, é exatamente a direção que devemos tomar, caso queiramos nos aproximar de Deus. Drewermann liberta a teologia de seu temor diante do mistério e convida-a para vivenciar o seu *proprium*, mediante a decisão de assumir esta dimensão as vezes relegada como pagã, e como alheia ao trabalho pastoral, pelos psicólogos e psiquiatras.

Estas contribuições do pensamento teológico de Drewermann, acerca dos recursos espirituais, são em essência *teóricas*. Como promover metodologicamente uma leitura bíblica ou um ritual a partir do pensamento teológico de Drewermann exposto neste capítulo? Como aplicar estes recursos espirituais na prática de aconselhamento pastoral? A resposta a estas perguntas será apresentada no último capítulo. Objetivamos, no quarto capítulo, demonstrar como estas contribuições de Drewermann podem ser aplicadas à prática de aconselhamento pastoral.

Antes, porém, de darmos seguimento a este intento conclusivo e prático, queremos focar nossa atenção em mais um recurso espiritual muito importante: a oração. Este será o tema do próximo capítulo. Ao invés, contudo, de fazermos uso do pensamento teológico de Drewermann, utilizaremos um outro quadro referencial para o estudo da oração: a *mística cristã*. A mística cristã foi mencionada algumas vezes, no decorrer do primeiro e do segundo capítulos, sendo, porém, mencionada *en passant*. Queremos examiná-la mais detidamente no próximo capítulo, com o fito de extrair subsídios que possam revelar novos e/ou antigos elementos pertencentes ao recurso espiritual da oração (mas não mais considerados atualmente), com o objetivo de aplicar estes subsídios à prática de aconselhamento pastoral. Este objetivo será concretizado no quarto capítulo, juntamente com as contribuições de Drewermann.

III. SOBRE OS RECURSOS ESPIRITUAIS DAS ORAÇÕES MEDITATIVA E CONTEMPLATIVA

*Estudos de representantes da mística cristã recente na perspectiva da sua possível
contribuição para a prática de aconselhamento pastoral*

A oração é a pulsação da vida cristã;
quando ela pára, a vida cristã pára.
Martim Lutero

Aqui pretendemos dar seguimento ao pensamento do capítulo anterior, quando levantamos a hipótese de que a mística cristã pode oferecer grande ajuda para a prática de aconselhamento pastoral, levando em conta o contexto brasileiro. Para tanto, apresentamos os principais pontos teológicos relacionados à mística cristã, através da apresentação de dois recursos espirituais essencialmente afins à mística cristã: a oração meditativa e a oração contemplativa.

Dividiremos o capítulo em quatro partes. *A primeira parte* é uma introdução ao tema da mística cristã. As obras de Merton nos dão uma amostra sobre o *pensamento teológico* da mística cristã, tema controverso em certos círculos teológicos. Merton contribui com o aspecto teológico da mística cristã. *A segunda parte* trata das duas formas de oração: meditativa e contemplativa. Uma obra de Jalics nos guiará na compreensão da mística cristã em torno dessas duas formas de orações. Escolhemos este autor pelo fato de sua obra contribuir com aspectos importantes para a prática de aconselhamento pastoral.

A terceira parte do capítulo trata do valor da mística cristã para os dias de hoje. Mediante a obra de Dorothee Sölle, que ressalta os valores da resistência e do aspecto popular inerente a esta forma de espiritualidade, respondemos a duas grandes objeções feitas contra a mística cristã atualmente. Sua contribuição respalda a mística cristã para os dias atuais. *A quarta parte* (conclusiva) traça linhas paralelas com o capítulo antecedente. É importante

perceber que há conexão entre estes dois capítulos, que o pensamento teológico de Drewermann tem afinidades com a mística cristã.

Também utilizamos alguns textos de místicos cristãos de épocas passadas, incorporando-os às idéias oriundas dos autores acima expostos. Tratamos do tema da mística cristã conscientemente com o auxílio destes autores modernos e não apenas mediante a literatura religiosa dos místicos cristãos tradicionais (medievais), pois isto exigiria também da tese a necessidade, dentro de certos aspectos, de transpor a cultura do passado vigente de cada autor para a época moderna. Os três autores indicados acima já fazem isto. O simples reavivamento das espiritualidades do passado não é suficiente, e poderia até ser prejudicial. Os velhos paradigmas da espiritualidade eram muito prescritivos, estando envolvidos demasiadamente com a fuga mística e ascética do mundo e dando excessiva ênfase à autonegação, o que poderia favorecer mais a autodestrutividade do que a busca do efetivo crescimento e da plenitude existencial. Também eram muito atrelados a certos ambientes institucionais, e seus ensinamentos, normas e práticas se mantinham extremamente ligados a doutrinas teológicas específicas. Por conseguinte, uma abordagem meramente histórica para estudar as diferentes formas da vida espiritual no passado, ou uma abordagem teológica em que o ensino da espiritualidade esteja ligado a doutrinas particulares, não é suficiente para o desenvolvimento da espiritualidade de que atualmente precisamos. Conforme os críticos têm observado corretamente, a espiritualidade cristã muitas vezes esteve ligada a uma mórbida ideologia de obediência e sofrimento⁵²⁶.

Escolhemos, portanto, os autores acima mencionados por três motivos. 1. Eles são atuais e traduzem, a nosso ver, o pensamento teológico da mística cristã para os dias de hoje; 2. eles mesmos procuram vivenciar a espiritualidade segundo os parâmetros da mística cristã, assim que seus textos não são apenas estudo teórico, mas estruturados também a partir de suas experiências místicas; 3. eles têm uma preocupação com a realidade de injustiça presente no terceiro mundo e da opressão que é exercida sobre ele.

⁵²⁶ E. DREWERMANN, *Kleriker*, p. 177ss.

1.0 Aspectos teológicos da mística cristã

Thomas Merton (1915-1968) foi monge trapista por vinte e sete anos, tendo decidido ingressar na *La Grande Trappe*⁵²⁷, após uma dura luta interior, causada por questões sociais (I e II Guerra Mundial) do início do século 20. Sofrendo pelos reveses que a vida lhe impôs (morte da mãe quando criança, do pai, de seus avós e, por fim, de seu único irmão), o jovem intelectual sente-se deserdado pelos laços familiares íntimos, sozinho no mundo, e lutando contra um pânico contra uma teologia protestante que ameaça piorar uma já notada neurose⁵²⁸. A mística católica atrai sua alma e ele passa a buscar na *vida silenciosa*⁵²⁹ o amparo que a vida lhe roubou. Sua capacidade de escrever, contudo, chama a atenção de seus superiores, exigindo dele a redação de vários livros com função propagandística, a fim de aumentar o ingresso de jovens na ordem trapista. Devido a isto, ele acaba se tornando um autor de renome internacional e um expoente da mística cristã⁵³⁰.

Para uma melhor explanação sobre o sentido da oração meditativa e contemplativa, abordaremos neste primeiro momento alguns aspectos teológicos da mística cristã, segundo o pensamento de Merton; assim poderemos compreender melhor a perspectiva sob a qual as orações meditativa e contemplativa são captadas a fim de serem transpostas adequadamente à prática de aconselhamento pastoral.

1.1. A graça como presente

Só há um heroísmo no mundo:
ver o mundo como ele é e amá-lo.
Romain Rolland

Em seu livro *The New Man*, Merton sistematiza seu pensamento teológico. O ser humano é descrito em meio a uma guerra interior, resultante de demandas feitas a Deus por soluções para os seus conflitos existenciais. O que diferencia o novo ser humano do antigo é a ausência deste tipo de comportamento de demanda. O novo ser humano não demanda nada de

⁵²⁷ Irmandade trapista mundial, com sede na França.

⁵²⁸ J. C. ISMAEL, *Thomas Merton – O apóstolo da compaixão*, p. 15-46. Cf. também Pedro M. GASPAROTTO, *Notas Bibliográficas – Thomas Merton*, p. 99-108.

⁵²⁹ Cf. T. MERTON, *A vida silenciosa*, Petrópolis: Vozes, 1964. 189 p.

⁵³⁰ J. C. ISMAEL, op. cit., p. 49-83. Sobre o tempo em que esteve sob a tutela da *La Grand Trappe*, Merton escreveu dois registros nos quais descreve sua vida no mosteiro trapista de Getsêmani, nos EUA. O primeiro, *O Signo de Jonas*, descreve seus primeiros anos; o segundo, *A montanha dos sete patamares*, descreve seus últimos anos.

Deus: ele se coloca na posição de recebimento. Esta característica está presente na morte de Jesus Cristo. Na cruz, o ser humano aceita a morte. Com este despojamento de si, ele encontra a vida⁵³¹.

A existência de demanda na vida do ser humano sinaliza que ele ainda vive segundo parâmetros não espirituais, preso à materialidade e às expectativas da vida social. Uma vida com Jesus Cristo resulta numa entrega de toda expectativa, de todo sentido de vida e, em contrapartida, num recebimento de outro sentido, proveniente de Deus. Este novo sentido orienta o viver segundo novos parâmetros, novos princípios, não morais, não humanos, mas espirituais. Este sentido ordenador não pertence ao ser humano; ele é presenteado ao ser humano; é a luz que nasce em meio à escuridão⁵³².

A contemplação é um estilo de vida que dilui a escuridão, elevando sadiamente o grito por ajuda, o grito por justiça, o clamor do povo a Deus. A resposta a este clamor surge como uma capacitação humana para afastar as sombras, revelando a realidade sem projeções ilusórias. A contemplação é a apreciação real da existência, sem objetivismos (que distancia o ser humano da natureza) e sem subjetivismos (que projeta na natureza sentidos próprios, pessoais, egoístas). A contemplação é um olhar pelo olhar de Deus, reconhecendo a realidade puramente como ela é, sem as distorções. Pela contemplação o ser humano achega-se a Deus, reconhecendo existencialmente sua natureza filial de Deus, o que o torna herdeiro do reino de Deus. Mas este olhar não se conquista; ele é presenteado. Como presente, a contemplação é pura experiência, sendo retratada apenas por símbolos e não por palavras. Para Merton, a concretude da experiência da contemplação é a maior capacidade de experimentar o aspecto existencial da vida⁵³³.

A experiência contemplativa está em direta relação com o que há de mais básico na existência humana. “A missão do solitário é, primeiramente, a completa recuperação da medida humana e natural do ser humano”⁵³⁴. Os momentos de contemplação em solidão promovem um constante crescimento orgânico da maturidade espiritual. O tempo de solidão

⁵³¹ T. MERTON, *The New Man*, § 1s.

⁵³² ID. *Ibid.*, § 3.

⁵³³ *Idem.*, § 4-8.

⁵³⁴ T. MERTON, *Contemplation in a World of Action*, p. 255. Texto original: “... the mission of the solitary is first the full recovery of man’s human and natural measure”.

no quarto, em oração e meditação, traz independência das demandas que a sociedade e as instituições colocam sobre a pessoa⁵³⁵. A maturidade espiritual espera diligentemente por Deus, fazendo do ser humano um servo solícito⁵³⁶. A imaturidade é impaciente e passa a demandar de Deus, tornando-se ele o servo.

O grande problema da oração surge do fato de que, se aceitarmos a visão alienada, permaneceremos fixados ao nosso próprio ego e não seremos mais capazes de sair de nós mesmos rumo à liberdade. Se ficarmos presos ao nosso ego, cerrados sobre nós mesmos, tentando atrair para nós dons que então incorporam à nossa vida egoísta e limitada, então a oração permanece, com certeza, servil. O servilismo tem sua raiz no calculismo. O servilismo, estranhamente, de fato, consiste em tentar fazer Deus suprir as nossas próprias necessidades. Nós temos de tentar dizer ao ser humano moderno algo sobre o fato da oração autêntica nos permitir emergir de nossa servilidade para dentro da liberdade em Deus, pois ela [a oração autêntica] não se esforça para manipular Deus através de “barganhas” supersticiosas⁵³⁷. [colchetes nossos]

Merton faz uso do mito de Prometeu para exemplificar uma *teologia da demanda*. Segundo a mitologia grega, Prometeu rouba o fogo dos deuses e o entrega à humanidade. Como castigo, ele é penalizado pelos deuses. A teologia prometiana procura conquistar, roubar, a vida de Deus; mas ao fazer isto ela a perde, pois a vida não pode ser roubada, apenas recebida gratuitamente. Merton contrapõe tal teologia prometiana com a teologia da graça, a qual não pode ser roubada, mas somente aceita como presente. Desta forma, o fogo roubado (vida) é perdido no ato da reivindicação. Na interpretação teológica de Merton, Prometeu rouba o fogo por não conhecer o Deus da graça; ele conhece somente os deuses menores, que estão sempre se relacionando com o ser humano mediante condições, exigindo coisas em troca de favores⁵³⁸.

Este “instinto prometiano” é a imagem esquizofrênica do ser humano que teme e vive escondido em seu recanto interior, banido do contato com os outros, por causa do medo que

⁵³⁵ T. MERTON, op. cit., p. 180ss, 255-259.

⁵³⁶ ID., ibid., p. 352s. Segundo o autor, deve-se aprender a esperar, pois tal mudança “em Cristo” é um presente de Deus, mas um presente que deve ser esperado “ativamente”, uma habilidade de consciência ativa, além das faculdades ordinárias da alma.

⁵³⁷ Idem, p. 345s. Texto original: “The great problem of prayer arises from the fact that if we take the alienated view we remain fixed in our own ego and we are no longer able to go out from ourselves into freedom. If we remain in our ego, clenched upon ourselves, trying to draw down to ourselves gifts which we then incorporate in our own limited selfish life, then prayer does remain servile. Servility has its root in self-serving. Servility, in a strange way, really consists in trying to make God serve our own needs. We have to try to say to modern man something about the fact that authentic prayer enables us to emerge from our servility into freedom in God, because it no longer strives to manipulate him by superstitious ‘deals’.”

⁵³⁸ T. MERTON, *The New Man*, § 9-11.

ele tem, pois só poderá viver na medida em que conseguir favores dos outros mais fortes do que ele. A religiosidade prometiana se pauta pela certeza de que a vida está fora da pessoa, no mundo, requerendo da pessoa perseverança para a sua aquisição.

O sucesso aparente, por exemplo, faz a pessoa sobressair perante os outros; aqui reside o êxtase religioso prometiano. A pessoa sente que conseguiu roubar o fogo, para logo perdê-lo novamente. Este tipo de esquizofrenia auto-alienante está na origem de todo misticismo inadequado que promove um valor exacerbado da culpa, pois a pessoa só conseguirá orar, por exemplo, se sentir o peso da culpa (a prática do auto-açoitamento físico e moral é exemplar aqui). O sentimento de culpa torna-se mais importante do que o próprio Deus. Na verdade, a pessoa alimenta a certeza de que Deus nunca a perdoará. Por isso a necessidade da demanda, do roubo, da aquisição forçada⁵³⁹.

Com esta posição, a religiosidade prometiana só considera a si mesma e mais ninguém. Já a mística cristã desenvolve um amor pelo próximo estruturado sobre um crescente desinteresse por si mesmo. Na mística cristã, quando Deus torna-se tudo em nós, nossos desejos desaparecem e nossos olhos passam a ver apenas o necessitado. A pessoa prometiana não percebe que o que rouba já lhe pertence de antemão. E por não perceber isto, tampouco compreende a natureza dadivosa de Deus. Para tal pessoa, a graça é loucura e não é passível de ser aceita, apenas roubada. A pessoa precisa roubar o fogo para ter a certeza íntima de possuí-lo realmente. Portanto, a religiosidade prometiana está obcecada pelo “meu” e “teu”, do “me” pertence e do que “te” pertence. Mas mesmo com tal instinto inerente na alma humana, a graça de Deus é ofertada a todos indistintamente, já que o ser humano nunca poderá superar a distância entre os dois⁵⁴⁰.

A teologia prometiana parte do pressuposto de que Deus está em oposição ao ser humano, cabendo a este lutar pela posse do “fogo”, mesmo que “às escondidas”. Com tal atitude, a separação é apenas mantida. A graça, por outro lado, significa união, unidade com Deus, significa a inexistência de qualquer oposição, separação, entre o ser humano e Deus. Graça é filial. A graça possibilita ao ser humano descortinar e atualizar sua natureza interna,

⁵³⁹ T. MERTON, op. cit., § 12-19.

⁵⁴⁰ ID., *ibid.*, § 20-25.

sua natureza mais profunda, o seu *self*⁵⁴¹. A graça faz oposição ao “eu”, ao “superego”, mas não ao *self*. A graça culmina, em Jesus Cristo, na elaboração final do *self*. O instinto prometiano alimenta ilusões; o Espírito Santo, por seu turno, liberta a pessoa de seus medos e sentimentos de culpa exacerbados, os quais bloqueiam o desenvolvimento do *self*. Aquele que é movido por forças alheias ao *self* fica sempre alienado da graça; mas o ser humano não pode se deixar ser reduzido a um boneco. Deus distribui o fogo (como em Pentecostes), restituindo ao ser humano sua característica mais humana: a liberdade. Enquanto a graça une o ser humano com Deus, o instinto prometiano o aliena. A graça diviniza o ser humano, tornando-o puro em si (*self*). A guerra entre a vida e a morte dentro do ser humano é apenas sintoma desta vontade de obter aquilo que já se possui, mas não se sabe: o reino de Deus, a vida, a liberdade, a glória em Deus⁵⁴².

1.2 A união mística

No princípio, Deus criou o ser humano à sua imagem:
homem e mulher Ele os criou.
Gn 1.27

Como dito acima, existe uma força norteadora no interior do ser humano. Segundo Merton, este elemento norteador é a “imagem de Deus”⁵⁴³ na alma humana. Na criação, todas as coisas estavam em sintonia com Deus. Mantida esta sintonia com Deus, o ser humano é capaz de enxergar como Deus enxerga e de trabalhar como Deus trabalha. Na verdade, no paraíso, o *êxtase* era uma realidade constante; não havia interrupção do *êxtase*; era algo corriqueiro, cotidiano. Podendo ver com os olhos de Deus, por estar em sintonia com ele, Adão podia perceber o aspecto sagrado em meio à natureza que, posteriormente, foi obscurecido. A natureza, a criação do cosmo, era permeada pela sacralidade. Como Adão estava inserido no todo da criação, esta era parte integrante dele, sem a qual ele não era⁵⁴⁴.

⁵⁴¹ *Self* (si-mesmo, *Selbst*) é um conceito junguiano que expressa o fruto do processo de individuação. O *self* é o resultado da soma do material consciente com a totalidade do material existente no inconsciente. Neste processo de amalgama, as duas dimensões desaparecem, ou melhor dito, se transmutam num novo centro diretor psíquico: o *self*. Enquanto a barreira entre o consciente e o inconsciente estiver sendo mantida, as ações serão norteadas pelo “eu” da pessoa e, paralelamente, sabotadas pelo seu inconsciente. Ele permanecerá vítima de diferentes forças interiores. No momento em que ele integrar ambas as esferas psíquicas, ele tornar-se-á uma pessoa *individuada*, ou seja, não dividida.

⁵⁴² T. MERTON, op. cit., § 26-31.

⁵⁴³ Em Adams, a *imagem divina* é uma determinante pré-estabelecida pela teologia fundamentalista do autor, a partir da qual a pessoa precisa pautar seu comportamento (cf. ponto 1.1.1 – cap. 1).

⁵⁴⁴ T. MERTON, op. cit., § 32-36.

O estado de *pecado* reside em perder o estado de sintonia com Deus. Perdendo-se a sintonia, o ser humano perde também a possibilidade de reconhecer a sacralidade da natureza, da realidade como um todo; seu trabalho passa a não ser mais prazeroso, pois as demandas surgem e impingem uma atmosfera de opressão e intranquilidade. A realidade *desacralizada* é uma realidade *desintonizada* de Deus, promovida pelas ilusões prometianas. Portanto, para voltar a manter a sintonia com Deus, é imprescindível ao ser humano encontrar-se, destituindo-se dos obstáculos ilusórios e acordando para as realidades dormentes em seu interior, mas não como Platão, que dicotomiza corpo e espírito. O ensino cristão não os dicotomiza; pelo contrário, une-os, pois na verdade, o ser humano já se encontra “separado” (dicotomizado) da realidade ao não percebê-la de maneira holística, sagrada. As orações meditativas, por exemplo, auxiliam o ser humano a encontrar novamente a sintonia com Deus, percebendo, conseqüentemente, a realidade com os olhos de Deus, e não mais com as lentes de seu “eu”⁵⁴⁵.

O desligamento entre o ser humano e as coisas, propagado pela mística cristã, não objetiva uma segregação social. Ele não é um desligamento a partir da idéia dicotomizada entre a matéria e o espírito. Ele ocorre no interior da pessoa, no momento em que o “eu” percebe-se envolto por uma redoma de ilusões. Tal consciência é que o desperta para sua situação de exclusão da verdadeira realidade, existente por detrás das ilusões forjadas até aquele momento. Enquanto ele permanecer recluso no interior de sua redoma particular, as coisas não serão tidas em seu *status* em si, passando a ter o sentido projetado pelo sujeito e que lhes é alheio. Neste contexto é que o ser humano encontra-se verdadeiramente separado das coisas, segundo a mística cristã. As coisas são importantes como coisas em si e não enquanto “meios” qualificados para satisfazer nossos desejos (ilusórios). As coisas são sagradas enquanto livres de nossas projeções, de nossas demandas. A pessoa, em sintonia com Deus, vê a beleza das coisas criadas exatamente porque não demanda nada delas. No momento em que uma coisa passa a ser considerada como uma “necessidade”, ela passa a provocar dor. O falso “eu” apega-se erroneamente às coisas. Assim, o distanciamento que ocorre entre a pessoa e o mundo não é um distanciamento *espacial*, necessitando de reclusão, asceticismo. A separação é *interna*, ocorrendo entre a pessoa e suas ilusões de apego ao mundo. Com este desligamento, a pessoa sente-se separada do que até então considerava

⁵⁴⁵ ID., *ibid.*, § 37-43.

como realidade, desfrutando pela primeira vez a existência com novos olhos, com uma nova abordagem de vida. Esta novidade existencial é que exprime a percepção de desconexão com o mundo. A união mística separa a pessoa de suas antigas ilusões, com as quais lia o universo, desvelando a realidade assim como ela é⁵⁴⁶. “A árvore glorifica Deus sendo árvore”⁵⁴⁷.

Para Merton, a união mística é a consciência humana de sua real natureza, da sua real situação perante Deus e de sua real posição neste mundo. Esta sintonia (união mística) o capacita a se adaptar às diferentes realidades que surgem, ordenando de maneira justa seu viver. O ser humano começa a se apaixonar pela vida ao perceber a realidade da mesma. Mas a mentira interrompe a sintonia, a união mística, alienando o ser humano deste contato direto com a realidade, introjetando as ilusões entre o ser humano e o universo, e, claro, afastando-o de Deus. Também o trabalho perde seu brilho quando a mentira (ilusão) se interpõe entre o *ser* e o *fazer*. Quando a sintonia entre o ser e o que está se fazendo se perde, a ação é alienada da pessoa, destituindo-a de sua existência presente, lançando-a num mundo virtual (falso), tornando o trabalho um peso. A pessoa torna-se escrava do trabalho quando perde a sintonia entre seu ser e sua ação presentes. Ser contemplativo, então, para Merton, é estar em constante sintonia com Deus, a ponto de não haver interrupções entre o que faço e o que sou. Ser contemplativo é tomar as coisas como sagradas, sem explorá-las, com o senso de responsabilidade pelos outros e pelo universo⁵⁴⁸.

A sacralidade do universo não se resume apenas às coisas, mas estende-se às relações interpessoais (diálogo) e às palavras (símbolo). É a sacralidade que intermedia todas as formas de relações: a pessoa consigo mesma, com a natureza (objeto), com o próximo (sociedade) e com Deus. O universo torna-se lugar sacramental. A *Palavra* sagrada não é a conceitual, e sim aquela que tem o poder de evocar a presença de Deus. Com tal poder a Palavra pode ser usada nos rituais, na liturgia, evocando o mistério de Deus. Elas se tornam sementes de oração e de contemplação, recursos espirituais de transfiguração humana na imagem de Deus⁵⁴⁹. Nas palavras de Merton:

Palavras e símbolos residem nas profundezas da bagagem hereditária de conhecimento e de memória do ser humano e até nas almas dos seres humanos que se esqueceram completamente

⁵⁴⁶ T. MERTON, *New seeds of contemplation*, p. 21-32; 47-51.

⁵⁴⁷ ID., *ibid.*, p. 29. Texto original: “A tree gives glory to God by being a tree”.

⁵⁴⁸ T. MERTON, *The New Man*, § 44-51.

⁵⁴⁹ T. MERTON, *op. cit.*, § 52-54.

de Deus estas sementes arquetípicas de divindade e mistério continuam escondidas, esperando pela germinação como os grãos de trigo guardados há milhares de anos atrás junto com um faraó sob sua pirâmide⁵⁵⁰.

Estas sementes de sacralidade capacitam o ser humano a perceber Deus na natureza e em toda a sua criação e a responder a Deus em adoração⁵⁵¹. Elas precisam ser despertadas por símbolos adequados, o que exige sensibilidade ao simbolismo, o que infelizmente, segundo Merton, é quase inexistente no mundo secularizado de hoje, até mesmo entre os religiosos⁵⁵². O erro reside na objetivação conferida ao símbolo. O numinoso só pode ser alcançado se houver esta capacidade de transcendência dos conceitos para a realidade sagrada. A *Palavra*, em Merton, é anterior ao conceito e ao som da mesma; ela é anterior ao racional⁵⁵³.

A Palavra provém da realidade onde abunda o amor, levando a pessoa ao encontro do próximo. O próximo não é um suplemento, mas um importante auxiliar no processo de transformação espiritual; a vida não é só um receber (graça), mas também um dar (amor). O amor só pode ser dado se for sem demandas, o que exige sacrifícios, principalmente daqueles valores não espirituais. Assim é entre o ser humano e Deus; então, também assim deve ocorrer entre as pessoas. A união mística alcança o seu ápice quando ela dilui o sentimento de culpa, ante a aceitação da graça de Deus. O mesmo se espera que ocorra nas relações familiares e sociais. Mas quando o orgulho surge e se interpõe entre as pessoas, então persiste a certeza de ser o que não se é. O orgulho é o desejo de que as pessoas acreditem na ilusão que criamos; ele infesta a sociedade e as relações sociais com a mentira. O orgulho torna tudo como a pessoa deseja ver: é o cúmulo do subjetivismo. Neste desejo egoísta, tudo e todos se revolvem em torno do orgulhoso. Para tanto, a humildade torna-se um requisito importante para a união

⁵⁵⁰ ID. *Ibid.*, § 54. Texto original: “Words and symbols lie in the depths of man’s inherited store of knowledge and memory and even in the souls of men who have completely forgotten God these archetypal seeds of divinity and mystery still lie hidden, waiting to germinate like the grains of wheat laid away thousands of years ago, with a Pharaoh under his pyramid”.

⁵⁵¹ G. RUHBACH & J. SUDBRACK, *Christliche Mystik*, p. 238. Nikolaos Kabasilas comenta: „Wer nur das Äußere betrachtet, erblickt nur Lehm. Wenn aber Christus erscheint, dann zeigt auch dieser Staub die ihm innewohnende Schönheit“.

⁵⁵² T. MERTON, *Contemplation in a World of Action*, p. 173. T. Merton afirma, neste texto, o que também a tese apontou no primeiro capítulo: os recursos espirituais como a oração, a meditação e a contemplação são tidas hoje pelos cristãos como recursos marginais e secundários. A oração parece ter sido reduzida a nada mais, nada menos, do que meras “palavras ditas”; quanto à meditação, ela é conceituada como um processo misterioso e difícil de ser compreendido, sendo vista, então, de maneira suspeita.

⁵⁵³ T. MERTON, *The New Man*, § 55ss.

mística, devendo obediência à sintonia com Deus e não com a sociedade orgulhosa e corrupta (ex: patriarcalismo)⁵⁵⁴.

Na alma humana habita a saudade do Deus vivo, e esta saudade está sempre incomodando o ser humano, pois só em Deus o ser humano pode encontrar sua morada final, seu verdadeiro *self*. A mística cristã é a cura para esta saudade. Segundo a teologia de Merton, o pecado de Adão pode ser descrito da seguinte maneira:

O pecado de Adão foi um duplo movimento de introversão e extroversão. Ele se retirou de Deus para dentro de si mesmo e então, incapaz de se manter centrado em si, caiu abaixo de si, para dentro da multiplicidade e da confusão das coisas exteriores⁵⁵⁵.

Assim, o contato com a realidade tornou-se mediado apenas pelos cinco sentidos humanos; como estes percebem apenas o aspecto externo dos objetos, a essência, o sagrado, torna-se invisível. A sacralidade foi expurgada de Adão pela redução de seus sentidos. A contemplação inexistente nesta sub-dimensão humana da materialidade⁵⁵⁶.

Tendo perdido a sintonia, o ser humano separa-se de tudo por meio de uma infinidade de consciências. Depois que Adão passou pelo centro de si mesmo, saindo do outro lado para escapar de Deus, ele reconstrói mentalmente o universo segundo a “sua” própria imagem e semelhança. O trabalho sem a contemplação reconstrói o universo segundo a imagem humana. A solução encontra-se na jornada de volta, e esta passa pelo mesmo caminho de Adão, mas de maneira inversa: o caminho inicia-se pelo centro da alma, reconhecendo-se a verdadeira condição, para então sair de si e entregando-se nos “braços” de Deus, do outro lado. O reconhecimento de si significa reconhecer que se é um impostor. O reconhecimento posterior de Deus significa que sua imagem, presente na alma humana, é a única coisa autêntica na pessoa. A imagem de Deus é como uma força gravitacional, sempre atraindo para si a atenção humana⁵⁵⁷.

⁵⁵⁴ T. MERTON, op. cit., § 58-64.

⁵⁵⁵ ID., *ibid.*, § 71. Texto original: “Adam’s sin was a double movement of intraversion and extraversion. He withdraw from God into himself and then, unable to remain centered in himself, he fell beneath himself into the multiplicity and confusion of exterior things”.

⁵⁵⁶ Idem, § 70s.

⁵⁵⁷ T. MERTON, op. cit., § 73-76.

Portanto, é importante atentar para esta imagem de Deus, despertando a espiritualidade e a sintonia com Deus⁵⁵⁸, a fim de obter a união mística. Os recursos espirituais da liturgia, das escrituras e da meditação auxiliam na obtenção da união mística. A voz de Deus, ouvida por meio destes recursos espirituais, orienta o ser humano pelo caminho que o levará de volta ao paraíso, à união mística. Esta recuperação e atualização da imagem de Deus na alma humana acabam por transformá-la em novidade. Esta transformação não é conceitual, mas mística. A *metanóia* (conversão, mudança) ocorre de dentro para fora, reorientando o todo do ser humano, elevando-o para um novo patamar, capacitando-o a enxergar tudo com novos olhos, com os olhos de Deus, enxergando o sagrado onde antes só havia materialidade. A metanóia, contudo, é uma realização de Deus; não pode ser “roubada”. Métodos de auto-ajuda atrapalham quem procura a união mística. A única coisa que Deus espera do ser humano é sua disposição de receber a graça e o processo de metanóia como presente, sem acordos⁵⁵⁹.

1.3 Jesus Cristo

Crer significa fixar o olhar
firme e continuamente em Cristo.
Martim Lutero

Com a metanóia, promovida pela união mística, a pessoa passa a ser um novo Adão ou, segundo o Novo Testamento, segundo a imagem de Cristo, o segundo Adão. Jesus Cristo é quem sustenta toda a criação, é a luz que afugenta as sombras, transformando nossa personalidade e promovendo a *individuação* na pessoa. Ele é a imagem arquetípica na alma humana, que decidiu se encarnar; é a fonte da graça, a qual efetiva a união mística. Por ele, alcança-se o estado de contemplação. Se Adão trouxe o caos, a ilusão, Jesus Cristo reintegra o ser humano com Deus. O cristianismo não é um ensino moral, mas um meio através do qual a criação continua transformando as almas. Jesus Cristo não apenas “ensina”, ele também “cria” novas coisas. Isto não é mera moralidade (perfeccionismo), mas uma realidade espiritual inteiramente nova, uma transformação interna. Esta transformação interna (metanóia) desperta a pessoa para o Deus presente no “outro” e para as semelhanças entre os seres humanos. Não

⁵⁵⁸ Schneider-Harpprecht denomina esta prática de *poimênica estética* cf. ponto 2.2.3 – cap. 1.

⁵⁵⁹ ID., *ibid.*, § 77-83.

há mais “meu” e “teu”; o reino é de Deus, e enquanto se permanecer em sintonia com ele, tudo será de todos, como herdeiros de igual direito⁵⁶⁰.

Por isso a *experiência mística*⁵⁶¹ implica a experiência da morte do “eu” e da ressurreição do *self* (união mística). Ao trilhar o caminho, que é Jesus Cristo, o amor destitui as pessoas de suas máscaras, pois perante Deus qualquer mácula, projeção, ilusão é desfeita. A escravidão, no seu sentido espiritual, significa destituir o ser humano de sua espontaneidade, entregando-o às suas próprias compulsões, idiossincrasias e ilusões, de forma que ele nunca consiga fazer o que quer, mas sim o que “tem” de fazer. Para se alcançar o *estado* “supra”-natural, também se necessita tomar *decisões* “supra”-naturais. Tais decisões ocorrem quando se está em sintonia com Deus, onde reina o amor. A liberdade espiritual é a autonomia em Jesus Cristo. Cristianismo é uma religião do amor. Sua moralidade é a do amor. Mas o amor e sua ação se perdem se houver obrigação, ao invés de *espontaneidade*. O amor possui leis existenciais, escondidas no interior da pessoa⁵⁶².

Este amor precisa ser mantido, sintonizado, nele deve-se investir, tal como num talento recebido. A vontade de Deus habita o interior do ser humano e, se auscultada, pode auxiliar a pessoa em suas decisões. Pela ressurreição, Jesus Cristo habita a alma humana. Portanto, a prática religiosa não pode ser reduzida a práticas exteriores. Deve-se recorrer a práticas interiores, tais como os recursos espirituais da oração meditativa e da contemplação, a fim de que a cada novo dia se possa restituir e atualizar a imagem de Deus na alma⁵⁶³. Os sacramentos, por exemplo, também despertam as forças espirituais, por relacionarem-se com uma realidade numinosa⁵⁶⁴.

Os recursos espirituais mantêm os olhos abertos e as candeias cheias de óleo. Nos momentos de crise, o abastecimento será o diferencial. É preciso manter a chama acesa, o que

⁵⁶⁰ T. MERTON, op. cit., § 84-102.

⁵⁶¹ Experiência mística é a experiência da sintonia com Deus. Ela pode ser efetivada mediante exercícios espirituais, tais como as orações meditativas e contemplativas. Pela dificuldade de se manter constante esta sintonia, as experiências místicas precisam ser diariamente exercitadas, a fim de se alcançar um estado de espírito de sintonia ininterrupta com Deus: *união mística*. Este estado espiritual é correlato ao imperativo bíblico: “orai sem cessar”.

⁵⁶² T. MERTON, *The New Man*, § 103-114.

⁵⁶³ T. MERTON, *Contemplation in a World of Action*, p. 123ss. Segundo o autor, a verdadeira disciplina não se reduz a práticas de rituais. Ela é “interna” e “pessoal”. É simplesmente aprender o que se é.

⁵⁶⁴ T. MERTON, *The New Man*, § 115-127.

exige decisão constante acerca da nova vida escolhida no Batismo. A liturgia expressa esta vigilância na escuridão. Ela também é um recurso espiritual que sustenta o abastecimento de óleo na candeia. O ritual sacramental evoca o numinoso, fazendo emergir as forças espirituais na pessoa. A nova vida exige dedicação, prática diária. O nascimento de Jesus Cristo, a metanóia na alma, ocorre diariamente. A graça é um presente, mas precisa ser vivida; os talentos precisam ser usados, praticados, exercitados, colocados em ação, também em proveito do próximo⁵⁶⁵.

1.4 A solidão e a noite escura

In our most trivial walks, we are constantly,
though unconsciously, steering like pilots by
certain well-known beacons and head-lands,
and if we go beyond our usual course
we still carry in our minds the bearing
of some neighboring cape;
and not till we are completely lost, or turned round,
- for a man needs only to be turned round once with
his eyes shut in this world to be lost, -
do we appreciate the vastness and strangeness
of Nature.
Henry David Thoreau

Nenhum exercício, mesmo que espiritual, pode fazer com que o ser humano adentre a presença de Deus. “Nossa descoberta de Deus é, de certo modo, a nossa descoberta por parte de Deus”⁵⁶⁶. Segundo Merton, é preciso que a pessoa peça que Deus provoque o processo da metanóia em sua alma, que os novos olhos sejam implantados e que possam reconhecer a sacralidade no universo. O pedido também implica que os vários “eus” sejam destituídos de suas posições; e isto é feito no silêncio, perante Deus. Estar em sintonia com os falsos “eus” é viver em divisão em si mesmo. O aquietar-se une a pessoa, tornando-a individuada, ou seja, sem divisões⁵⁶⁷.

Não há, na vida espiritual, desastre que se compare ao de se ver imerso na irrealidade (sic), pois a vida se mantém e é em nós nutrida por nossa relação vital com as realidades que se encontram fora e acima de nós. Quando nossa vida se nutre de irrealidade (sic), morremos de fome. Não há maior desgraça do que confundir essa morte estéril com a verdadeira e frutuosa “morte”, pela qual entramos na vida. A morte que nos dá entrada à vida não é uma fuga à realidade, mas um dom total de nós mesmos que inclui uma completa entrega à realidade.

⁵⁶⁵ T. MERTON, op. cit., § 142-147.

⁵⁶⁶ T. MERTON, *New seeds of contemplation*, p. 39. Texto original: “Our discovery of God is, in a way, God’s Discovery of us”.

⁵⁶⁷ ID., *ibid.*, p. 37-51.

Começa pela renúncia à ilusória realidade que as coisas criadas adquirem, quando consideradas apenas em relação aos nossos egoístas interesses particulares. Antes de podermos ver que as coisas criadas (em especial as materiais) são irreais, devemos ver com clareza que são reais⁵⁶⁸.

Segundo Merton, *solidão* não é um diálogo narcisista. Verdadeira *solidão* é o lar da pessoa. A falsa *solidão* é o refúgio do individualista. A ida ao deserto não significa um escape das relações humanas, mas uma ida ao encontro de Deus. Hoje o maior desafio não é adentrar o deserto e perder-se, e sim adentrar a massa da sociedade e não se perder. A *solidão* não isola o ser humano dos outros. Na verdade, a mística cristã não propõe *solidão* física, apenas interior. *Solidão* é um estado interior, alcançado mediante recursos espirituais, como as orações meditativa e contemplativa, aquietando a balbúrdia da mente. A espiritualidade encontra sua verdadeira natureza no silêncio. O que surge daí resulta em prática de amor, em ações de justiça, em relações sociais saudáveis. O problema surge quando a pessoa perde de vista esta dimensão, considerando apenas sua existência humana a condição única para responder às demandas da realidade e da moral. Daí surge o pensamento de que a fé seja algo mágico, capacitando o ser humano a satisfazer as demandas morais. A fé não procura satisfazer nenhuma moralidade. Ela promove, isto sim, o fim da necessidade de satisfazê-la, ao transformar a pessoa em novidade de ser, movida pela lei do amor⁵⁶⁹.

Uma característica da metanóia promovida pela *solidão* é a *humildade*. Ela estrutura a integridade do ser humano, permitindo-o ser o que é perante Deus. As virtudes não legitimam o ser humano; esta crença leva ao moralismo incoerente, fomentado por um “amor-próprio” que leva por fim ao desespero. A humildade despoja o ser humano de qualquer autopiedade, libertando-o de estados de ânimo depressivos. Porém, como Merton acentua constantemente, a humildade não é obra do ser humano, e sim de Deus. Caso ela seja eleita como fruto do esforço próprio da pessoa, então ele se encontrará no terreno do moralismo e se sentirá perturbado ante qualquer elogio. O humilde não é abalado por elogios, pois confia tudo às mãos de Deus. A humildade é importante na jornada ao *self*, porque o ser humano desfruta de um crescimento espiritual que muitos místicos cristãos qualificam como maravilhoso, o que

⁵⁶⁸ T. MERTON, *Na liberdade da solidão*, p. 17.

⁵⁶⁹ T. MERTON, *New seeds of contemplation*, p. 52-63, 80-97, 131-141.

pode inflamar o “eu” da pessoa. No momento em que se considera a metanóia um mérito próprio, o processo estagna. A humildade tem de ser inerente à nova personalidade⁵⁷⁰.

A metanóia, promovida pela solidão, leva a pessoa a patamares elevados de consciência (êxtase) como também a sendas de sombra e de morte, conhecidas como “*a noite escura*”. Esta fase da jornada espiritual é o momento do processo no qual os valores antigos são desalojados e os novos integrados. Retirando da pessoa todas as referências que dão sentido à sua existência, ela é abandonado num universo sem apoio, sem norte, sem sentido. Até que os novos paradigmas existenciais sejam conhecidos e tornados familiares, apoiando novamente a pessoa em seu viver diário, ela se sentirá como numa “noite escura”. A redundância da “noite escura” quer enfatizar quão dolorosa é esta fase, quão vazia de referências e de suporte, durante a qual o único apoio existente é a fé, que prescinde de referências⁵⁷¹. A fé é a única “ferramenta” que o cristão pode carregar ao transpor este “vale escuro”. Ela o auxilia quanto ao processo de alijamento. Só passa por esta senda quem realmente despojar-se de seus fundamentos ilusórios, pois sem este *detachment (loslassen)*, o processo não avança⁵⁷². Em meio a esta senda, é comum o surgimento de sentimentos de derrota e de decepção que passam a inundar a alma do caminhante, fazendo-o retroceder em seu trajeto, em sua intenção⁵⁷³.

O panorama deste deserto é algo que amedronta tanto a maioria dos seres humanos, que eles se recusam a pisar nas areias escaldantes e a caminhar em meio às suas pedras. Eles não conseguem acreditar que a contemplação e santidade se encontram numa desolação onde não

⁵⁷⁰ T. MERTON, op. cit., p. 98-103, 176-190.

⁵⁷¹ G. RUHBACH & J. SUDBRACK, *Christliche Mystik*, p. 312. São João da Cruz confirma esta impressão de total abandono por parte de Deus nesta fase: „Noch etwas quält hier die Seele und entzieht ihr jeden Trost. Da die dunkle Nacht ihre Vermögen und Neigungen so stark gefesselt hält, kann sie nicht mehr, wie vordem, Herz und Geist zu Gott erheben. Sie kann nicht beten. Ihr scheint, Gott habe zwischen sich und sie eine Wolke gestellt, damit ihr Gebet nicht zu ihm hindurchdringen kann“. Cf. também uma oração de T. Merton, na qual é expressa a fase da noite escura: “Senhor, meu Deus, não sei para onde vou. Não vejo o caminho diante de mim. Não posso saber com certeza onde terminará. Nem sequer, em realidade, me conheço, e o fato de pensar que estou seguindo a tua vontade não significa que, em verdade, o esteja fazendo. Mas creio que o desejo de te agradar te agrada realmente. E espero ter esse desejo em tudo que faço. Espero que jamais faça algo de contrário a esse desejo. E sei que, se assim fizer, tu hás de me conduzir pelo caminho certo, embora eu nada saiba a esse respeito. Portanto, sempre hei de confiar em ti, ainda que me pareça estar perdido e nas sombras da morte. Não hei de temer, pois estás sempre comigo e nunca me abandonarás, para que eu enfrente sozinho os perigos que me cercam”; T. MERTON, *Na liberdade da solidão*, p. 66.

⁵⁷² T. MERTON, *Contemplation in a World of Action*, p. 349. O autor menciona no texto que para haver possibilidades de uma renovação que transforme os atos de formalidades piedosas em essências espirituais é preciso o sacrifício de algumas bases estruturais fundamentais do viver.

⁵⁷³ T. MERTON, *New seeds of contemplation*, p. 233-238.

existe comida, nem abrigo, nem refrigério para a imaginação e intelecto e para os seus desejos naturais.⁵⁷⁴

Esta solidão e mutação não se dão, porém, à margem do dia-a-dia, num distante deserto⁵⁷⁵. A metanóia desintegra valores existenciais para recolocar, no seu lugar, valores do reino de Deus, transformando completamente relações cotidianas e comunidades sociais:

O processo de desintegração e reintegração envolve uma terrível solidão interior e uma “moratória existencial”, uma crise e uma angústia as quais não podem ser analisadas ou intelectualizadas. [O processo] requer também uma firmeza solitária muito além do ordinário, “um ato de coragem relacionado com a raiz de toda a existência”. Seria completamente fútil tentar “curar” esta angústia trazendo o “paciente” o mais rápido e o mais completamente possível para dentro do seio aconchegante da comunhão. (...) Para um cristão, a integração transcultural é escatológica. O renascimento do ser humano e da sociedade em nível transcultural é um renascimento para dentro do tempo transformado e redimido, do tempo do Reino, do tempo do Espírito, do tempo do “fim”. Ele significa a desintegração do “eu” social e cultural, o produto da história meramente humana, no mistério da redenção, na “nova criação” pentecostal. (...) A senda para a integração final para o indivíduo e para a sociedade encontra-se, em todo caso, além dos ditames e programas de qualquer cultura (incluindo a “cultura cristã”)⁵⁷⁶. [colchetes nossos]

Mas apesar das angústias e do sentimento aparente de desamparo, quem permanece na senda encontra apoio suficiente na fé, a ponto de manter a paz de espírito, a serenidade. O ser humano que caminha por esta “noite escura” encontrar-se-á livre de todo e qualquer desejo e, mesmo em meio à sociedade, todas as coisas que o mantinham preso pelo seu “grande” valor, passam a revelar-se sem sentido. A contemplação leva a pessoa para uma dimensão oposta ao

⁵⁷⁴ T. MERTON, op. cit., p. 235. Texto original: “The prospect of this wilderness is something that so appalls most men that they refuse to enter upon its burning sands and travel among its rocks. They cannot believe that contemplation and sanctity are to be found in a desolation where there is no food and no shelter and no refreshment for their imagination and intellect and for the desires of their nature”.

⁵⁷⁵ T. MERTON, *Contemplation in a World of Action*, p. 375ss. Neste texto, o autor explica que o estado de solidão é devido à experiência única que a pessoa tem com Deus. Uma atitude de silêncio perante Deus “informa” a pessoa sobre suas ações, ordena seu viver. O momento de contemplação revela coisas difíceis de serem comunicadas a outras pessoas, e isto é o que torna a caminhada solitária. A solidão não se dá somente no deserto, mas no agrupamento social, quando a pessoa se descobre livre em meio a outros ainda presos a coisas secundárias. Na p. 382ss, o autor afirma que a “vida contemplativa” não está ligada a uma vida num mosteiro, mas sim a uma maneira especial de se viver, seja em qualquer situação.

⁵⁷⁶ T. MERTON, op. cit., p. 228, 229, 231. Texto original: “The process of disintegration and reintegration is one that involves a terrible interior solitude and an “existential moratorium,” a crisis and an anguish which cannot be analyzed or intellectualized. It also requires a solitary fortitude far beyond the ordinary, “an act of courage related to the root of all existence.” It would be utterly futile to try to “cure” this anguish by bringing the “patient” as quickly and as completely as possible into the warm bosom of togetherness. (...) For a Christian, a transcultural integration is eschatological. The rebirth of a man and of society on a transcultural level is a rebirth into the transformed and redeemed time, the time of the Kingdom, the time of the Spirit, the time of “the end”. It means a disintegration of the social and cultural self, the product of merely human history, in the mystery of redemption, in the Pentecostal “new creation”.”

ativismo do dia-a-dia e da mente⁵⁷⁷. Num primeiro momento, o ser humano se sentirá como num estado de inatividade, pois onde não há mais pontos de referência, a dinâmica da metanóia passa despercebida⁵⁷⁸:

A ausência de atividade na oração contemplativa é apenas aparente. Debaixo da superfície, a mente e a vontade são atraídas para a órbita de uma atividade que é profunda, intensa e sobrenatural, atividade que inunda todo o nosso ser, produzindo frutos incalculáveis⁵⁷⁹.

Na “noite escura”, tanto os sentimentos negativos quanto os positivos, agradáveis, precisam ser sacrificados, exorcizados da alma. O apego a sentimentos negativos desenvolve saudosismos e estados depressivos; a pessoa é estagnada em seu amadurecimento, enquanto ser holístico (*self*), pelos apegos a sentimentos agradáveis. O perigo reside na identificação da presença de Deus quando o que está presente é apenas um sentimento de extrema felicidade. Ao se manter preso a este prazer afetivo, a pessoa não avança na senda “escaldante” e não alcança a verdadeira meta, que é Deus⁵⁸⁰. A renúncia às coisas e aos sentimentos, contudo, não é algo que demanda da pessoa uma decisão; a renúncia é consequência do trabalho de Deus. A pessoa passa a renunciar simplesmente por não se sentir mais presa às coisas; suas renúncias não têm mais nada a ver com pressões sociais. Neste último caso, a renúncia seria reduzida a uma sinalização de santidade, o que resultaria num mero moralismo religioso. Apesar de todo tropeço e engano, apesar das recaídas, o processo avança, mesmo que não percebido; e, mesmo dentro de todo o desenvolvimento espiritual efetuado na alma humana, é normal acontecer da pessoa se ver recaindo constantemente em antigos padrões de comportamento⁵⁸¹. Isto a entristece deveras; porém, não deveria ser assim:

Mas, estranhamente, é nesta situação de desamparo que encontramos o início do regozijo. Nós descobrimos que enquanto permanecermos quietos, a dor não é tão pungente, existindo até uma certa paz, uma certa riqueza, uma certa força, uma certa companhia que se faz presente ao nosso lado quando estamos abatidos e encontramos-nos jogados no chão com a boca no pó,

⁵⁷⁷ T. MERTON, *Meditationen eines Einsiedlers*, p. 115. O autor cita Max Picard: “Viver num silêncio que reconcilie as contradições dentro de nós a tal ponto que, embora em nós permaneçam, deixam de constituir um problema” (texto traduzido).

⁵⁷⁸ T. MERTON, *New seeds of contemplation*, p. 239-244.

⁵⁷⁹ ID., *ibid.*, p. 243. Texto original: “The absence of activity in contemplative prayer is only apparent. Below the surface, the mind and will are drawn into the orbit of an activity that is deep and intense and supernatural, and which overflows into our whole being and brings forth incalculable fruits”.

⁵⁸⁰ T. MERTON, *Meditationen eines Einsiedlers*, p. 26s. O autor menciona que o excesso de sentimentos também é sinal de equívoco. Os sentimentos não são provas de um encontro com Deus. Os sinais reais são quietude, liberdade e equilíbrio interior. Assim, uma meditação é considerada sadia quando for fria, até “escura”. É exatamente na aridez que se é forjada a humildade, a quietude, a coragem e as vontades.

⁵⁸¹ T. MERTON, *New seeds of contemplation*, p. 245-267.

ansiando por esperança. Então, à medida que a paz se instala na nossa alma e nós aceitamos o que somos e o que não somos, começamos a tomar consciência de que esta grande pobreza é a nossa maior fortuna⁵⁸².

Merton, porém, faz uma ressalva: ver na crise de identidade a passagem pela “noite escura” é ver errado. Isto porque a crise de identidade exige diferente orientação da “noite escura”⁵⁸³. Quem passa pela fase da “noite escura” encontra-se com Deus e pode ter a experiência do “casamento sagrado” (cf. ponto 2.3.4 – cap. 2). Mas a metanóia, sendo um presente de Deus, como dito acima, também requer nossa participação. Exercícios espirituais diários mantêm e promovem o amadurecimento espiritual, aproximando o ser humano de Deus, brindando-o com a experiência da união mística. Mas como a oração (meditativa e contemplativa) opera a metanóia? Qual é a dinâmica deste tipo de oração espiritual? E como tal oração pode auxiliar a prática de aconselhamento pastoral? No próximo ponto pretendemos responder a estas e a outras questões, aproximando a temática da mística cristã da prática de aconselhamento pastoral.

2.0 A oração meditativa e a oração contemplativa

Niemals empfindet man die Hand Gottes kräftiger
über sich, als wenn man die Jahre seines
vergangenen Lebens betrachtet.
Martim Lutero

Na primeira parte deste capítulo foi apresentada, de forma reduzida, a teologia da mística cristã, através do pensamento de Merton. Passamos agora a dedicar maior atenção ao papel da oração no desenvolvimento da maturidade espiritual, dentro da mística cristã. Escolhemos duas formas de orações: a meditativa e a contemplativa. Inicialmente, falaremos sobre a primeira forma.

⁵⁸² T. MERTON, op. cit., p. 263. Texto original: “And yet, strangely, it is in this helplessness that we come upon the beginning of joy. We discover that as long as we stay still the pain is not so bad and there is even a certain peace, a certain richness, a certain strength, a certain companionship that makes itself present to us when we are beaten down and lie flat with our mouths in the dust, hoping for hope. Then, as peace settles upon the soul and we accept what we are and what we are not, we begin to realize that this great poverty is our greatest fortune”.

⁵⁸³ T. MERTON, *Contemplation in a World of Action*, p. 84.

2.1 Oração meditativa

Neste primeiro ponto, utilizamos ainda o pensamento de Merton. Segundo o autor, a meditação é um pensar concentrado, mas não prático ou sistemático. Mais do que a razão, é o coração quem medita⁵⁸⁴. Por isso, um dos resultados da meditação é o fortalecimento da fé. A meditação não cria pensamentos, mas sim a fé. A qualidade da meditação corresponde à qualidade da fé; portanto, mais do que meditar nos textos bíblicos, a meditação deve buscar a fé por trás de cada texto. A fé é presenteada paulatinamente, à medida que o indivíduo medita sobre uma palavra, passagem, imagem, concentrando-se completamente nelas, a ponto do cerne evangélico ser revelado. Somente então a palavra bíblica apresenta-se “sagrada”, calando fundo no coração. Além da fé, há ainda dois outros frutos da meditação: a) a experiência da graça e b) a união mística. O último abarca completamente os dois primeiros (a fé e a graça)⁵⁸⁵.

Como exposto na primeira parte deste capítulo, os símbolos e a palavra sagrada (Bíblia) auxiliam na evocação da imagem de Deus, presente na alma humana. Merton apresenta os recursos espirituais como recursos promotores do encontro entre o ser humano e Deus. A concepção de *recurso espiritual* em Merton é similar à que temos utilizado durante este trabalho. Para ele, recursos espirituais são aqueles que proporcionam a possibilidade de tornar viável e inteligível, na experiência pessoal, as verdades básicas da fé cristã. Contudo, ele sempre lembra que a união com Deus não é alcançada por recursos humanos e sim pela graça. Ele procura evitar o pensamento equivocado da auto-salvação. Entre os diferentes recursos espirituais, a Bíblia revela-se, para Merton, o recurso espiritual mais importante. Nela, Deus se revela ao ser humano de maneira ímpar⁵⁸⁶.

Dentro da Bíblia, os evangelhos detêm primazia na opinião de Merton. Por exemplo, o *nascimento de Jesus Cristo* pode ser encenado com a ajuda da fantasia, na alma, impregnando-a com o teor do enredo. Esta é a tarefa da meditação: possibilitar a experiência e

⁵⁸⁴ G. RUHBACH & J. SUDBRACK, op. cit., p. 335. São Francisco de Sales comenta sobre o sentido da meditação: „Das Wort ‚Betrachtung‘ kommt in den heiligen Schriften sehr häufig vor und will nichts anderes bezeichnen als ein aufmerksames, wiederholtes Nachdenken, das geeignet ist, gute oder böse Affekte in uns zu wecken. Gutes wie Böses kann also Gegenstand der Betrachtung sein“.

⁵⁸⁵ T. MERTON, *Meditationen eines Einsiedlers*, p. 13-30.

⁵⁸⁶ ID., *ibid.*, p. 31-40

a verdade da fé na alma, compreendendo-a em novidade, num estado não ordinário (racional). *A morte de Jesus Cristo* também se revela um importante tema para a meditação. Para Merton, *a cruz* é o objeto de meditação sem-par. Percebe-se que a meditação não é um processo especulativo, e sim imaginativo. A Bíblia encontra na *Lectio Divina*⁵⁸⁷ sua melhor forma meditativa. Ela é uma forma utilizada principalmente por ordens católicas⁵⁸⁸.

Além da Bíblia, a política, imagens de pessoas/lugares e outros símbolos religiosos podem ser usados como objeto de meditação. O fundamental é que a meditação promova a união mística, a expansão do amor na vida da pessoa. “O que acontece aqui é o despertar de nosso *self* interior, sintonizando-o com o Espírito Santo, assim que possamos ser capazes de dar uma resposta pessoal ante a graça de Deus”⁵⁸⁹. A diferença entre a oração meditativa e a contemplativa reside na maneira de promover esta sintonia com o Espírito Santo; na oração meditativa, a sintonia é mediada por objetos, exigindo um certo uso da mente racional. Na oração contemplativa não há intermediários. Outra característica diferenciável, segundo Merton: a meditação é o caminho para a oração contemplativa⁵⁹⁰.

2.2 Oração contemplativa

A atenção é a prece natural da alma.
Malebranche

Utilizaremos o pensamento teológico de Franz Jalics⁵⁹¹ para a apresentação do valor e da dinâmica da oração contemplativa, presente na mística cristã. Faremos uso de seu

⁵⁸⁷ O método da *Lectio Divina* pode ser assim descrito resumidamente: a) *Lectio* - alguém faz a leitura de um texto bíblico. b) *Meditatio* - o dirigente oferece uma curta introdução ao texto, após o que todos mantêm completo silêncio. c) *Contemplatio* - O silêncio pode durar entre cinco a dez minutos, durante o qual cada pessoa procura esvaziar sua mente de pensamentos alheios ao tema do texto e o coração de sentimentos negativos e egocêntricos. Este esvaziamento significa uma disposição de abertura a Deus e para a ação do Espírito Santo. d) *Actio* - depois do silêncio, surge o momento da partilha, período no qual todos podem apresentar suas perguntas, dúvidas e testemunhos; todos escutam a todos, na certeza de que o Espírito Santo também se expressa pelas pessoas. A *Lectio Divina* é geralmente praticada comunitariamente. Mas ela pode também ser praticada isoladamente.

⁵⁸⁸ T. MERTON, op. cit., p. 54-59.

⁵⁸⁹ ID., ibid., p. 65. Texto original: “Es geht hier darum, unser inneres Selbst zu wecken und dieses in Einklang mit dem Heiligen Geist zu bringen, so daß wir imstande sind, unsere persönliche Antwort auf Seine Gnade zu geben”.

⁵⁹⁰ Idem, p. 51-56. Cf. também G. RUHBACH & J. SUDBRACK, op. cit., p. 337. São Francisco de Sales comenta: „Kurzum, die Betrachtung ist die Mutter der Liebe, aber die Beschauung ist deren Tochter“.

⁵⁹¹ F. Jalics nasceu em Budapeste (1927) e, na época da II Guerra Mundial, participou do programa de restauração da cidade de Nürnberg, após o bombardeio de 1945, tendo sofrido sob um dos bombardeios, enquanto estava trabalhando como soldado de resgate. Esta experiência forte promoveu um desenvolvimento de sua vida espiritual. Formou-se em línguas, em literatura (1950-51) e em filosofia (1951-54). Em 1956 foi

pensamento pelo fato de ele aplicar a oração contemplativa não apenas ao desenvolvimento espiritual da pessoa (direção espiritual), mas também à prática de aconselhamento pastoral. Pretendemos, com isto, extrair de seu pensamento algumas idéias a fim de incrementar a prática de aconselhamento pastoral. Basearemos este estudo em apenas uma de suas obras: *Kontemplative Exerzitien*.

O livro *Kontemplative Exerzitien* reproduz a temática de um retiro de contemplação. Ele é dividido em dez capítulos, cada qual referente a um dia do retiro. Cada dia, com tema e exercícios específicos, vai aprofundando o participante na prática da oração contemplativa. O livro é um convite para que aconselhadores e aconselhados percorram juntos este caminho mais profundo do aconselhamento pastoral⁵⁹². O valor do livro não se resume somente às dez palestras referentes às temáticas diárias, que serão aqui retratadas de maneira sintética, mas também pelo fato de sua maior parte ser composta por “estudos de caso”. O autor gravou centenas de suas entrevistas, durante os muitos anos em que orientou os retiros de contemplação, armazenando uma riqueza de diálogos de ajuda. Para a prática de aconselhamento pastoral, este acervo é valioso, como a tese demonstrará ao final deste capítulo. Algumas dessas entrevistas são apresentadas no capítulo atual e outras no capítulo final.

2.2.1 Da meditação para a contemplação

Bleibt uns nur das Ewige jeden Augenblick
gegenwärtig, so leiden wir nicht an der
vergänglichen Zeit.
Goethe

Jalics designa a *meditação* uma forma de exercício pré-contemplativo, pois nela a pessoa ainda toma alguma iniciativa pelo trabalho de mudança. Na *contemplação* a iniciativa

enviado ao Chile e, um ano depois, à Argentina, onde se graduou em Teologia e foi ordenado padre (1959). Obteve o Doutorado em Teologia (1966), passando a lecionar na Universidade de Salvador e na Universidade Católica, em Buenos Aires (1966-1976). A partir da década de 70 foi morar com dois irmãos de ordem (ordem dos jesuítas) em uma favela, entre os pobres. Ele praticava o aconselhamento pastoral, sendo sua maior vocação a de orientador espiritual. Desenvolveu vários retiros de contemplação de 10 dias, enquanto esteve na Argentina (1963-1976). Mas a partir de 1976, após ter sido raptado por forças paramilitares, durante a época da ditadura militar na Argentina, vagou entre os EUA e a Europa, até se estabelecer numa pequena cidade perto de Nürnberg, Alemanha, período durante o qual continuou sempre a oferecer retiros de contemplação. É autor de vários livros concernentes à vida contemplativa (cf. F. JALICS, *Kontemplative Exerzitien*, p. 134ss, 174ss, 400).

⁵⁹² F. JALICS, *Kontemplative Exerzitien*, p. 11.

é inteiramente de Deus⁵⁹³. A pessoa não precisa se esforçar para a obtenção da mudança. A meditação lida com a reflexão; a contemplação lida com a estética⁵⁹⁴. O autor não desconsidera os exercícios meditativos com este posicionamento. Para ele, a contemplação só pode ser praticada por alguém que está maduro o suficiente para adentrar a senda contemplativa. Para aqueles que estão satisfeitos com as formas de oração meditativa e oral, é preferível permanecer com elas, pois a contemplação faz emergir à consciência elementos do inconsciente para as quais, muitas vezes, as pessoas não estão preparadas ou que não desejam enfrentar⁵⁹⁵.

Como visto acima, a meditação faz uso de recursos espirituais mediadores, tais como a Bíblia, cujo sentido é o de levar a pessoa a Cristo. A contemplação também objetiva o mesmo fim: a união mística. Mas, uma vez que na contemplação a pessoa já se posiciona diante de Jesus Cristo, a Bíblia (e os recursos espirituais em geral), tendo cumprido o seu sentido mediador, pode ser momentaneamente posta de lado. A Bíblia não deixa de ser também um recurso espiritual de mediação⁵⁹⁶. Na contemplação, a pessoa já se vê frente a frente com Deus, o que neutraliza o valor da Bíblia, pois não há mais o que mediar⁵⁹⁷. A união mística já está efetuada. Esta característica vale também para as outras formas de mediações: palavras, símbolos, gestos, imagens, etc. Qualquer objeto interposto entre eles tornar-se-á mediatório,

⁵⁹³ G. RUHBACH & J. SUDBRACK, op. cit., p. 335. São Francisco de Sales comenta sobre o sentido da contemplação: „Die Beschauung nun, Theotimus, ist nichts anderes als ein liebevolles, einfaches, ständiges Aufmerken des Geistes auf göttliche Dinge“.

⁵⁹⁴ ID., ibid., p. 176-182. Um texto do pseudo Simeão comenta as diferenças entre dois tipos de orações, as que exigem o uso da imaginação, da razão e a terceira que exige um outro comportamento do contemplativo: um coração atento.

⁵⁹⁵ F. JALICS, *Kontemplative Exerzitien*, p. 12s, 21-26.

⁵⁹⁶ F. JALICS, op. cit., p. 166ss, 339ss. Cf. também G. RUHBACH & J. SUDBRACK, op. cit., p. 230. Jan van Ruusbroec corrobora este pensamento da seguinte maneira: „Durch die natürliche Ruhe, die sie empfinden und besitzen in sich selbst in Leerheit, behaupten sie, daß sie frei sind und mit Gott unmittelbar vereinigt und daß sie erhaben sind über alle Gebräuche der heiligen Kirche und über die Gebote Gottes und über das Gesetz und über alle tugendsamen Werke, die man zu verrichten vermag auf jegliche Weise.“

⁵⁹⁷ G. RUHBACH & J. SUDBRACK, op. cit., p. 344. Jacob Böhme comenta sobre a suficiência da união mística: „Ich trage in meinem Wissen nicht erst Buchstaben zusammen aus vielen Büchern, sondern ich habe den Buchstaben in mir. Liegt doch Himmel und Erden mit allem Wesen, dazu Gott selber, im Menschen. Soll er dann in dem Buche nicht dürfen lesen, das er selber ist? Wenn ich gleich kein ander Buch hätte als nur mein Buch, das ich selber bin, so hab ich Bücher g'nug. Liegt doch die ganze Bibel in mir. So ich Christi Geist habe, was (be)darf ich denn mehr Bücher? Soll ich wider das zanken, das außer mir ist, ehe ich lerne kennen, was in mir ist? So ich mich selber lese, so lese ich in Gottes Buch. Und ihr, meine lieben Brüder, seid alle meine Buchstaben, die ich in mir lese. Denn mein Gemüt und Wille findet euch in mir. Ich wünsche von Herzen, daß ihr mich auch findet“.

inibindo a união mística. A contemplação prescinde de qualquer objeto, de quaisquer recursos espirituais⁵⁹⁸.

Pelo fato da pessoa passar a caminhar num território sem norteadores, torna-se imprescindível que ela seja acompanhada por um aconselhador, por um orientador, por um mestre (*Begleiter*). A orientação, contudo, não se resume na condução da pessoa por um caminho. O testemunho neste aspecto é muito importante: mostrar o caminho que o próprio aconselhador tem percorrido. O aconselhador é aquele que acompanha a pessoa por um caminho cujo conhecimento exige maestria, e somente aquele que o tem percorrido pode indicá-lo a outros: o caminho que leva ao Deus presente. Aconselhador também é aquele que vai até aonde a pessoa se encontra, respeitando sua caminhada⁵⁹⁹.

Por isso, o deserto é um lugar e uma imagem simbólica ideal para representar a caminhada contemplativa. O deserto é o local de encontro com Deus. Nele não há referencial algum senão o nada, que é o próprio Deus. O aconselhador, neste sentido, cumpre apenas a função de sempre dirigir o olhar do caminhante para Deus, desviando-lhe a atenção de qualquer outro pensamento, sentimento ou objeto⁶⁰⁰. Na Bíblia, muitos foram amadurecidos no deserto antes de servirem a Deus. O próprio Jesus Cristo se retirou por quarenta dias no deserto antes de começar o anúncio da proximidade do reino de Deus. Na experiência deste encontro com Deus se dá também o encontro com a própria identidade. O deserto, desse modo, também é o lugar do encontro consigo mesmo⁶⁰¹.

Este encontro ocorre porque, durante o exercício contemplativo, é desenvolvida a *percepção* do meio ambiente (ex: natureza, família, etc.) de maneira livre, despreocupada, sem o intuito da observação, apenas o da contemplação. *Observação* implica análise. *Percepção* implica estar atento a tudo e a todos sem, contudo, dirigir o foco da atenção para um ou para outro. A percepção é uma atividade humana em desuso, segundo Jalics. Muitos

⁵⁹⁸ F. JALICS, op. cit., p. 20, 266ss.

⁵⁹⁹ ID., *ibid.*, p. 17s. A tese elege o termo “aconselhador”, entre os outros dois (mestre e orientador) para representar o papel da pessoa que acompanha o outro na caminhada (*Begleiter*).

⁶⁰⁰ Este pensamento é geral e encontra-se presente em outras obras acerca da Direção Espiritual. Cf. William A. BARRY & William J. CONNOLLY, *a prática da Direção Espiritual*, p. 143, 157, 161, 163ss, 176ss. O texto admoesta que o foco da Direção Espiritual deve sempre recair na relação entre a pessoa e Deus, evitando, assim, qualquer tipo de transferência que possa ocorrer entre ela e o diretor espiritual, o que desviaria o foco do trabalho da Direção Espiritual. A conversa resvalaria para um trabalho em nível psicológico e não mais espiritual.

problemas, segundo o autor, surgem e se avolumam por causa desta carência perceptiva nas relações sociais. A percepção deveria ser o ato primeiro, antes do pensar e do agir. Segundo a hermenêutica de Jalics, em Gênesis o ser humano foi criado primeiramente para “perceber” o universo, e só então para ordenar suas percepções, fazendo uso do pensar; a atuação (reação) fica por último. Mas na sociedade atual a percepção é desprezada. As pessoas desaprenderam a “perceber”. A reação, na verdade passa de último a primeiro lugar. Reage-se primeiro para depois pensar no que foi feito. O exercício da contemplação inverte este processo cotidiano: ele ensina a “perceber” novamente. A contemplação exige tão somente a “percepção”, deixando de lado o pensar (segundo momento) e o agir (terceiro momento). Deus encontra-se *presente*, diante do ser humano, o que implica: a) tornar-se consciente do universo presente (espaço); b) permanecer atento ao momento presente (tempo); c) não se cansar. A percepção não cansa. Ao contrário, ela refresca e revigora as forças⁶⁰².

2.2.2 A percepção

We cannot see anything until we are possessed with
the idea of it, take it into our heads, -
and then we can hardly see anything else.
Henry David Thoreau

A percepção é um elemento fundamental na contemplação, não só cristã como também oriental. Uma aproximação ao sentido da percepção pode ser encontrada na comparação ao ato da observação. Apresentamos dois poemas que espelham esta diferença, descrevendo, analogicamente, o sentido da percepção. Basho⁶⁰³ (1644-1694), um grande poeta japonês do século 17, criou este poema:

<p>“Yoku mireba Nazuna hana saku Kakine kana.”</p>	<p>“Quando eu contemplo de maneira atenta, Percebo a <i>Nazuna</i> Florescer na cerca.”</p>
--	---

O poeta norte americano Tennyson escreveu este poema⁶⁰⁴:

“Flor no muro caído,

⁶⁰¹ F. JALICS, op. cit., p. 31-35.

⁶⁰² ID., *ibid.*, p. 35-38.

⁶⁰³ Erich FROMM & Daisetz Teitaro SUZUKI & Richard de MARTINO, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, p. 9. Texto original: „Wenn ich aufmerksam schaue, / Seh' ich die *Nazuna* / An der Hecke blühen.“

⁶⁰⁴ ID., *ibid.*, p. 11. Texto original: „Blume in der geborstenen Mauer, / Ich pflücke dich aus den Mauerritzen, / Mitsamt den Wurzeln halte ich dich in der Hand, / Kleine Blume – doch wenn ich verstehen könnte, / Was du mitsamt den Wurzeln und alles in allem bist, / Wüßte ich, was Gott und Menschen ist.“

Eu te arranco da rachadura do muro,
 Juntamente com a raiz, eu te seguro na palma da mão,
 Pequena flor – se eu pudesse entender,
 O que tu és com tua raiz e toda tua complexidade,
 Saberá eu, o que é Deus e o ser humano”.

Podemos notar duas significantes diferenças entre estes dois poemas:

1. Tennyson arranca a flor, a segura na palma da mão e a observa com toda a sua atenção. Muito provavelmente ele teve um sentimento semelhante ao de Basho, quando ele descobriu a flor *Nazuna* à margem do caminho. Mas a diferença entre os dois poetas reside nisso: Basho não arranca a flor, ele apenas a contempla. Basho está imerso em contemplação. Ele sente algo em seu interior, mas não o articula, não o expressa. Ele não utiliza nenhuma palavra. Seu sentimento é total, profundo, e ele não tem o desejo de aprisioná-lo em conceitos. Tennyson, por outro lado, é ativo e analítico. Primeiramente, ele arranca a flor de seu nicho ecológico, onde ela cresce. Ele a tira do muro úmido e nutritivo. Ao contrário de Basho, Tennyson não deixa a flor em paz, incólume. Ele precisa arrancá-la com raiz e tudo do muro, o que significa que a flor precisa morrer. O destino da flor, obviamente, lhe é indiferente; sua curiosidade precisa ser satisfeita. Como certos médicos, ele a diseca ainda viva. Basho não toca na *Nazuna* em momento algum; ele apenas a contempla, a olha atentamente, nada além disso. Ele é totalmente passivo, em contraste com o ativismo de Tennyson⁶⁰⁵.

2. Tennyson observa a flor extraída, que provavelmente já começa a sofrer, e lhe dirige uma pergunta: “Compreendo-te?” Basho não faz nenhuma pergunta. Ele sente o grande mistério, que a modesta *Nazuna* revela – o segredo, que abarca a origem de toda existência. Ele é intoxicado por este sentimento, que o deixa sem palavras. Contrariamente, Tennyson realiza um trabalho mental: “Se eu pudesse te entender, saberia o que Deus e o ser humano são”. Seu apelo é típico de uma cultura racionalista. Basho acolhe, Tennyson extrai.

Tennyson, ao objetivar a flor, se distancia dela, de Deus e do ser humano. Ele não se identifica nem com a natureza, nem com Deus. Ele está separado deles e, portanto, de si mesmo. Seu entendimento é cientificamente objetivo. Basho é inteiramente subjetivo. A palavra “atenta” significa que Basho não é um espectador, mas um “admirador”; admiração

⁶⁰⁵ Idem.

proveniente do assombro, do espanto, perante o que a flor o revela (cf. ponto 3.2.2 – cap. 3). Nesta apreensão da realidade, Basho e a flor tornam-se um, indiferenciados⁶⁰⁶.

Basho e Tennyson exemplificam duas modalidades de olhar a realidade: o primeiro é sintético, integrado, não diferenciado, dedutivo, não sistemático, intuitivo (afetivo), não discursivo e subjetivo. O segundo, por seu turno, é analítico, distintivo, indutivo, individualista, intelectual, científico, conceitual, generalizante, esquemático, impessoal, prático, auto-suficiente, inclinado a impor sua vontade sobre outros e objetivo. Basho ama a flor pelo que ela é, e não como um meio a ser usado a fim de alcançar algo (ex: compreensão de Deus, do ser humano, no caso de Tennyson).

Contemplação significa “perceber” o outro (ex: a natureza, a pessoa, etc.), a ponto de olhar pelos olhos do outro. Conhecer a flor significa tornar-se flor, ser flor, a ponto de sentir o que significa florescer e banhar-se sob os raios do sol e sob os pingos da chuva. Quando isso acontece, a flor se pronuncia e revela seu segredo, sua felicidade, seu sofrimento, em resumo, a vida que nela pulsa. Através do segredo da flor, Basho conhece o segredo do universo, o que implica conhecer o seu próprio segredo, pois, até aquele momento, ele vivia distanciado do mundo, objetivo, observador. No instante em que ele torna-se um com a flor, ele torna-se um admirador, dela, do universo e de si mesmo⁶⁰⁷.

Esta união entre Basho e a flor pode ser encontrada também na tradição da mística cristã clássica. Gerhard Tersteegen compôs esta estrofe, tirada de um poema maior:

Ar, que a tudo preenche, no qual estamos sempre flutuando,
fundamento e vida de todas as coisas,
mar sem fundo e sem fim, maravilha das maravilhas,
eu mergulho em ti.
Eu em ti, tu em mim,
Deixe-me desaparecer completamente,
(a fim de) só te ver e te encontrar!⁶⁰⁸

O encontro com Deus realiza-se na identificação do místico com a natureza, neste caso com o vento. Somente na “não diferenciação” – “eu em ti, tu em mim” – é que o “encontrar”

⁶⁰⁶ Erich FROMM & Daisetz Teitaro SUZUKI & Richard de MARTINO, op. cit., p. 12s.

⁶⁰⁷ Erich FROMM & Daisetz Teitaro SUZUKI & Richard de MARTINO, op. cit., p. 13s.

ocorre e a saudade do paraíso é amenizada. A natureza pode mediar inicialmente a experiência da união mística, como no caso da flor *Nazuna*, e do vento, em Tersteegen. Mas após a união, o objeto não se encontra mais diante da pessoa; os dois tornam-se um, eliminando qualquer sentido de coisificação. O valor da natureza, na contemplação, está no ensino de que não se precisa alcançar “nada”, “sentido” algum. A contemplação da natureza (ex: flor, vento, passeio, parque, montanha, praia, noite estrelada, etc.) liberta o ser humano de toda e qualquer exigência (demandas). A natureza não pergunta sobre si ou sobre o ser humano; ela não pergunta ao contemplativo: “decifra-me ou te devoro”. A natureza apenas “é”. E neste “ser”, o ser humano descobre o próprio sentido do seu “ser”. Este “ser” puro da natureza e da vida de toda a criação – também do ser humano – só pode ser admirado; só na contemplação esta dimensão do sagrado é desvelada. O sentido da observação analítica, do estudo, objetiva a natureza, distancia o ser humano do todo que o compõe, “desacralizando” o universo e a si mesmo⁶⁰⁹. Tersteegen também não pergunta nem espera nada: o desaparecimento de si no vento indica a inexistência de qualquer desejo pessoal, que não o do próprio vento⁶¹⁰.

A contemplação é um abandono momentâneo de si, das preocupações pessoais (*loslassen*), a ponto da percepção englobar inteiramente o outro, seja ele o próximo ou Deus⁶¹¹. Este desprendimento de si e das preocupações pessoais é apresentado nos dois diálogos abaixo, que descrevem experiências, nas quais a pessoa é levada a um estado de contemplação a partir de um simples momento meditativo:

⁶⁰⁸ G. RUHBACH & J. SUDBRACK, op. cit., p. 408. Texto original: „Luft, die alles füllet, drin wir immer schweben, aller Dinge Grund und Leben, Meer ohn Grund und Ende, Wunder aller Wunder, ich senk mich in dich hinunter. Ich in dir, du in mir, laß mich ganz verschwinden, dich nur sehn und finden!“

⁶⁰⁹ F. JALICS, op. cit., p. 38-40.

⁶¹⁰ T. Merton apresenta um texto de Chuang Tzu, intitulado *A pérola perdida*, que fala assim: “O Imperador Amarelo, vagueando, foi ao norte da Água Vermelha à montanha de Kwan Lun. Olhou à volta debruçou-se sobre (sic) o mundo. Na volta perdeu sua pérola côr-da-noite (sic). Mandou a Ciência procurar a pérola, mas em vão. Mandou a Análise procurá-la, em vão. Mandou a Lógica, em vão. Depois interrogou a Nada, e o Nada a possuía! Disse o Imperador Amarelo: ‘Estranho, deveras: o Nada que não foi enviado, que não se esforçou por achá-la, é que possuía a pérola côr-da-noite (sic)!’” Cf. T. MERTON, *A via de Chuang Tzu*, p. 99. Este texto evoca a passagem bíblica na qual um trabalhador descansa o dia e a noite sobre a rede, enquanto sua plantação cresce exuberante, sem que ele saiba como (Mística cristã 4.26-29). O reino de Deus é alcançado quando se desiste de alcançá-lo.

⁶¹¹ F. JALICS, op. cit., p. 61-70, 143ss.

Estudo de caso n° 01 – Toni

Toni: Por um longo período eu me fixei exclusivamente no meu futuro. Ocupava-me muito em saber como deveria continuar após os exercícios. Durou um bom tempo até que percebi que estava na floresta. Eu olhei para uma árvore. Então surgiram sentimentos de futilidade: “Para que me serve, olhar para uma árvore? O que isto me traz?” De repente, quase sem notar, a resposta à pergunta surgiu como que por si mesma: não traz nada, mas também não tira nada. É como um presente: está simplesmente aí, é gratuito. No momento em que eu notei esta gratuidade, senti meu coração mais leve. Eu continuei (então) tentando olhar adiante, totalmente desprendido (de qualquer exigência).

EM: Sim, a contemplação é (um estado de) não-intencionalidade. Quando alguém não espera por mais nada, um novo mundo aparece⁶¹². [Parênteses nossos]

A contemplação desperta o senso do olhar desprendido (de inquições) e uma atenção⁶¹³ completa voltada para o objeto percebido. Sem inquições, desaparecem o inquiridor e o objeto inquirido. No lugar, o presente puro é sentido em toda a sua essência; o presente é percebido em sua “sacralidade”. Para Jalics, esta sacralidade revela a presença de Deus. Deus encontra-se no presente. A contemplação é, neste sentido, um tempo dedicado a Deus, durante o qual nada nos deve ocupar a mente ou o coração a não ser ele⁶¹⁴.

Estudo de caso n° 02 – Sandra

Sandra: Comigo aconteceu algo muito interessante. Eu nem pude acreditar. No momento em que eu me dedicava ao exercício, cheguei a um ponto, não sei bem direito, se foi na região da laringe ou mais abaixo, que pude sentir bem direitinho. Eu estive por um curto momento totalmente desperta e a percepção prendia inteiramente minha atenção. Na verdade, não estava sentindo nada de diferente; mas apesar de não ocorrer nada especial, ficou tão interessante, que eu não queria mais ir adiante (no exercício de respiração). Não sei dizer se vieram ou não pensamentos. Caso houvesse, não me dei conta. Eu simplesmente me vi no presente, na percepção desse ponto (na laringe). Também não sei dizer como pude ficar tanto tempo assim, parada. É bem possível que tenha sido apenas um átimo. Mas a experiência deixou uma forte impressão em mim.

⁶¹² ID., *ibid.*, p. 58. Cf. diálogo número 1.18. Texto original: „Toni: Lange Zeitabstände war ich ausschließlich auf meine Zukunft fixiert. Es beschäftigte mich sehr, wie es nach den Exerziten weitergehen soll. Eine ganze Weile hat es gedauert, bis ich überhaupt merkte, daß ich mich im Wald befand. Ich schaute einen Baum an. Mir kamen Sinnlosigkeitsgefühle: ‚Wozu dient es mir, einen Baum anzuschauen? Was bringt das?‘ Plötzlich, fast unmerklich, beantwortete sich die Frage wie von selbst: Es bringt nichts, aber nimmt auch nichts. Es ist wie ein Geschenk einfach da. Es ist gratis da. Als ich diese Unentgeltlichkeit bemerkte, wurde es mir leichter ums Herz. Ich versuchte weiterhin, ganz absichtslos im Schauen zu bleiben. / EM (Exerzitenmeister): Ja, die Kontemplation ist absichtslos. Wenn man nichts mehr erwartet, geht eine neue Welt auf“.

⁶¹³ É interessante observar, no vocabulário grego, a proximidade entre as palavras *προσευχη* (oração) e *προσεχε* (atenção). A palavra *proseuchè* é utilizada no texto de Mt 6.6, no qual a pessoa é convidada a se retirar para o quarto para o momento de *oração*, e no texto de Lc 6.12, no qual Jesus se retira sozinho para a montanha para *orar toda a noite diante de Deus*.

⁶¹⁴ Jean-Yves Leloup diz: “A atenção constitui o momento único em que a inteligência e o coração podem estar juntos”. Cf. Jean-Yves LELOUP, *A arte da atenção*, p. 37.

EM: Sem incidentes e, mesmo assim, interessante.

Sandra: Peculiar!

EM: Te foi presenteada uma importante experiência. Assim como é com qualquer graça, nunca se sabe, se e quando tu serás novamente presenteada com ela. Isto não importa. O agradecimento por ela é mais importante. E mais uma coisa nos chama a atenção. Este momento te foi dado como indicador de caminho. Por aí segue o caminho. Tu serás mais e mais levada para dentro do presente. Continue firme. Ao final, tudo te será presenteado⁶¹⁵.
[Parênteses nossos]

2.2.3 O processo da metanóia

Momentos de dificuldade, de frustração e de derrota
são momentos em que Deus está bem próximo de nós.
Dietrich Bonhoeffer

Este desprendimento, promovido pela experiência sagrada do presente, faz parte da metanóia. Ela ocorre em decorrência da nova percepção de Deus⁶¹⁶.

Velho Adão		Metanóia	
Desejo de possuir	→	Desejo de partilhar	(entrega a Deus)
Desejo de poder	→	Desejo de servir	(serviço a Deus)
Desejo de fama	→	Desejo de temor a Deus	(louvor a Deus)

Tabela 04

A percepção pura da realidade promove uma mudança de força centrípeta: do egocentrismo ao teocentrismo. Estes três desejos bem presentes nas relações humanas se fazem presentes na oração:

⁶¹⁵ F. JALICS, op. cit., p. 80. Cf. diálogo número 2.6. Texto original: „Sandra: Mir ist etwas sehr Interessantes passiert. Ich konnte es kaum glauben. Als ich mich so der Übung widmete, kam ich zu einem Punkt, ich weiß nicht, ob es im Kehlkopfbereich war oder schon tiefer, den ich sehr deutlich spürte. Ich war eine Weile hellwach dabei, und die Wahrnehmung hat meine ganze Aufmerksamkeit gefesselt. Es war eigentlich überhaupt nichts Besonderes mehr zu spüren, doch auch ohne besondere Ereignisse wurde es so interessant, daß ich nicht weitergehen wollte. Ich weiß nicht, ob Gedanken kamen oder nicht. Falls welche da waren, habe ich sie nicht bemerkt. Ich war einfach in der Gegenwart, in der Empfindung dieser Stelle. Ich weiß auch nicht, wie lange ich so verweilen konnte. Es ist möglich, daß es nur Augenblicke waren. Es hat mich aber stark beeindruckt. / EM: Ohne Ereignisse und doch interessant. / Sandra: Merkwürdig! / EM: Es wurde dir damit eine wichtig Erfahrung geschenkt. Wie bei jeder Gnade kann man nie wissen, ob und wann du wieder mit ihr beschenkt wirst. Darauf kommt es nicht an. Die Dankbarkeit dafür ist wichtiger. Und noch etwas ist bedeutungsvoll. Dieser Augenblick ist dir als Wegweiser gegeben. Dort geht der Weg weiter. Du wirst mehr und mehr in die Gegenwart hineingeführt. Mach nur konsequent weiter. Dann wird dir alles geschenkt werden“.

Velho Adão

Ganância e Autoritarismo	→	A pessoa ora pedindo para si
Orgulho	→	A pessoa ora demonstrando o quanto é justa e honrada

Tabela 05

Para o pensamento contemplativo, a oração não consiste em petição ou em demonstração de valor, mesmo religioso; antes importa ter Deus como único desejo e objeto de atenção⁶¹⁷. A contemplação aproxima a pessoa da realidade, destituindo-a (a pessoa) de seus desejos. Com tal destituição, ela torna-se vazia de si e toma posse do “nada”. A pessoa liberta-se das forças que a levam a desejar. Livre, ela toma ciência de quão presa se encontrava anteriormente. Somente livre, a pessoa pode se revestir da nova roupagem (personalidade crística), com uma personalidade que não mais enxerga a si, mas o outro, seja a natureza ou o próximo. Este despojamento de si (*loslassen*) leva-a inexoravelmente ao encontro de Deus⁶¹⁸.

Manfred Josuttis afirma que a metanóia (a conversão), fruto do encontro com Deus, promove uma alteração radical na “personalidade” da pessoa. A experiência de Deus muda a percepção de si e do mundo. A partir de uma exegese bíblica, na qual Saulo muda até o nome, exemplificando a transformação na sua *persona*, após seu encontro com Cristo na estrada de Damasco, Josuttis escreve:

O caminho do velho para o novo ser humano, caminho sempre de novo lembrado nos escritos neotestamentários, foi de fato, no caso (de Paulo), um processo de esclarecimento forçado e provavelmente também doloroso, disparado por impulsos explosivos, acompanhado por

⁶¹⁶ F. JALICS, op. cit., p. 98-100.

⁶¹⁷ ID., *ibid.*, p. 103-105. Para esta afirmação é preciso ressaltar que ela é feita dentro do espaço de uma vida em contemplação. Orações de requerimento, intercessão, fazem parte da vida cristã e devem ser consideradas em seu devido contexto (ex: fase de luto). Jalics e Merton consideram que a fé, por exemplo, é um presente de Deus e, portanto, sua petição deve ser incluída nas orações. Uma oração exemplar, neste sentido, pertence a Dietrich Bonhoeffer (cf. EKD, *Evangelisches Gesangbuch*, p. 1396.): „Gott, zu dir rufe ich in der Frühe des Tages. Hilf mir beten und meine Gedanken sammeln zu dir. Ich kann es nicht allein. In mir ist es finster, aber bei dir ist das Licht. Ich bin einsam, aber du verläßt mich nicht. Ich bin kleinmütig, aber bei dir ist der Friede. In mir ist Bitterkeit, aber bei dir ist die Geduld. Ich verstehe deine Wege nicht, aber du weißt den Weg für mich“. Outra oração, na qual é requerida a forma de se orar (cf. EKD, *Evangelisches Gesangbuch*, p. 1003): “Herr, lehre mich beten. Laß mich immer wieder anfangen, dich zu suchen und mit dir zu reden. Ich will das Gespräch mit dir nicht abreißen lassen. Ich möchte nicht einsam bleiben. Ich weiß nicht, wie ich mir dir reden soll; Doch du vertehst, was ich sagen wollte. Du kennst meine Gedanken. Herr, lehre mich beten”.

⁶¹⁸ F. JALICS, op. cit., p. 141-145.

considerável insegurança, mas também por uma forte convicção decisória⁶¹⁹. [parênteses nossos]

O chamamento de Saulo mudou seu comportamento, atingindo provavelmente até sua corporeidade (o espinho na carne). O encontro com Cristo é fatal, com respeito à personalidade. Com sua morte, uma nova *persona* toma assento. “A quem é permitido dar uma olhada ou até mesmo viajar no outro mundo, este, de uma forma ou de outra, vai acabar se distanciando de si mesmo”⁶²⁰. O distanciamento de si permite ao ser humano objetivar a si mesmo, permitindo-lhe olhar-se criticamente, a partir dos novos valores sacros. O distanciamento de si é, concomitantemente, a aproximação a Deus. Segundo Josuttis, esta aproximação a Deus deixa marcas profundas na vida inteira da pessoa, alterando significativamente o modo de vida tradicionalmente concebido e aceito, muitas vezes, tacitamente⁶²¹.

Esta mudança de si é consequência direta da mudança de percepção da realidade. A oração contemplativa, ao levar a pessoa a viver constantemente na presença de Deus, posiciona-a num presente e numa realidade concreta, não virtual (fabricada pelos desejos e projeções pessoais e egoístas). A virtualidade, construída a partir das coisas não conscientes, tais como sentimentos e pensamentos incontroláveis, lança a pessoa num vácuo de tempo e de espaço, no qual ela perde a realidade de vista. Nesta perda inclui-se Deus. Na concepção mística, Deus não está distante do ser humano em momento algum. Sua invisibilidade é apenas devida à virtualidade, criada pelas ansiedades humanas. Uma vez desfeita a virtualidade (ilusões), a realidade purificada assombra e deslumbra pela sua novidade, pela sua “sacralidade”. Só quem morre, pode renascer⁶²². Mas como a metanóia se processa? Como a diluição das ilusões ocorre? Como a contemplação promove tal dissolução da camada virtual que circunda o ser humano, separando-o da realidade e, por conseguinte, de si e de Deus? A oração contemplativa fomenta a emersão de elementos reprimidos no inconsciente à

⁶¹⁹ Manfred JOSUTTIS, *Segenskräfte*, p. 68. Texto original: „Der Weg vom alten zum neuen Menschen, auf den in den neutestamentlichen Schriften immer wieder verwiesen wird, ist in diesem Fall faktisch ein erzwungener und wahrscheinlich auch schmerzhafter Klärungsprozeß gewesen, durch konfliktrichtige Impulse ausgelöst, von erheblichen Unsicherheiten begleitet, aber auch durch harte Entscheidung und Trennungen Eindeutigkeit überführt“.

⁶²⁰ ID., *ibid.*, p. 71. Texto original: „Wer in die andere Welt blicken oder gar reisen darf, der gerät auf jeden Fall in eine Distanz zu sich selbst“.

⁶²¹ Idem, p. 66-78.

⁶²² F. JALICS, *op. cit.*, p. 145ss.

consciência, na forma de sentimentos negativos. Este afloramento à superfície da consciência é conhecido como o “encontro com a escuridão”, ou como “a noite escura” (cf. ponto 1.4 – cap. 3). A escuridão é a camada virtual que separa o ser humano de tudo e de todos: o pecado⁶²³. Jalics apresenta o próximo gráfico para exemplificar esta realidade anímica:

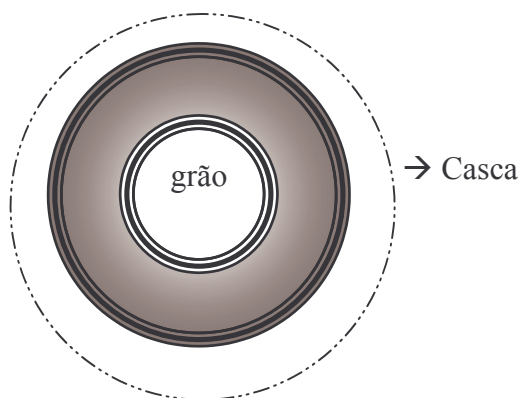


Gráfico 01

O *grão*, a boa semente, é o Reino de Deus na alma humana⁶²⁴: a essência verdadeira: o paraíso. A *camada escura* é o pecado original, que nos faz sofrer. A *casca* é a camada protetora que não permite à pessoa entrar em contato com a camada escura. O ser humano evita sofrer, mas com isto barra igualmente a possibilidade de viver o paraíso. As formas de meditação que antecedem a contemplação tratam da casca, pois só ali a ação e a razão têm espaço. Na fase contemplativa, as duas camadas internas são alcançadas. Como visto acima, para alcançar a contemplação, é necessário manter a atenção no presente, sem se deixar distrair, dedicando o tempo a Deus. Com o tempo, o ser humano passa a se aprofundar na camada escura e posteriormente atingindo o cerne, o paraíso. A “noite escura” é difícil, mas Jesus Cristo se faz presente, pois ele passou pela “noite escura”. Jesus Cristo auxilia o ser humano a se aproximar de Deus e, assim fazendo, promove a caminhada pela camada da escuridão. Esta senda não é o objetivo último, mas inevitável⁶²⁵.

Ao adentrar nesta camada interna, a contemplação dilui as sombras que vão se apresentando. A diluição começa a ocorrer depois de um certo tempo de contemplação bem feita (ex: trinta minutos). Após este tempo inicial de contemplação, *pensamentos* começam a

⁶²³ ID., *ibid.*, p. 177-180.

⁶²⁴ G. RUHBACH & J. SUDBRACK, *op. cit.*, p. 306. Valentin Weigel afirma: „Wir dürfen Christus oder den Himmel nicht außer uns, sondern in uns suchen“.

subir. São fluxos desconexos e sem terem o sentido de pensamentos. Esta emersão é consequência do estado de silêncio que desencadeia no inconsciente “movimentos sísmicos”, ocasionando a irrupção desses pensamentos. Com o surgimento deles, a pessoa tem a tentação de abandonar a contemplação, ou seja, deixar de dedicar sua atenção exclusiva a Deus, declinando-a para os pensamentos.

A contemplação, contudo, deve manter o seu curso, sem desvios. Com o tempo estes pensamentos podem se avolumar, expressando-se através de *reações corporais*. Também aqui a atenção não deve ser desviada para estas reações (dores, cócegas, tensões, etc.). Esta expressão corpórea da camada escura é devido ao alojamento e acúmulo, no corpo humano, de energias psíquicas bloqueadas (afetos). Ao serem desbloqueadas, elas manifestam-se a partir de suas localizações especificamente corporais. A escuridão se manifesta a fim de ser diluída. Tudo o que surge na fase contemplativa, “deve” surgir⁶²⁶.

Estudo de caso n° 03 – Elena

Elena: Eu experimentei algo interessante. Eu estava bem desperta e atenta em minhas mãos e com (a repetição d) o nome. Depois de um tempo apareceram dores no joelho. A contemplação aprofundou-se mais ainda, e as dores tornaram-se mais fortes. Nos momentos em que a contemplação decresceu, as dores também se tornaram mais toleráveis. Quanto mais profundo quedava nas minhas mãos, maiores as dores. Isto pode acontecer?

EM: Sim, isto pode acontecer. Algo deseja ser liberto. O processo consuma-se mais facilmente, se tu permaneceres inteiramente no presente. É importante não prestar atenção a estas dores, mas continuar desperta no presente. Tu não precisas te torturar de propósito. Senta-te de tal forma que o teu joelho não doa. Se tu, assim, perceberes claramente que a dor não é devida a uma posição corporal incorreta, porém a um processo interno, então não há nada mais sensato do que agüentá-la. Pode também acontecer, que tu te aprofundes ainda mais na contemplação a ponto das dores, em determinado momento, pararem abruptamente. Elas não são nada mais do que uma somatização da escuridão interna⁶²⁷.
[parênteses nossos]

⁶²⁵ F. JALICS, op. cit., p. 180-185.

⁶²⁶ ID., ibid., p. 185ss.

⁶²⁷ F. JALICS, op. cit., p. 316s. Cf. diálogo número 8.9. Texto original: „Elena: Ich erlebte etwas Interessantes. Ich war sehr wach und aufmerksam in meinen Händen und bei dem Namen. Nach einer Weile traten Knieschmerzen auf. Die Sammlung vertiefte sich noch, und die Schmerzen wurden stärker. In Momenten, in denen die Sammlung nachließ, waren die Schmerzen auch erträglicher. Je tiefer ich in meinen Händen war, um so größer wurden die Schmerzen. Kann das sein? / EM: Ja, das kann sein. Etwas möchte erlöst werden. Der Prozeß vollzieht sich leichter, wenn du ganz in der Gegenwart bist. Dabei ist es wichtig, diesem Schmerzen nicht zu beachten, sondern hell wach weiter in der Gegenwart zu bleiben. Du brauchst dich nicht absichtlich zu quälen. Sitze so, daß deine Knie nicht weh tun. Wenn du so klar merkst, daß diese Schmerzen nicht von einer schlechten Sitzhaltung kommen, sondern von einem inneren Prozeß, dann gibt es nichts Vernünftigeres, als sie auszuhalten. Es könnte auch geschehen, daß du noch tiefer in die Sammlung findest

Além de manifestações corporais, o processo pode também provocar manifestações afetivas. O inconsciente manifesta-se na forma de *sentimentos negativos*. Tudo o que dói, durante o período contemplativo, é dissolvido; e tudo o que é dissolvido, não retorna mais. Jalics é enfático quanto a este ponto. Com o passar do tempo, todo o material reprimido, dolorido, tenderá a ser dissolvido, enquanto a prática dos exercícios contemplativos se mantiver. A dissolução só ocorrerá se a atenção se mantiver continuamente direcionada a Deus, não se desviando para os pensamentos, sentimentos, dores, tensões, etc. A chaga afetiva dói, mas se houver persistência na prática contemplativa, ela curar-se-á por si, ou melhor, pela força da vida que é apresentada ao ser humano (graça)⁶²⁸. Desta forma, a escuridão é desvelada perante o ser humano, não para ser analisada, como acontece no consultório psicanalítico, mas para ser diluída totalmente por Deus. O silêncio desbloqueia o que as palavras, muitas vezes, emperram. Na verdade, o objetivo da contemplação não é promover tal emersão de conteúdos reprimidos na alma humana. Esta emersão é uma conseqüência secundária. Os conteúdos reprimidos são até obstáculos à união mística. E por esta passagem ser inevitável, o contemplativo não deve se preocupar com o que acontece durante este percurso da caminhada mística⁶²⁹.

Estudo de caso n° 04 – Susanna

Susanna: Nas últimas meditações houve muita movimentação dentro de mim. Primeiro, uma profunda tristeza se iniciou. Eu me comparava com os outros (participantes) e me sentia inferior e invejosa; emoções que eu já conheço de longa data. Eu já trabalhei uma boa parte dessas emoções numa terapia algum tempo atrás. Além destes, senti também desprezo algumas vezes. Houve ainda outras situações emocionais semelhantes. De medo que eu pudesse reprimi-los, acabei por contemplá-los a todos, permanecendo, por algum tempo, junto a cada emoção. Algumas se dissolveram rapidamente, outras permaneceram por mais tempo.

EM: Elas estão sendo processadas em ti.

Susanna: De certa maneira estou feliz que assim seja. Muitas vezes, eu acho que minha meditação seja mais intensiva que uma terapia. Ou estou fazendo algo errado?

und daß die Schmerzen mit einen Schlag aufhören. Sie sind nichts anderes als eine Somatisierung innerer Dunkelheiten“.

⁶²⁸ G. RUHBACH & J. SUDBRACK, op. cit., p. 123. Bernhard von Clairvaux escreve a respeito do poder da cura de Deus: „Du fragst nun, woher ich überhaupt weiß, daß das Wort da ist, wenn doch alle seine Wege derart unwahrnehmbar sind. Es ist lebendig und wirksam. Gleich nach seinem Eintreten weckte es meine schlafende Seele auf. Es bewegte, erweichte und verwundete mein Herz, denn dieses Herz war hart und steinern und recht krank. Das Wort begann auszureißen und zu zerstören, aufzubauen und zu pflanzen, das Dürre zu bewässern, das Finstere zu erleuchten, das Verschlussene zu öffnen, das Gefrorene in Glut zu versetzen, das Krumme gerade und das Unebene zu ebenen Wegen zu machen, so daß meine Seele den Herrn pries, und alles, was in mir ist, seinen heiligen Namen“.

⁶²⁹ F. JALICS, op. cit., p. 187ss.

EM: É correto o fato de tu não desejares reprimir nada. Tu desejas, porém, digerir ativamente teus sentimentos e estás contente quando determinados sentimentos emergem. Inconscientemente, tu os libertas, os invocas, te enredas com eles por demais tempo por que teu interesse pertence a eles.

Interessa-te por Deus, pela percepção do presente. Interessa-te pelo essencial, pela tua origem mais profunda, onde Deus é teu fundamento. Os sentimentos não são decisivos; Deus, porém, é importante. Para ser conseqüente, deveria dizer que os nossos sentimentos não precisam receber nosso interesse. Mas como costumamos reprimir o que é nosso, eu te peço: dê uma pequena olhadela nos sentimentos. (Mas) somente o suficiente para ficarmos conscientes deste ou daquele sentimento e para podermos assimilá-lo. Isto não deveria durar mais do que alguns segundos. Então deveríamos voltar sem demora para o presente, para as mãos e para (a repetição d) o nome. Com (a repetição d) o nome deixamos de ser egocêntricos⁶³⁰. [Parênteses nossos]

Para Jalics, há dois requisitos básicos para uma contemplação sadia: a) atenção completa a Deus; e, b) *prontidão para sofrer*. A dor, proveniente da oração contemplativa, é devido ao “destampe das bocas” do inconsciente, permitindo com que conteúdos ali presentes subam como fumaça pelas chaminés. Das profundezas pode subir qualquer tipo de sentimento negativo; Jalics os classifica, porém, em dois grupos básicos: os pecados pessoais e os coletivos, cuja dificuldade em se dissolver exige maior sacrifício do contemplativo (cf. o estudo de caso – ponto 3.4). A disposição de sofrer não deve ser mal-entendida. Não é uma disposição ao masoquismo. Não se procura a dor, e sim Deus. Esta aproximação a Deus dispõe a pessoa a portar uma atitude de amor; as expressões de raiva, pelo surgimento dos conteúdos dolorosos, são amenizadas, até serem diluídas. Entre outros sentimentos, o “medo” de sofrer também impede a prontidão de se ficar firme ante os vapores que sobem dos porões do inconsciente. Tal medo impele o ser humano a projetar no próximo (bode expiatório) seu

⁶³⁰ ID., *ibid.*, p. 317. Cf. diálogo número 8.10. Texto original: „Susanna: In den letzten Meditationen gab es bei mir viel Bewegung. Zuerst hat es mit einer tiefer Traurigkeit angefangen. Ich verglich mich mit anderen und fühlte mich minderwertig und neidisch; Gefühle, die ich schon seit langem kenne. Als ich vor einiger Zeit in einer Therapie war, habe ich schon viel davon verarbeitet. Außerdem spürte ich manchmal Verachtung. Es sind noch mehrere solcher emotionellen Zustände gekommen. Aus Angst, daß ich sie verdrängen könne, habe ich sie alle eine Zeitlang angeschaut und bin bei jedem Gefühl eine Weile geblieben. Einige haben sich bald aufgelöst, und andere sind länger geblieben. / EM: Es arbeitet in dir. / Susanna: Gewissermaßen bin ich froh, daß es so ist. Oft meine ich, daß es in meiner Meditation intensiver zugeht als in einer Therapie. Oder mache ich es nicht richtig? / EM: Es ist richtig, daß du nichts verdrängen willst. Du willst aber aktiv deine Gefühle verarbeiten und so freust du dich, wenn gewisse Gefühle hochkommen. Unbewußt lockst du sie heraus, zauberst sie herbei und verweilst zuviel bei ihnen, weil dein Interesse ihnen gehört. Interessiere dich für Gott, für die Wahrnehmung der Gegenwart. Interessiere dich für das Wesentliche, für deinen Urgrund, wo Gott dein Fundament ist. Nicht Gefühle sind entscheidend, sondern Gott ist wichtig. Konsequenterweise müßte ich sagen, daß uns unsere Gefühle nicht zu interessieren brauchen. Weil wir alle aber gerne Eigenes verdrängen, bitte ich, die Gefühle einen kuzen Augenblick anzuschauen. Nur so lange, bis uns bewußt wird, daß wir dieses oder jenes Gefühl haben, und wir es freundlich aufnehmen können. Das dauert meistens nicht länger als einige Sekunden. Dann aber sollen wir ohne Zeitverlust zur Gegenwart, zu den Händen und zum Namen zurückkommen. Beim Namen sind wir nicht mehr ichbezogen“.

conteúdo doloroso. Ele procura burlar o momento do enfrentamento. A escuridão é repassada a outrem, sinalizando com isto a atitude de autojustificação⁶³¹.

A oração contemplativa lança luz sobre tais hipocrisias, evitando que as dores sejam projetadas. Tal aceitação da verdadeira natureza (congruência) promove a diluição das dores, libertando a pessoa de sua necessidade de autojustificação. A salvação, representada neste processo de dissolução do pecado, só se processa mediante a tolerância ante a dor. A natureza humana, porém, procura sempre novos mecanismos a fim de escamotear a salvação. Por exemplo, a emersão dolorosa deste material pode ser proclamada como uma ação do demônio ou como um castigo divino, o que resultaria na manutenção da repressão deste material e/ou numa compreensão deturpada da verdade. Por mais doloroso que seja, o processo é bênção, se entendido pelo prisma da mística cristã. Contra o desejo constante da fuga, é recomendada a necessidade da constância e da disposição consciente de se manter fiel à contemplação de Deus, suportando a escuridão, a fim de se alcançar a vida existente por debaixo desta camada negra. No silêncio, o ser humano aproxima-se de si, torna-se congruente, íntegro, individuado. Com a disposição para sofrer a caminhada pela “noite escura”, a contemplação revela-se num espaço de “cura”⁶³². É curado o que, em amor, é sentido⁶³³.

2.2.4 A conexão olho a olho

Nenhum vento ajuda a quem não sabe
para que porto deverá velejar.
Montaigne

A orientação para poder caminhar por esta senda de sombra e de morte vem das profundezas do ser humano, do cerne, do grão, da imagem de Deus impressa na alma. A saudade de Deus é a bússola que norteia o passo do caminhante nesta senda sem mapas. Manter o olhar humano no olhar divino mantém a sintonia e o passo na trilha certa. Pedro se manteve sobre as águas, em meio a uma “noite escura” e uma borrasca (Mt 14.22-33). Ele achou o caminho a Jesus Cristo, até o momento em que desviou seu olhar dos olhos dele. Ao mirar sua atenção nas ondas, no vento, na tempestade ao seu redor, ele começou a identificar-

⁶³¹ F. JALICS, op. cit., p. 220s.

⁶³² G. RUHBACH & J. SUDBRACK, op. cit., p. 310. São João da Crz comenta sobre o poder purificador da contemplação: „Diese dunkle Nacht ist ein Wirken Gottes in der Seele, das sie von ihrem zuständigen natürlichen und geistigen Unwissen und ihrer Fehlern läutert“.

⁶³³ F. JALICS, op. cit., p. 221-223.

se com seus limites, com suas ansiedades, sendo levado, a partir deste instante, por forças alheias a sua intenção inicial. A distração durante a contemplação resulta no perigo de se caminhar a esmo por terras desoladas e perigosas. O perigo reside na subjugação do sujeito sob as demandas dos sentimentos negativos que se abatem como as ondas contra a fé do cristão. A “sintonização” com Deus é o cerne do Evangelho. Nada deve ocupar o primeiro lugar na vida de um cristão. O erro mais freqüente na contemplação é a preocupação consigo mesmo. A conexão deve ser mantida com Deus e não com as ansiedades que habitam o coração; estas surgirão com certeza, mas se deixadas à revelia, suas manifestações serão diluídas, “evaporadas”⁶³⁴.

A cura, a diluição das chagas, só ocorre se os olhos estiverem mantidos nos olhos de Deus. Pois só aí, em Deus, o amor pode ser encontrado; o amor é a força que cura. O perdão também está presente. Nenhuma dor é sanada se o amor e o perdão não estiverem presentes durante a contemplação. Os sentimentos de raiva e de ódio não devem predominar na contemplação. Caso contrário, perde-se, no ato, Deus de vista. Por isto, um dos grandes obstáculos no caminho a Deus é não ter a disposição para perdoar. Daí a importância de aprender a viver a vida sem quebrar o fluxo do amor. Não é suficiente que Deus tenha perdoado o ser humano (graça), se este não perdoar seu próximo e nem a si mesmo (Mt 18.21-35). O perdão deve ser de “todo o coração”, o que é difícil se não houver sintonia com Deus. Isto não significa que o ressentimento desapareça no exato instante do perdão. Nem significa que a pessoa esteja ela mesma promovendo a metanóia. Perdoar significa, para o contemplativo, uma disposição para o perdão, ciente de que o ressentimento não o abandonará de pronto, mas ciente também de sua responsabilidade de se manter contemplativo. Ou seja, o caminhante é convidado a contemplar seus sentimentos negativos, dolorosos, mesmo a despeito de já ter perdoado. O perdão não implica uma mudança de sentimentos, mas uma disposição contemplativa, na qual os sentimentos que afloram, inundando a vida da pessoa, passam a ser tratados como qualquer outro que emergir do interior: como secundários, tendo Deus como objeto primário da atenção.

A pessoa deve se ocupar com Deus e não com os seus sentimentos, caso não queira sucumbir, como Pedro, em meio às ansiedades. As dores mais profundas têm suas raízes na

⁶³⁴ ID., *ibid.*, p. 258s, 262-268.

infância e estão conectadas com os pais. A reconciliação com os pais depende da pessoa, não dos pais. A dor não está neles e sim na pessoa, no coração dos filhos. Enquanto o perdão não ocorrer, o padrão de comportamento daninho será perpetrado pelos filhos. Aquele que contempla obtém a cura, e não repassa para a próxima geração o mau comportamento. A contemplação não resolve os problemas; a contemplação ensina apenas a contemplar a Deus; dele é que vêm o poder e a graça que curam as mais profundas tristezas e mágoas, que afloram por conta do ato contemplativo. O silêncio ensina ao ser humano que não é de sua alçada preocupar-se consigo mesmo, e sim da alçada de Deus. Da pessoa espera-se apenas um estado permanente de confiança em Deus⁶³⁵.

Simone Weil, uma mística cristã do século 20, descreve assim esta situação contemplativa: “Por que eu deveria me preocupar comigo? Não é da minha alçada, pensar sobre mim. É da minha alçada, isto sim, pensar em Deus. É da alçada de Deus pensar em mim”⁶³⁶. Um recorte de um dos diálogos de Jalics diz assim:

Olha, Walter, agora atingimos algo básico. Eu te libero da exigência, de te mudar. Depositamos este peso nas mãos de Jesus Cristo. Preocupa-te com Ele, e Ele se preocupará contigo. Diz para Ele: “Senhor, eu quero estar somente a tua disposição. Mas eu não consigo. Tu Senhor, tu podes tudo, tu podes me dar a libertação das minhas demandas em cada momento”. Orando desta maneira, terás renovado a tua intenção em servi-Lo. Concomitantemente, cai essa pressão em precisar te mudar. Esta é a diferença entre as formas de oração pré-contemplativas e a contemplação. Não precisamos fazer nada. É suficiente confiarmos que Deus nos dá tudo⁶³⁷.

3.0 *Questões relevantes para a atualidade*

A apresentação do pensamento da mística cristã, assim como apresentada nos pontos anteriores, faz levantar algumas perguntas importantes para os dias de hoje. Com este terceiro bloco objetivamos revisar algumas idéias preconcebidas, revelando que a prática da mística

⁶³⁵ F. JALICS, op. cit., p. 296-302.

⁶³⁶ D. SÖLLE, *Mystik und Widerstand*, p. 262. Texto original: „Warum also sollte ich mir Sorgen machen? Es ist nicht meine Angelegenheit, an mich zu denken. Meine Angelegenheit ist es, an Gott zu denken. Es ist Gottes Sache, an mich zu denken“.

⁶³⁷ F. JALICS, op. cit., p. 126. Cf. diálogo número 3.18. Texto original: „Schau mal, Walter, da stoßen wir auf etwas Grundsätzliches. Ich nehme dir die Last, dich ändern zu müssen. Wir legen diese Bürde in die Hände Jesu Christi. Kümmere dich um Ihn, und Er kümmert sich um dich. Sage Ihm: “Herr, ich möchte für dich da sein. Ich kann es aber nicht. Du Herr, du kannst alles, du kannst mir die Absichtslosigkeit in jedem Augenblick schenken”. Betest du auf diese Weise, hast du deine Absicht, Ihm zu dienen, erneuert. Zur gleichen Zeit fällt der Druck von dir, dich ändern zu müssen. Das ist eben der Unterschied zwischen den vorkontemplativen Gebetsformen und der Kontemplation. Wir müssen nichts machen. Es genügt, wenn wir vertrauen, daß Gott uns alles schenkt“.

cristã pode ser aplicada por qualquer um e em qualquer lugar, sem distinção confessional. A primeira questão a ser revista é o *aspecto da exclusividade* da vida contemplativa. É comum o pensamento de que somente os “monges”, os “ascetas”, têm o direito de praticarem os exercícios contemplativos. Parece haver uma certa distância qualitativa entre o cidadão de uma grande cidade, ou um lavrador rural, e a classe dos “santos”. O corpo de Cristo afigura-se, assim, dividido em dois grupos: os ordinários e os santos. Isto nos leva para o quesito do *isolamento* e da *alienação* que o comportamento contemplativo espelha (segunda questão). Os livros de Merton, por serem redigidos com o fim de cooptar neófitos para as ordens monásticas, sinalizam em diversos pontos o valor da reclusão e do afastamento do mundo social, por mais que ele defenda em outros lugares que a vida contemplativa possa ser praticada também no dia-a-dia. A obra de Jalics é um retrato miniaturizado de um curso de contemplação, no qual as pessoas são retiradas do ritmo cotidiano para, durante dez dias, praticarem a ascese.

Parece, assim, que a contemplação tem a ver com uma vida de devoção puramente religiosa, separada das questões que dilaceram as relações mundiais. Uma terceira questão se refere mais particularmente ao *diálogo ecumênico* entre as Igrejas protestantes e a Igreja Católica. A mística cristã está historicamente mais associada à Igreja Católica do que ao protestantismo, mesmo que tenha havido algumas exceções. Pode o protestante praticar exercícios de contemplação, baseados nas experiências e métodos de místicos católicos?

Estas três questões tomarão nossa atenção nas próximas páginas, com o objetivo de ampliar a compreensão do valor da mística cristã para a realidade contemporânea, ecumênica, globalizada e culturalmente virtual (mídia) do século 21. Utilizamos a obra de Dorothee Sölle (*Mystik und Widerstand*) para construir os dois primeiros pontos e alguns artigos luteranos, para o terceiro. Ao fim, apresentamos um estudo de caso, exemplificando a realidade efetiva dos três quesitos discutidos.

3.1 A mística cristã como espaço comum

Dorothee Sölle⁶³⁸, protestante, é uma ferrenha ativista e uma feminista intelectual, cujas lutas dirigem-se a duas frentes básicas: a libertação dos gêneros feminino e masculino do autoritarismo patriarcal ocidental e o desarmamento nuclear mundial.

Ela nasceu em 1929 em Köln, Alemanha, e estudou filosofia, teologia e literatura. Em 1972 tornou-se professora na Universidade de Köln. De 1975 a 1987 lecionou no *Union Theological Seminary*, em Nova York. Atualmente é escritora, com residência em Hamburgo, Alemanha. Dentre as diversas obras que já publicou, *Mystik und Widerstand* é de longe, para ela mesma, sua obra mais querida⁶³⁹. Nela, ela sintetiza o todo de seus pensamentos teológicos concernentes às suas lutas sóciopolíticas e culturais; ela democratiza a mística e realça seu elemento antiautoritário, de resistência. Ela procura na mística o que o sistema capitalista não lhe oferece; para tanto, ela levanta a cortina entre a “mística interior” e a “política exterior”, pois todo interior precisa exteriorizar-se. A obra é uma apropriação da mística tradicional com o fito de descobrir nela seu aspecto libertador; libertação, não apenas interior, como também sociocultural⁶⁴⁰.

3.1.1 Somos todos místicos

Para serem bem feitas, cada coisa exige a pessoa toda,
com todos os seus sentidos e membros, como se diz:
quem pensa em muitas coisas
não pensa em nada, também não faz nada direito.
Martim Lutero

Para Sölle⁶⁴¹, a experiência mística é acessível a qualquer um⁶⁴², a exemplo das crianças que comumente compartilham suas visões e sonhos. O que atrapalha a experiência mística, segundo ela, tornando a criança num adulto “a-místico”, é a banalização da vida, das experiências, dos sonhos. É importante recuperar este elemento que habita as profundezas do

⁶³⁸ D. SÖLLE, op. cit., p. 2.

⁶³⁹ Este pensamento é proveniente de um diálogo particular com a autora.

⁶⁴⁰ D. SÖLLE, op. cit., p. 15-21.

⁶⁴¹ Sölle faz uso de uma miríade de autores místicos para pautar seu escrito. Não iremos mencioná-los, salvo exceções. O que faremos é reproduzir o pensamento central da autora, concernente ao desenvolvimento do presente capítulo.

⁶⁴² Por mais que Sölle tenha desenvolvido em muito este aspecto popular da experiência mística, como veremos a seguir, Merton menciona-o esporadicamente em suas obras, corroborando a idéia de Sölle: “Whereas final

ser humano, que orienta não apenas o seu viver particular como também o da sociedade onde está inserido. Sölle democratiza a experiência mística, tida como pertencente a uma elite de poucos, pois é exatamente mediante esta experiência que a força e a direção para se viver flui⁶⁴³.

O místico não é um asceta. Não é preciso ensino, nem sacramentos, nem escritos sagrados para se obter tal experiência⁶⁴⁴. O silêncio presente é suficiente. A união mística é uma experiência que o próprio Deus estende a todos, mas poucos são os que a aceitam. Dentre outros medos, há o medo, proveniente do meio protestante, de se diluir na experiência mística. Porém, muitos protestantes têm exaltado o valor da experiência mística (sobre a temática protestante, cf. ponto 3.3 – cap. 3). Segundo Sölle, Deus provê um anjo com a função de fazer cumprir o sentido da experiência mística: experiência de pertença no todo do cosmos, o término do “eu” e o descobrimento do *self*, o gozo da experiência mística na dimensão que sustenta toda a vida humana. Todas as coisas passam a ser percebidas por este matiz divino, quando se torna o que se é em essência⁶⁴⁵.

A pessoa não vive em sentido pleno, se o que faz, o faz somente com um pedaço dela. Por não estar inteira, totalmente presente no que se faz, a pessoa passa a viver uma vida enfadonha, congelada. Para evitar este estado de vida não vivida, assumida integralmente, é preciso uma “atenção” especial. Somente quando não houver mais nenhum átimo entre o que a pessoa é e o que ela faz, poderá afirmar que vive completamente, pois só se *é* o que se *faz*. Este estado de completa absorção na ação presente é chamado de *êxtase*⁶⁴⁶.

3.1.2 Êxtase

Devemos sentir pela vontade de viver de cada um a
mesma reverência que temos pela nossa própria vida.
Albert Schweitzer

Segundo Sölle, *êxtase* é o sentimento que se adquire quando as dependências, que conectam a pessoa a tudo ao seu redor, desaparecem. Êxtase é o *release* do estado de viver

psychological integration [experiência mística] was, in the past, the privilege of a few, it is now becoming a need and aspiration of mankind as a whole”: cf. T. MERTON, *Contemplation in a World of Action*, p. 230.

⁶⁴³ D. SÖLLE, op. cit., p. 25-31.

⁶⁴⁴ Leonardo BOFF, *Mestre Eckhart*, p. 11.

⁶⁴⁵ D. SÖLLE, op. cit., p. 31-41.

⁶⁴⁶ ID., *ibid.*, p. 42-46.

sob dependências; é um estado de completa liberdade. Esta liberdade espiritual ocorre quando se arrisca a dar o passo que faz avançar as fronteiras que circundam a cosmovisão. Para isto, é importante que o valor absoluto conferido à razão torne-se relativo⁶⁴⁷. A liberdade, na verdade, está à frente de qualquer um: no *presente*. Mas, apesar disto, as pessoas preferem se manter atadas às demandas. Esta preferência é devida à dimensão material e social, que promete uma segurança visível, em contrapartida à segurança invisível da espiritualidade. Contudo, ao escolher a dimensão material como a única válida, perde-se a visão global, unitária; perde-se o estado de unidade⁶⁴⁸.

O grande pecado é esquecer que se é filho e filha de um Rei. A experiência mística é a única pela qual adquirimos tal certeza, tal recordação. Caso contrário, não se teria a mínima chance de alcançar Deus. Sem a mística cristã, é fácil esquecer-se quem se é; é fácil aceitar os valores do mundo, os únicos valores que se apresentam como reais⁶⁴⁹. Sölle apreende a experiência mística como um estado no qual a pessoa é desperta para o que ela realmente é; um estado no qual as demandas são reconhecidas como valores escravizadores e reconhecidamente cotidianos, capitalistas; mas um estado que, por ser libertador, tem seu acesso dificultado. O mundo evita que mais pessoas adentrem esta senda libertadora. Contra esta ideologia de encobrimento, Sölle esforça-se para reabrir o acesso à experiência mística, tornando-o novamente transitável a qualquer pessoa.

Um exemplo deste *encobrimento* pode ser encontrado na cultura patriarcal que estrutura a cosmovisão ocidental. A hermenêutica patriarcal, por exemplo, dá um sentido falso ao êxtase. O *ex-stase*, dentro desta hermenêutica patriarcal, que é regida pela “dúvida”, é entendido como um “situar-se do lado de fora”, resultando daí a idéia de fuga da realidade, do corpo, dos sentidos. Para remediar este erro, Sölle desenvolve uma nova hermenêutica, baseada no postulado da “fome” (por uma nova espiritualidade), não hierárquica, em contraposição à hermenêutica da “dúvida”. Segundo esta nova “hermenêutica da fome”, o êxtase não destitui o corpo do espírito, mas o transforma de maneira libertadora, permitindo

⁶⁴⁷ G. RUHBACH & J. SUDBRACK, op. cit., p. 228. Jan van Ruusbroek comenta sobre a universalidade do ato da contemplação e do valor da natureza neste processo: „Wenn der Mensch bloß und unverbildet ist nach den Sinnen und leer ohne Tätigkeit nach den höchsten Kräften, so kommt er aus bloßer Natur zur Ruhe. Und diese Ruhe können alle Menschen finden und in sich selbst besitzen in bloßer Natur ohne die Gnade Gottes, falls sie sich entledigen können aller Bilder und aller Tätigkeiten.“ [itálicos nossos]

⁶⁴⁸ D. SÖLLE, op. cit., p. 47-55.

ao ser humano recuperar sua exata estatura, alijando, no processo, os antigos costumes inibidores, tais como os patriarcais. O elemento místico é uma saudade pela religião pura que dá início por sua procura e pela capacitação da pessoa para alcançá-lo. A cada destruição da terra e a cada destruição da vida humana, o elemento místico evoca tal saudade, como uma reação de resistência⁶⁵⁰.

3.2 *A mística cristã como espaço de resistência*

O mundo se tornou perigoso, porque os homens
aprenderam a dominar a natureza,
antes de dominar a si mesmos.
Albert Schweitzer

Segundo os estudos de alguns místicos, Sölle percebe na alma a capacidade de agir revolucionariamente (renegando os valores do mundo material) ou regressivamente (aceitando-os e pautando a vida segundo esses valores). A graça é esta força que está sempre apostando na primeira alternativa. É a força que promove a liberdade das dependências, implicando um estado de perda de si mesmo. O amor de Deus é alimentado pela liberdade em si (mediada pela exoneração dos valores materiais) e não por uma fé piedosa ou por instituições religiosas⁶⁵¹.

3.2.1 Aspectos introdutórios

Sölle classifica as Igrejas em três tipos: a) institucional – Pedro (ex: Igreja católica); b) intelectual – Paulo (ex: Igreja protestante) e, c) mística – João (ex: invisível, rejeitada). A Igreja cometerá erros se radicalizar uma destas três características. Para Sölle, estas três características precisam participar harmoniosamente da estrutura de uma Igreja para ela ser considerada sadia⁶⁵². A Nova Era, por exemplo, erra pelo fato de rejeitar as duas primeiras características. Permanecendo apenas com a mística, o movimento fica “despolitizado” e não solidário. Mas a escolha da primeira ou da segunda em detrimento da terceira (mística)

⁶⁴⁹ D. SÖLLE, op. cit., p. 65-68.

⁶⁵⁰ ID., ibid., p. 69-73. Cf. também G. RUHBACH & J. SUDBRACK, op. cit., p. 162. Margareta Porete assim se expressa, mediante um fictício diálogo: „*Der Verstand*: Also, Frau Liebe, was ist die Übung einer Seele, die vor Liebe sehnsüchtig seufzt? / *Die Liebe*: Sie kämpft gegen die Laster, um Tugenden zu erwerben“.

⁶⁵¹ D. SÖLLE, op. cit., p. 50-59.

⁶⁵² G. RUHBACH & J. SUDBRACK, op. cit., p. 318. Benedita de Canfield comenta sobre três tipos de ações fomentadas pelo amor: „Die tatkräftige Liebe wird auf dreifache Weise tätig, in einer äußeren, einer inneren

também leva a um desequilíbrio, como atualmente se faz perceber, tanto na Igreja católica quanto na protestante. A mística é o elemento que aproxima a todos de Deus; ela não procura o seu “gueto”, como nos movimentos fundamentalistas, presentes em algumas Igrejas cristãs. A mística busca contextualização de sua prática. A comunhão é com o todo, é uma comunhão holística, que envolve o ser humano em todas as suas dimensões⁶⁵³.

O contemplativo que buscar a mística sem, contudo, dispor seu “eu” no processo, não é cristão, em seu sentido puro. Ele é designado pela autora como “misticista”, mas não como místico. O verdadeiro místico paga com a vida. O místico aceita as mudanças que o processo da contemplação promove; o misticista evita-as⁶⁵⁴. Estas mudanças exigem luta não apenas interna, mas externa. Por exemplo, se Deus é a unidade de sua criação, então qualquer destruição ou posição racista destitui a pessoa de um contato imediato com Deus. A conexão olho a olho é perdida, a sintonia desfeita. A união mística, o êxtase, não é um “estar do lado de fora”, um descomprometer-se, uma defesa das particularidades em detrimento do todo. A união mística compromete a pessoa numa luta tanto interna quanto externa, pois a primeira muda o comportamento que se tem socialmente⁶⁵⁵. O amor toma assento no lugar da indiferença e não consegue mais silenciar ante as injustiças sociais⁶⁵⁶.

O amor pelos outros começa a exigir um relacionar-se diferente daquele proposto pela sociedade capitalista e patriarcal. O domínio é característico do sistema patriarcal, mas estes valores de domínio e poder não se coadunam com a dimensão espiritual.

Na verdade, Sölle evoca o “sentido sem sentido” da mística. A flor *Nazuna* é uma flor; ela desabrocha porque desabrocha; ou seja, na mística cristã não há “por quês”. Não há razão lógica nem intencional por detrás das ações, que não a do amor. A fala, o discurso, domina. O louvor, por outro lado, não pede nada, não objetiva nada. Na contemplação a pessoa é apenas pessoa. Ali, como visto nos pontos anteriores, todos os desejos egoístas desaparecem. O

und einer innersten Tätigkeit. Die äußere bezieht sich auf die körperlichen Werke, die innere auf die Überlegungen und Studien, die innerste auf die Neubelebung der Kontemplation und des Gebetes“.

⁶⁵³ D. SÖLLE, op. cit., p. 74-77.

⁶⁵⁴ G. RUHBACH & J. SUDBRACK, op. cit., p. 229. Jan van Ruusbroec oferece um exemplo comportamental de misticista: „Nun hört, wenn der Mensch irgendwie Ruhe besitzen will, in Leerheit, ohne innig verlangende Hingabe zu Gott, so trägt er eine Bereitschaft (in sich) zu allen Irrungen“.

⁶⁵⁵ D. SÖLLE, op. cit., p. 389. Jeanne-Marie Bouviere de la Mothe Guyon comenta sobre o valor comprometedor da experiência mística: „Diese erste Art von Menschen sind solche, die sich nach ihrer Bekehrung der Betrachtung und den Werken der Nächstenliebe widmen“.

espírito do comércio se dilui ante o encontro com Deus. O Espírito de Deus não procura pelo sentido de uso. Deus ama porque ama! O amor entre as pessoas também deve refletir tal sentido: amar o outro pelo que ele é, sem demandas; quando se ama o outro pelo que ele pode retribuir, então não se ama ele, e sim a si mesmo. A linguagem mística não é autoritária, nem espelha relações de dominação. Sua linguagem expressa unidade⁶⁵⁷.

Esta é a linguagem do silêncio. O silêncio contemplativo dilui qualquer tristeza e ansiedade. O exercício de silenciar-se é um exercício de purificação. “Na quietude e na confiança está a vossa força” (Is 30.15). Todos são chamados para tal exercício, não apenas os clérigos. A mística não é uma coisa excepcional, reservada apenas para pessoas escolhidas. Ela tem auxiliado as mulheres a resistirem contra a autoridade hierárquica da Igreja católica, espelhando o aspecto de resistência da vida contemplativa (ex: o movimento das *Beginen*, 1100-1250)⁶⁵⁸. A liberdade promovida pelo silêncio contemplativo não aceita a lei, seja ela eclesial ou social, que iniba o desenvolvimento espiritual sadio. Por isso os constantes esforços eclesiais para silenciar o poder do silêncio contemplativo. O “grito silencioso” por justiça soa mais alto. E Deus habita o silêncio “presente”⁶⁵⁹.

3.2.2 Estágios da viagem

The question is not where did the traveller go?
What places did he see? – it would be difficult to
choose between places – but who was the traveller?
How did he travel? How genuine an experience did
he get? For travelling is, in the main, like as if you
stayed at home, and then the question is how do
you live and conduct yourself at home?
Henry David Thoreau

Se alguns, contudo, temerosos do poder da experiência mística, procuraram camuflá-la, outros procuraram desenhar um mapa, norteando os passos através dela. Friedrich C.

⁶⁵⁶ ID., *ibid.*, p. 78ss.

⁶⁵⁷ Idem, p. 86-93.

⁶⁵⁸ Podem ser descritas como anarquistas e pobres, perseguidas e livres. O movimento das *Beginen* cresceu tanto que somava na época 4% da população feminina, chamando a atenção da Igreja católica medieval. O movimento abrigava mulheres “desqualificadas” pela sociedade da época: patriarcal. Viviam em pequenas “comunidades”, “repúblicas” de 4 a 10 pessoas, desenvolvendo cada qual sua própria mística. Não deixou de ser um movimento revolucionário propagado e estimulado por uma mística libertadora, baseada no amor solidário. Cf. D. SÖLLE, *op. cit.*, p. 212-217.

⁶⁵⁹ ID., *ibid.*, p. 100-107.

Oetinger, por exemplo, descreve quatro estágios para a obtenção da união mística⁶⁶⁰. François Fénelon S. de la Mothe apresenta sete estágios⁶⁶¹. Merton e Jalics também descrevem algumas fases, nas quais o “eu” da pessoa vai se desintegrando paulatinamente, à medida que a prática contemplativa vai se desenvolvendo, culminando na união mística. Sölle, em sua obra, apresenta igualmente um “roteiro de viagem”, no qual demonstra como a mística cristã incorpora e se expressa na dimensão sóciopolítica. Ao invés de iniciar com a perspectiva do “pecado original”, ela inicia seu roteiro pela perspectiva da “*bênção original*”, baseando-se na obra de Matthew Fox⁶⁶². A transformação que esta perspectiva acarreta não se resume apenas ao espaço da pessoa; ela alcança o espaço do mundo. Mística e transformação situam-se juntas. Os estágios de viagem propostos por Sölle são: a) assombrar-se (*staunen*), b) desprender-se (*loslassen*), e c) resistir (*widerstehen*)⁶⁶³.

Assombrar	Desprender	Curar / Resistir
<i>via positiva</i>	<i>via negativa</i>	<i>via transformativa</i>
Estupor	Retiro	Transformação do mundo
Felicidade	Desprendimento das posses, do poder e do ego	Compaixão e justiça
Louvor a Deus	Saudades de Deus a “noite escura”	Vivência em Deus

Tabela 06

O “assombrar-se” (*staunen - via positiva*) é a alegria pela descoberta do novo, do real, no cotidiano trivial. O assombro “des-trivializa” a vida. A posse sufoca; o assombro liberta, desposui a pessoa do desejo de possuir, deixando-a assombrada pela nova percepção de si e do mundo. Posse e assombro são excludentes. A alma precisa do assombro para poder se renovar e se libertar de conceitos e hábitos castradores e restritivos. O assombro permite a

⁶⁶⁰ G. RUHBACH & J. SUDBRACK, op. cit., p. 412s.

⁶⁶¹ ID., ibid., p. 378ss.

⁶⁶² Matthew FOX, *Original Blessing*, p. 9-29. Fox apresenta um novo paradigma religioso, originário da própria tradição espiritual cristã. Ao invés da proposta dualista da queda, desenvolvida por Agostinho, Fox propõe um paradigma centrado na criação, proveniente do século 9 a.C. (Teologia Javista e Salmos). Isto exige uma mudança nos conceitos tradicionalmente aceitos, conceitos promulgados pelo paradigma cartesiano. Este novo paradigma estimula o surgimento de uma “nova e forte força de vida”, que considera o paciente não mais como alguém a procura de apoio psicológico, mas como alguém a procura da própria “força de vida”. Em resumo, o novo paradigma proposto por Fox, torna a vida uma “aventura” a ser aceita como *bênção* e não como *maldição*.

⁶⁶³ D. SÖLLE, op. cit., p. 122s.

alma enxergar o mundo com outros olhos: da admiração. O louvor auxilia a destituir o poder ilusório que cega a pessoa perante a realidade. O assombro é uma arte de louvor. Na contemplação, no silêncio, o assombro cria seu espaço, deitando raízes na alma da pessoa⁶⁶⁴.

O assombro leva o processo avante. O próximo estágio é o “desprender-se” (*loslassen, release – a via negativa*). O novo sentimento criado pelo “assombro” questiona os antigos valores, exigindo seu descarte. A destituição de imagens, referências é dolorosa por que elas são como que as bases que sustentam a existência. Um exemplo é encontrado no poder da mídia que incentiva o consumo desenfreado, moldando a personalidade. Destituir tais valores é como uma “purificação”, uma “limpeza” daquilo que não é essencial. A purificação retira a camada asfíxica que reveste a alma, impedindo-a de respirar livremente. À medida que o processo de “limpeza” avança, a pessoa aproxima-se de Deus, assim como se distancia dos poderes do mundo, não para no fim desprezá-lo, mas para descobri-lo renovado. Nesta novidade a natureza não será mais vista como utilitário, mas como lugar sagrado, onde se pode encontrar a Deus e a si mesmo.

Com a volta ao mundo⁶⁶⁵, com novos olhos e ouvidos, dá-se início o terceiro estágio do itinerário de viagem de Sölle: o “resistir” (*widerstehen –via transformativa*), posto que os poderes do mundo são opostos a este novo “olhar”. A pessoa passa a olhar o mundo com compaixão e justiça, lutando contra as forças que promovem destruição e injustiças⁶⁶⁶.

3.2.3 Exemplos de resistências

Não nos julguemos tão importantes e
demos um pouco mais de espaço ao amor divino,
então desaparecerá o egocentrismo
e o mundo experimentará a paz.
Madre Teresa de Calcutá

Mediante os três estágios propostos por Sölle, a pessoa se transforma, mudando seu enfoque de vida. Segundo a autora, o enfoque da mística cristã muda a maneira de se

⁶⁶⁴ ID., *ibid.*, p. 124ss.

⁶⁶⁵ G. RUHBACH & J. SUDBRACK, *op. cit.*, p. 300. Teresa de Ávila comenta sobre o valor da prática em detrimento da ascese: „Ich sage es nochmals: Allein mit Gebet und Beschauung könnt ihr euer Fundament nicht legen. Wenn ihr nicht nach Tugenden trachtet und euch nicht tätig darin übt, werdet ihr immer Zwerge bleiben. Ja, Gott gebe, daß dann das Wachsen nimmer stockt; denn ihr wißt doch: Wer nicht wächst, schrumpft ein. Ich halte es für unmöglich, daß die Liebe sich damit begnügt, ständig auf der Stelle zu treten“.

relacionar com o mundo. Estas mudanças são exemplificadas em quatro áreas: natureza, erotismo, sofrimento e sociedade.

1. A experiência mística manifesta-se numa intrínseca dependência da *natureza*. A concepção newtoniana, mecanicista do mundo e da natureza, distancia o ser humano desta íntima relação presente na experiência mística. No mundo globalizado, a natureza é dominada, superada, vencida. A experiência mística provoca uma inversão de percepção e de relação com a natureza. Uma das características da experiência mística, por exemplo, é o senso atento, o qual requer sutil percepção do que está ao redor, mediado pelo escutar, ver, cheirar, sentir e entender. Ao invés da concepção patriarcal, que domina a natureza pela força impositiva, a “hermenêutica da fome” oferece uma outra força: a do *empowerment*, força proveniente do sentimento de unidade com a natureza (cf. ponto 2.2.2)⁶⁶⁷.

2. Esta força de *empowerment* é a força do sagrado que está sempre “desconstruindo” o que o “ser social” construiu. No caso do *erotismo*, o “ser social” constrói mediante laços de dependência. O “ser real” constrói mediante a independência de qualquer espécie. A vida erótica completa-se sempre na troca do perder-se para no outro se encontrar; da mesma maneira é com Deus. É necessário entregar-se por completo para poder em Deus se encontrar. Esta relação só se aprende numa relação humana onde ambos os parceiros aceitam passar pelo risco da perda. O êxtase não aprisiona o outro, tornando-o dependente, mas faz a pessoa abandonar-se no outro, deixando a alteridade do outro entrar no seu mundo. O aprisionamento do outro é construído a partir do medo do que é estranho, inaudito, no outro. O êxtase, por seu turno, se alimenta exatamente desta natureza, que é sempre nova no outro. A força do Eros só vinga quando compartilhada. Esta força não pode ser controlada, ou dominada, apenas compartilhada⁶⁶⁸.

3. A dor, o *sofrimento*, também é revisto pelo contemplativo. Como visto anteriormente, um dos requisitos para a aventura mística é a disposição de sofrer⁶⁶⁹, pois a “noite escura” destitui valores restritivos, mas mesmo assim ainda queridos ao ser humano.

⁶⁶⁶ D. SÖLLE, op. cit., p. 126ss.

⁶⁶⁷ ID., ibid., p. 146-150.

⁶⁶⁸ D. SÖLLE, op. cit., p. 151-173.

⁶⁶⁹ G. RUHBACH & J. SUDBRACK, op. cit., p. 436. Teófilo, o Recluso, comenta sobre o valor da dor: „Wer ohne Leiden Fortschritte macht, bringt keine Frucht“.

Este aprendizado de suportar a dor, na fé de que esta tolerância resulta no despojamento de elementos estagnantes e na união mística, anima a persistência perante as outras dores provenientes das injustiças sociais. Segundo a mística cristã, é melhor viver consciente perante a dor que martiriza do que fugir de sua presença mediante a apatia⁶⁷⁰. A “noite escura” ocorre não somente na jornada interior, na meditação isolada; ela adentra e permeia a “noite do mundo”. Viver na “noite do mundo” é padecer a “cruz”, a infelicidade e a agonia, sabedor que este caminho precisa ser enfrentado se se quiser ultrapassá-lo. O “grito inaudito”, no qual é expresso a agonia não sedada, mas que suporta os sacrifícios, mantém o ser humano presente, coeso, e com o seu olhar nos olhos de Deus⁶⁷¹.

4. A mística cristã adentra a “noite do mundo” e reage de maneira crítica à sociedade atual. A sociedade capitalista atual estimula a competitividade, gerando uma grande pressão sobre o cidadão por um constante melhoramento de seu desempenho profissional. Esta sobrecarga gera inúmeros problemas, tanto afetivos (internos) quanto relacionais (externos). Um deles é a da comparação que, em larga escala, acaba promovendo os regimes de classe e de raça. São comparados os ganhos, as raças, os gêneros, as aquisições materiais e profissionais, etc. Na comparação, um é melhor que outro. Mas segundo a perspectiva da mística cristã, são comparados apenas valores virtuais, ilusórios, pois o desejo de hierarquia é fictício. Na mística cristã não há desejo de comparação, simplesmente por que não há termo de comparação: todos são iguais e se reconhecem numa mesma condição existencial. Ao ser revelada sua condição igualitária, a humildade floresce na pessoa. A humildade reconhece que, por todos estarem na mesma condição, cada um é indispensável para o bem-estar da comunidade, pois cada um tem algo a transmitir e também a aprender. A única virtude encontra-se em Deus, não na comparação entre irmãos⁶⁷².

⁶⁷⁰ ID., *ibid.*, p. 188. Mestre Eckhart comenta sobre o valor da dor e da alegria: „Nun aber sagen unsere biederen Leute, man müsse so vollkommen werden, daß uns keine Freude mehr bewegen könne und daß man unberührbar sei durch Freude und Leid. Sie haben unrecht. Ich behaupte nämlich, daß es noch nie einen so großen Heiligen gegeben hat, der nicht dennoch durch Freude und Leid bewegt wurde. Allerdings weiß ich auch, daß es schon in diesem Leben Heiligen geschenkt werden mag, daß sie durch nichts mehr von Gott abgebracht werden können. Das ist etwas anderes.“

⁶⁷¹ D. SÖLLE, *op. cit.*, p. 174-201.

⁶⁷² G. RUHBACH & J. SUDBRACK, *op. cit.*, p. 202-222.

3.2.4 Mística cristã e o reino de Deus

A terra é capaz de produzir o suficiente para suprir as necessidades da humanidade, mas não pode produzir o suficiente para satisfazer a sua ganância.
Mahatma Gandhi

Sölle vai mais longe e desenha a forma de um reino de Deus aqui e agora, a partir do poder da mística. Em contraposição à sociedade de “massa”, a mística cristã apresenta a alternativa social de “grupo”. A “massa” vive do circo, que apazigua suas ansiedades. O “grupo”, por sua vez, procura irmanar o ser humano. O “grupo” vive a partir de um Deus que leva ao nada. A sociedade capitalista leva ao consumo exacerbado. O caminho de Deus passa por uma destituição do ser, dos supérfluos que entulham a vida humana, abafando a saudade de Deus. O caminho leva ao vazio, ao nada, o qual desaloja a pessoa de seu modo de vida e a arremessa para um modo que segue um rumo oposto ao fluxo social. O reino de Deus é, assim, um “grupo de resistência” que se nutre do Evangelho, da “mística do nada”. Não bastam apenas os mecanismos da experiência de luta, da análise e da visão científica. Estes se demonstram fracos. É importante a mística. Ela é o motor primeiro de qualquer resistência, construindo o reino de Deus na contramão da história. O reino de Deus é construído a partir da mutação de três importantes valores, descritos em vários escritos místicos: do “eu” para o “não-eu”; da “posse” para o “não ter”; da “força” para o “não poder”⁶⁷³.

A mística cria uma outra relação com os três poderes que aprisionam o ser humano: o “eu”, a “posse” e o “poder”. A mística cristã relativiza estes poderes, libertando o ser humano de suas determinações e preparando-os para viver em liberdade. O “não-eu” não é uma tarefa, antes é um estado de felicidade. O caminho leva para a experiência real onde não há mais sentido na “posse”, no “poder”, no “sentido”. A pobreza engloba a entrega destes três âmbitos, esvaziando a pessoa completamente deles. Na gramática da mística cristã, o “eu” encontra o seu lugar como predicado e não como sujeito. O caminho para a destituição do “eu” da posição do sujeito para a do predicado é alcançada mediante a atenção, na qual a pessoa esvazia-se completamente de si, de seus pensamentos e sentimentos, aberta ao presente. Alcançado isto, o sucesso perde seu sentido. O desprendimento (*loslassen*) significa

⁶⁷³ D. SÖLLE, op. cit., p. 241-261.

o abandono da busca por sucessos. A pressão por ser alguém de sucesso é também um valor que destrói a vida. A vida só é alcançada quando o esforço por alcançar o sucesso for superado pelo desprendimento de tal desejo⁶⁷⁴.

A posse possui o possuidor, enfraquece o juízo, drogando a verdadeira vida. O desejo de possuir cresce na proporção das conquistas, tornando o ser dependente do desejo. A solução encontra-se no “não desejar”, no “não saber”, no “não ter”. O nada não pode cegar, nem possuir⁶⁷⁵. A orientação por possuir destrói as relações com o próximo, com a natureza, com o “eu”. Parece que só se pode viver possuindo algo. O palácio torna-se uma prisão. No próprio “grupo” não deve haver hierarquia de poder; todos devem ser tidos como iguais. A saudade de ser um “des-possuído” é uma saudade por liberdade que só se obtém em consonância com Deus. Tal atitude não leva ao radicalismo do não-possuir-nada, mas ao caminho do meio, no qual a vida não pode ser vendida, nem comprada, nem possuída. A resistência foca sua atenção contra todo poder que procura possuir a vida. O caminho do meio não é o do “investimento”, porém o do “divestimento”. A felicidade depende do “ser”, e o “ser” depende do quanto a vida se tornou sufocada pelo supérfluo. O caminho do meio entende as coisas (materialidade, filhos, esposos, etc) como empréstimos e não como coisas dadas, possuídas⁶⁷⁶.

O poder se faz presente mediante a passiva aceitação dos conteúdos presentes nos comerciais, que estimulam o consumo desenfreado e a identificação com os atores aparentemente perfeitos. A mística cristã se faz presente de maneira contrária: ela identifica-se com a essência mais profunda no ser humano, que é Deus, o qual preenche-o a ponto do consumo ser considerado um vazio (*não-poder*). É na unidade de si mesmo que o poder e a

⁶⁷⁴ ID., *ibid.*, p. 262-291.

⁶⁷⁵ G. RUHBACH & J. SUDBRACK, *op. cit.*, p. 164. Margareta Porete assim se expressa, mediante um fictício diálogo: „*Die Liebe*: Ihr habt also gehört, wie diese Seele dazu gekommen ist, Vertrauen auf das ‚Mehr‘ zu haben. Nun aber werde ich ihnen sagen, wie sie zur Erkenntnis ihrer Nichtigkeit gekommen ist; nämlich dadurch, daß sie erkannte, daß weder sie noch andere irgend etwas von ihren fürchterlichen Sünden und von ihren Fehlern wissen, wenn sie auf das, was in der Weisheit Gottes ist, blicken. Diese Seele hat kein Wollen behalten, sondern sie ist eher dazuhin gekommen und gelangt, nichts zu wollen, und zu einer Art Wissen vom Nichts-Wissen; und dieses Nichts-Wissen und Nichts-Wollen haben sie entschuldigt und befreit. Diese Seele hält sich an den Rat des Evangeliums: ‚Habe ein einfaches Auge, und du sündigst nicht mehr!‘ So lebt diese Seele in Frieden mit allem, was Gott für sie austrägt, denn sie hat eine wahre Einsicht in all ihren Einsichten und eine friedvolle Ruhe, was auch immer ihr Nächster tut. In der Tat, in allem, was sie nicht versteht, fällt sie kein Urteil, es sei denn stets zum Guten“.

⁶⁷⁶ D. SÖLLE, *op. cit.*, p. 292-322.

violência são diluídos. Mas esta unidade também é estendida para todos os seres humanos: uma identificação com a humanidade, de forma que não haja real separação entre o social, o político, a economia e a religião (ex: Martin Luther King). Tal unidade alcança a identificação com a natureza. A diferença é vista, percebida, mas não provoca mais divisão, nem destruições. A unidade com o próximo e com a natureza proíbe o contemplativo de destruí-los, pois o contemplativo também é eles. Quando se demarca o território ao redor da pessoa, do “eu”, então o outro se torna o inimigo, o objeto a ser manipulado, explorado. A mística cristã da unidade resiste à destruição através da unificação com Deus. O “não-poder”, a resistência sem violência, é exemplificada na luta de Martin Luther King ao dizer que “a nossa arma é não ter arma”. Pacifismo não é método para a covardia, mas a única resposta para a violência. Violência só traz violência. A identificação de King com os brancos, por exemplo, o sentimento de unidade com eles, é que o fez considerá-los como “os nossos doentes irmãos brancos”, e não como monstros ou demônios. Em King, o medo foi superado em Deus⁶⁷⁷.

O reino de Deus é holístico, estruturado como uma teia, na qual “eu nunca posso ser o que deveria ser, enquanto os outros não são o que deveriam ser. Você não pode ser o que deveria ser, enquanto eu não for o que deveria ser”⁶⁷⁸. Esta maneira de perceber o reino de Deus choca-se com a realidade terceiro-mundista na qual vive a América Latina. O mundo está dividido em duas partes: o centro e a periferia. O centro tem tudo, a periferia nada, ou melhor, o que tem serve aos interesses do centro e para lá é deslocado. Sölle percebe no olhar da Teologia da Libertação o olhar de Deus. Se a esperança do mundo reside em algum lugar, este lugar é na periferia, pois o mundo só será completo, holístico, se todos se realizarem como humanos. Enquanto o pobre não for o que pode ser, os países do centro também não serão. Enquanto o pobre morrer, morre também o reino de Deus⁶⁷⁹.

Mas o medo da morte, da violência, da injustiça, encontra na liberdade da contemplação, na unidade com Deus, a força para a resistência que, na luta, constrói os alicerces do novo reino de paz e harmonia entre tudo e todos. Para se despir do poder do

⁶⁷⁷ ID., *ibid.*, p. 323-241.

⁶⁷⁸ D. SÖLLE, *op. cit.*, p. 346. Texto original: „...kann ich nie das sein, was ich sollte, solange die andern nicht das sind, was sie sein sollten. Du kannst auch nicht das sein, was du solltest, ehe ich nicht bin, was ich sollte“.

⁶⁷⁹ ID., *ibid.*, p. 342-255.

medo, para a doação ao outro, é preciso ter tempo para encontrar a unidade. Só assim é possível perceber Deus em meio ao caos do dia-a-dia latino-americano, pois Deus tem se transformado na sombra dos silenciados. A mística cristã não é algo novo, mas produz uma nova relação com o mundo. O êxtase, mais do que um gozo espiritual, é um “senso de Deus” a ser ampliado. Por meio deste “senso divino” vê-se, ouve-se, ri-se e chora-se como Deus vê, ouve, ri e chora. A mística cristã ensina, assim, uma nova forma de oração, não de petição, mas a do silêncio contemplativo⁶⁸⁰. O ser humano não é auto-suficiente. Sua suficiência encontra-se em Deus e a oração é a linguagem da mística que descreve e cria esta unidade com Deus, fazendo o ser humano consciente da “real realidade”, reagindo com amor.⁶⁸¹ “O amor é uma força que unifica todas as coisas entre si”⁶⁸².

3.3 A mística cristã como espaço ecumênico

O amor promove a união do ser humano com a natureza, mas também entre os diferentes grupos sociais e religiosos. O ecumenismo é um exemplo desta ação do amor entre os cristãos. Ele avança lenta mas continuamente, e uma das frentes mais promissoras para o diálogo está ocorrendo atualmente no âmbito temático da mística cristã⁶⁸³. Muitos grupos luteranos, na Alemanha, estão participando de retiros promovidos tanto em âmbito católico⁶⁸⁴ quanto protestante⁶⁸⁵. Este aumento do desejo de participar em retiros de espiritualidade católica (mística cristã) por parte de protestantes (luteranos) deu impulso a um interesse emergente não apenas entre os leigos, mas também entre o clero. Como resultado, surgem algumas obras que pretendem discutir o tema “protestantismo e mística cristã”⁶⁸⁶. Uma destas

⁶⁸⁰ G. RUHBACH & J. SUDBRACK, op. cit., p. 349. Pierre de Bérulle comenta sobre a força do silêncio: „In dieser Suche Jesu, im tiefen, dauernden Abhängen von ihm liegt unser Leben, unsere Ruhe, unsere ganze Kraft zum Wirken“.

⁶⁸¹ D. SÖLLE, op. cit., p. 356-370.

⁶⁸² G. RUHBACH & J. SUDBRACK, op. cit., p. 244. Frase de um místico anônimo, do século 14: „Die Liebe ist eine Kraft, die alle Dinge miteinander vereint“.

⁶⁸³ Este pensamento foi compartilhado em conversa particular com o Dr. Dietrich Werner, da *Nordelbisches Missionszentrum*, em Hamburg, um representante protestante (luterano) na Federação Luterana Mundial, integrante de um projeto ecumênico de liturgia. A mística, segundo ele, estava sendo uma porta de entrada importante para o diálogo ecumênico entre as Igrejas protestantes e a Igreja católica.

⁶⁸⁴ F. JALICS, *Kontemplative Exerzitien*, p. 228.

⁶⁸⁵ O convento luterano de Selbitz (Alemanha) promove regularmente retiros espirituais (duração de 10 dias), semelhantes aos retiros espirituais oferecidos por F. Jalics. Cf. Reinhild von BIBRA & Adelheid WENZELMANN, *Ignatianische Exerzitien im evangelischen Kloster*, p. 82ss.

⁶⁸⁶ MÜLLER, Folkert. *Meditation im Unterricht*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1977. 120 p.; MÜNDERLEIN, Gerhard (org.). *Aufmerksame Wege – Erfahrungen evangelischer Christen mit den Exerzitien des Ignatius von Loyola*. München: Claudius Verlag, 1999. 196 p.; RELLER, Horst & SEITZ,

obras é *Aufmerksame Wege*, escolhida para construir este ponto 3.3⁶⁸⁷. Ela é recente (1999) e compõe-se de uma rica diversidade de artigos, escritos tanto por clérigos como por leigos, que vão desde a descrição dos exercícios e testemunhos, passando por sua apologia, até o diálogo ecumênico. Por mais que esta obra reflita o desenvolvimento do interesse na Europa, no Brasil tal interesse ainda é quase inexistente.

3.3.1 Apologia dos exercícios meditativos da mística cristã

Sowohl Luther als auch Ignatius wollen Hilfen zum eigenen Beten geben, also einen Raum zeigen, indem das Gespräch zwischen Gott und Mensch sich ereignen kann. Obwohl Luther und Ignatius sich nicht persönlich kannten, zeigt ein Vergleich zwischen beiden einige Parallelen.
Manfred Kießig

Gerhard Munderlein⁶⁸⁸ retrata discussões atuais em torno do assunto da mística cristã, mais a partir do âmbito da prática do que do âmbito das discussões meramente teológicas. A prática tem demonstrado que os exercícios espirituais, no caso de Inácio de Loyola, pertencente à mística cristã católica, têm promovido mudanças significativas na fé dos participantes. O autor sente-se inclinado a reconhecer, a partir disso, um valor espiritual, nos exercícios de Loyola, sugerindo que estes exercícios sejam “traduzidos” para o contexto luterano. Sua sugestão parte do fato de que os exercícios têm promovido curas terapêuticas e o surgimento do amor, o que, para ele, atesta a veracidade e a autenticidade dos exercícios. Munderlein defende o uso dos exercícios espirituais de Loyola em ambiente protestante, pois

Manfred (org.). *Herausforderung: Religiöse Erfahrung – Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980. 212 p.; SEITZ, Manfred & MÜLLER-SCHWEFE, Hans-Rudolf. *Evangelische askese – Einübung in die Zeitlichkeit*. Kassel: Johannes Stauda Verlag, 1979. 75 p.; SÖLLE, Dorothee. *Mystik und Widerstand – “Du stilles Geschrei”*. Zürich: Piper, 1999. 383 p.; WESCHKE, Eugen. *Übung zur gegenständlichen Meditation*. Kassel: Johannes Stauda Verlag, 1975. 60 p.

⁶⁸⁷ A obra mencionada tem como foco principal as meditações baseadas nos exercícios espirituais de Inácio de Loyola, os quais não foram diretamente abordados neste capítulo. Contudo, estes exercícios espirituais pertencem à mística cristã tradicional, sendo, portanto, legítimo o uso destes artigos como uma forma de exemplificar o posicionamento protestante sobre a temática da mística cristã. No próximo capítulo, quando forem discutidas algumas formas práticas de uso dos recursos espirituais no contexto da prática de aconselhamento pastoral, estas meditações encontrarão seu devido espaço.

⁶⁸⁸ O autor é o organizador do livro *Aufmerksame Wege – Erfahrungen evangelischer Christen mit den Exerzitien des Ignatius von Loyola*, obra constituída de diversos artigos de autores protestantes, cuja meta é apresentar uma apologia dos exercícios espirituais de Inácio de Loyola dentro do contexto protestante. Ele mesmo contribui com três artigos.

entende que estes não são exercícios exclusivos, nem restritos, à Igreja católica, mas pertencentes ao corpo cultural-espiritual da humanidade⁶⁸⁹.

O repasse destes exercícios para o contexto luterano, como quer Munderlein⁶⁹⁰, exige uma especial atenção ao problema do “pecado”. A questão por ele levantada é: até que ponto os exercícios espirituais capacitam a cura espiritual? Para ele, o *pecado* é aquele elemento que emperra o desenvolvimento espiritual humano, que é promovido exatamente por estes exercícios espirituais. Assim, o autor legitima os exercícios místicos, já que eles auxiliam na superação das forças do pecado, como um fruto da graça. Andreas Falkner⁶⁹¹ – jesuíta que dirigiu os exercícios – comenta que não é pela assiduidade da prática diária que a graça abunda, mas a graça é que exige, no pensamento teológico do autor, colaboração junto aos exercícios diários. Dietrich Koller⁶⁹² segue o mesmo raciocínio, sustentando que o “renascimento”, ocorrido em decorrência dos exercícios, não é devido a uma exigência ética ou religiosa, porém a uma permissão da graça de Deus. Segundo este pensamento teológico, a graça não se ocupa daquilo que a pessoa pode fazer; e, por seu turno, é vedado à pessoa aquilo que só a graça pode promover. Assim, a prática espiritual é um exercício situado no limite entre Deus e a pessoa. Se o ser humano perder a humildade e o reconhecimento da ação redentora do Espírito Santo, a qual lhe ensina a orar e a meditar, então ele pode cair no pecado da auto-salvação. Por outro lado, se ele se abster de qualquer ação, a graça corre o perigo de se tornar barata⁶⁹³. Brakemeier escreve sobre a graça barata. Ele diz que a posição de Lutero é clara: as obras são um fruto necessário da fé, mas não justificam. “As pessoas, em última instância, não se produzem a si mesmas. *Há uma passividade sem a qual o ser humano deixaria de ser humano*”⁶⁹⁴ [Itálico do autor].

⁶⁸⁹ Gerhard MÜNDERLEIN, *Neue Wege in der evangelischen Spiritualität*, p. 11-21.

⁶⁹⁰ ID., *ibid.*, p. 17.

⁶⁹¹ Andreas FALKNER, *Ignatianische Exerzitien im Leben der evangelischen Kirche*, p. 72: „Der Begleiter hatte mit ihm auch darauf zu achten, daß sich nicht die Meinung einschleiche, wer treu übe, erwirke die Gnade. „Es ist eben eine Gnade, an der Gnade mitwirken zu dürfen”.“

⁶⁹² Dietrich KOLLER, *Ignatius von Loyola in Neuendettelsau*, p. 35s.

⁶⁹³ Wolfgang DIETZFELBINGER, *Ignatianische Exerzitien evangelisch gesehen*, p. 141ss.

⁶⁹⁴ Gottfried BRAKEMEIER, *O ser humano em busca de identidade*, p. 127.

Münderlein⁶⁹⁵ discute também a questão dos exercícios serem um tipo de lavagem cerebral. A partir de sua experiência pessoal, o autor sustenta que a experiência mística, presente nos exercícios espirituais de Loyola, não é uma “lavagem cerebral”, mas sim uma “limpeza espiritual”. A experiência mística promove a *cura d'alma*, como antigamente era conhecido o aconselhamento pastoral, mediante o trabalho da imaginação ativa, nos quais textos bíblicos são encenados nos momentos de silêncio. Os exercícios, assim, promovem na pessoa a autonomia do medo. Mas eles não devem ser reduzidos à cura de antigos traumas. Os exercícios favorecem o florescimento da fé, ao culminar na união mística, na comunhão com Deus, em meio ao grupo de participantes do retiro. Num outro artigo⁶⁹⁶, o mesmo autor traça alguns paralelos entre os exercícios e métodos terapêuticos modernos. Estas idéias estão fortemente presentes no pensamento de Jalics. Contudo, deixaremos este aspecto da mística cristã para o próximo capítulo. Por ora, basta-nos afirmar que o mundo protestante está reconhecendo teologicamente o valor da mística cristã em seu meio.

3.3.2 Testemunhos

Gerade der starke Bezug zur Bibel, das Vertrauen auf Gottes Wirken am Menschen und die bewußte Zurückhaltung des Exerzitenbegleiters eröffnen auch evangelischen Christen die Möglichkeit, diese Form geistlicher Übung für den eigenen Glauben fruchtbar zu machen.
Manfred Kießig

Acompanhando o pensamento de Münderlein, de que a prática, mais do que o discurso teológico, convence do valor espiritual da experiência mística, apresentamos dois testemunhos, como exemplos ilustrativos sobre o que foi exposto no ponto acima. O primeiro testemunho é o de Barbara Dietzfelbinger⁶⁹⁷, que meditou sobre o texto da mulher estrangeira que encontra Jesus Cristo e intercede pela filha doente, mudando por fim o pensamento de Jesus Cristo acerca das migalhas que caem da mesa (Mt 15.21-28). Barbara medita, fazendo uso da imaginação ativa, colocando-se no lugar da mulher. Durante a experiência meditativa, sentimentos não trabalhados afloram e são primeiramente desprezados; posteriormente, de maneira gradual, ela acaba por aceitá-los e, por fim, vive-los perante Jesus Cristo. Após o

⁶⁹⁵ G. MÜNDERLEIN, *Gehirnwäsche oder Seelenreinigung?* p. 52-56.

⁶⁹⁶ G. MÜNDERLEIN, *Aspekte therapeutischer Methoden in den Exerzitien*, p. 115-129.

⁶⁹⁷ B. DIETZFELBINGER, „Dir geschehe wie du willst“, p. 25-31.

exercício, ela se sente curada, compartilhando que esta experiência meditativa afetou o seu viver desde de então. Ela comenta ao fim do curso:

Assim, com os exercícios teve início um processo, ao qual apenas lastimo ter tido acesso tão tardiamente, em minha vida. Uma relação com Deus pálida e gasta recebeu um novo brilho. Sou grata por isso. Ela me bota em movimento. Um vasto campo se abre à minha frente, cheio de surpresas, o qual nem de longe consigo abarcar⁶⁹⁸.

O segundo testemunho pertence a Evmarei Munderlein⁶⁹⁹, senhora que se ocupa do tema da morte durante as meditações. Mediante textos bíblicos relacionados ao tema, ela encena de maneira imaginativa conversas e ações com Jesus Cristo. O primeiro texto é o de Marta e Maria; depois ela se ocupa com o texto de Maria Madalena diante do sepulcro. Depois das meditações, ela chega a obter uma relação mais pacífica com o tema escolhido. Ela ressalta o valor do Diretor Espiritual (*Begleiter*), que a acompanhou durante os dez dias, indicando-lhe textos e instruções metodológicas, dando prosseguimento à jornada espiritual na qual se encontrava. O retiro espiritual também lhe proporcionou um reencontro com Jesus Cristo. A partir das intensas vivências dos textos bíblicos, ela se descobriu numa nova dimensão no relacionamento com Jesus Cristo, encontrando nele um verdadeiro companheiro de caminhada. Ela compara também, ao fim, semelhanças entre a experiência que teve durante os dez dias e o trabalho terapêutico que teve no passado. Temas dolorosos foram trabalhados em ambas as ocasiões. O mais importante, contudo, foi a confiança em Deus que saiu fortalecida. Em conclusão, ela declara:

Esta sucessão de liberdade, de ordem e de disciplina é para mim também um modelo de como posso viver bem a minha vida. Eu simplesmente sinto que a confiança pode renascer, que a vida pode ser curada. Preciso da confiança enquanto criança para viver e preciso dela novamente mais como auxílio para a velhice e, por último, a fim de me desprender a ponto de poder morrer⁷⁰⁰.

⁶⁹⁸ ID., *ibid.*, p. 29. Texto original: „So ist mit den Exerzitien ein Prozeß in Gang gekommen, von dem ich nur bedauere, daß er mir in einer sehr späten Phase meines Lebens zugänglich geworden ist. Eine verbraucht und matt gewordene Gottesbeziehung hat frischen Glanz erhalten. Dafür bin ich dankbar. Sie beschwingt mich. Ein weiter Raum tut sich auf, voller Überraschungen, den ich noch längst nicht abgeschrieben habe“.

⁶⁹⁹ Evmarei MÜNDERLEIN, „Gottes Güte verkosten“, p. 44-51.

⁷⁰⁰ ID., *ibid.*, p. 51. Texto original: „Dieser Wechsel von Freiheit und Ordnung und Disziplin ist für mich auch ein Abbild dessen, wie ich gut leben kann. Ich spüre einfach, daß Vertrauen nachwachsen kann, Leben heil werden kann. Ich denke, Vertrauen brauche ich als Kind zum Leben und ich brauche es wieder vermehrt als Hilfe zum Älterwerden und letztendlich um loslassen und sterben zu können“.

Estes dois testemunhos são exemplos positivos de exercícios de meditação, e testificam que os exercícios espirituais, pertencentes à tradição da mística cristã, estão tendo uma forte influência no meio protestante (luterano). A mística cristã deixa aos poucos de ser considerada como algo estranho, esotérico. Ela começa a fazer parte da espiritualidade protestante. Claro que esta ocorrência se verifica na Europa. Mas seus indicativos provam o que a tese quer defender neste ponto: a mística cristã pode tornar-se algo “familiar” e precioso para a fé protestante. Os testemunhos apontam para o valor espiritual e terapêutico que os exercícios meditativos promovem. Isto é bom, mas não o suficiente. O tema deste terceiro capítulo girou basicamente em torno da contemplação, e não tanto em torno dos exercícios meditativos. Estes serão mais profundamente tratados no capítulo seguinte.

No ponto final, queremos apresentar um testemunho que abone o pensamento desenvolvido majoritariamente neste capítulo: o valor da contemplação para um problema atual, praticada por uma pessoa comum e protestante.

3.4 Um estudo de caso: o problema atual da masculinidade

Quem se fixa em imagens pequenas e próximas
terá dificuldade em ver e distinguir
as grandes e afastadas.
Kahlil Gibran

Com o advento do movimento e da teologia feminista, questionam-se não apenas os papéis conferidos às mulheres. O papel do homem na sociedade patriarcal também está sendo questionado. Novos paradigmas começam a tomar forma, a partir de estudos recentes sobre a masculinidade moderna⁷⁰¹.

Mark Muesse passou pela experiência do divórcio há quinze anos atrás, encontrando na prática do silêncio o lenitivo mais efetivo para a sua dor. Por ter crescido num ambiente luterano e batista, no sul dos EUA, Muesse resistia à idéia do divórcio por razões moralistas. O divórcio aconteceu a despeito de grandes esforços em contrário. Esta experiência lançou Muesse num doloroso processo de reavaliação dos pressupostos que tinha acerca da teologia

⁷⁰¹ Cf. Dieter KIRSCH. *A CRISE DO MASCULINO – Análise e perspectivas de solução*. Monografia para o Curso de Especialização em Aconselhamento e Psicologia Pastoral.

do casamento e da ética do divórcio. Isto o levou a reexaminar como sua vida masculina foi moldada, reconhecendo de que maneira esta vida contribuiu para o término de seu casamento. Muesse procurou na literatura sobre gênero pistas para a compreensão de sua situação e acabou descobrindo que seu problema individual era um reflexo de uma problemática maior: a hegemonia masculina na contemporaneidade ocidental. Os aspectos desta hegemonia são: a preferência por uma racionalidade linear, somada com uma suspeita contra modelos de ser afetivos e não-rationais; a tendência a ser emotivamente inexpressivo; identificação com a mente e distanciamento do corpo físico; uma clara necessidade por controle; competitividade, disposição em assumir riscos e orientação finalista; a percepção do “eu” como uma entidade individual separada das outras pessoas; fobia do gênero masculino, etc.⁷⁰²

Segundo o autor, o problema não reside nas características acima arroladas, mas na expectativa de trazê-las como características permanentes. Isto gera uma distorção da masculinidade, resultando em isolamento e uma sede muito grande por contatos mais profundos com outros e com a natureza. O que promoveu o sucesso na carreira estudantil e profissional de Muesse foi exatamente aquilo que o aleijou como esposo e amigo. Uma das saídas teria sido o reconhecimento de suas fraquezas, mas até este caminho lhe fora fechado, pois pressupõe-se que o homem seja forte e invulnerável.

Na época do divórcio, Muesse procurou na Igreja um espaço terapêutico, mas descobriu que ela conspirava com os condicionantes masculinos. Por exemplo, por fazer a salvação basear-se numa vida comportamental correta, segundo algumas crenças religiosas, as Igrejas aparentemente reforçaram a propensão ao hiper-individualismo e racionalidade. Pela insistência em manter somente homens nos cargos de poder nas instituições, as Igrejas fortificaram a noção de que o controle é apropriado para o homem. Aos poucos, Muesse começou a questionar os pressupostos da cultura patriarcal um a um, descobrindo, concomitantemente, um outro lado de sua masculinidade: um lado intuitivo, afetivo, natural, inclusivo, o que redundou na integração de suas dimensões corporal e espiritual. Muesse percebeu por fim que ele não poderia mais esperar auxílio das Igrejas: “O que eu precisava

⁷⁰² Mark MUESSE, *Don't just do something, sit there: spiritual practice and men's wholeness*, p. 3s.

era de um método, uma técnica, uma disciplina para mudar. Eu precisava de uma conversão de prática, mais do que uma conversão de crença”⁷⁰³.

Segundo Muesse, Pascal alertava que todos os problemas da humanidade eram causados pelo fato das pessoas simplesmente não se sentarem, quietas, em seus quartos. Apoiado por métodos de meditação, Muesse começou a praticar a contemplação, descobrindo, durante quinze anos de prática diária, que ela nada mais é do que um aprendizado do silêncio. Descobriu também que este simples exercício, praticado com regularidade e constância, pode trazer transformações e tranquilidade às vidas conturbadas.

Há dias em que saio da experiência meditativa sentindo-me revigorado e feliz, enquanto noutros dias, sinto que a experiência foi um imenso desperdício de 45 minutos. Mas eu sei agora que os frutos da prática meditativa são obtidos durante o tempo, não em fragmentos momentâneos e particulares. E, paradoxalmente, as grandes conquistas da meditação não podem ser obtidas pelo esforço da subjugação⁷⁰⁴.

Com o tempo, Muesse chegou à certeza de que suas experiências meditativas não eram uma fuga da realidade, mas o meio mais efetivo de se integrar nela profundamente e de se libertar de antigos modelos de “masculinidade”.⁷⁰⁵ Além disso, ele alijou outros valores da masculinidade, que foram sendo transformados pela experiência do silêncio; são eles: a “propensão reativa” e a “coligação com a mente”, em detrimento dos afetos.

Na meditação, descobri um terceiro caminho. Tanto a repressão quanto a expressão automática estão baseadas na dinâmica do estímulo e da reação. Emerge uma sensação que identificamos como um sentimento particular e nós reagimos, quase sempre inconscientemente, como no caso do reflexo involuntário do joelho, negando-a excessivamente ou expressando-a instantaneamente. À medida que alguém aprende a observar os sentimentos e as sensações na prática meditativa, abre-se uma brecha entre o estímulo e a reação. Nós não negamos o surgimento do sentimento nem mais o expressamos espontaneamente. Dentro desta pequena fissura, passamos a exercitar uma maior administração consciente do nosso funcionamento interno. Nossa raiva, nossa dor, nossa alegria podem ser agora canalizadas criativamente, expressas salutarmente, se forem apropriadas, ou simplesmente aceitas e reconhecidas como umas das incontáveis sensações que desfilam por nosso corpo ao longo de um dia. O corolário da supressão da emoção na masculinidade tradicional é seu encorajamento da superidentificação com a mente. (...) A mente, como tenho percebido, adora controlar. Ela adora controlar minha vida, meu corpo, meus amigos e minha família; de fato, ela adoraria

⁷⁰³ ID., *ibid.*, p. 4-7. Texto original, p. 7: “What I needed was a method, a technique, a discipline for change. I needed a conversion of practice more than a conversion of belief”.

⁷⁰⁴ Mark MUESSE, *op. cit.*, p. 8. Texto original: “There are days I emerge from my meditation feeling refreshed and happy, and there are days it feels like colossal waste of forty-five minutes. But I know the fruits of meditation practice are gained over time, not in particular momentary fragments. And, paradoxically, the great benefits of meditation cannot be (sic) attained by striving for them”.

⁷⁰⁵ ID., *ibid.*, p. 7ss.

controlar o mundo. O problema é que minha mente é descontrolada. Ela não está apta a me governar, muito menos as pessoas à minha volta. (...) A mente descontrolada precisa de disciplina. É precisamente isto o que a meditação pode fornecer⁷⁰⁶.

A construção da identidade masculina é edificada a partir de etiquetas sociais, as quais moldam a visão de mundo. Poucos são os que conhecem a si mesmos a ponto de reconhecerem o poder destas etiquetas determinantes. Na contemplação, Muesse acabou por reconhecer a insignificância destas etiquetas, descobrindo-se renascido dentro de si. A “propensão reativa”, por exemplo, é deixada de lado e no seu lugar surge a consciência de uma nova forma masculina de ser: dialogal, ponderada, a qual medita antes de reagir por impulso. Também a “coligação com a mente” é diluída e substituída por uma relação de harmonia entre a razão e os afetos. O silêncio também ensina acerca das mudanças, difíceis de serem reconhecidas pela masculinidade, quando se começa a envelhecer, por exemplo. Com esta conquista, Muesse começou a aceitar a morte, fosse ela inicialmente representada por uma separação (divórcio), fosse como estado final da vida. Por fim, ao passar pela fase do “vazio”, no qual os aspectos pessoais são dissolvidos, Muesse descobre o amor solidário⁷⁰⁷:

A resposta inelutável ao vazio é a compaixão por tudo o que existe. Quando eu tomo consciência de que “eu” não sou um “eu” em separado, que a minha vida habita as vidas dos outros e estas a minha, eu não posso senão me preocupar com elas. (...) A prática meditativa, contudo, não provê respostas para as difíceis questões da justiça social. Ela não me diz em que partido votar nas eleições ou para apoiar o movimento pelos direitos iguais dos homossexuais. Mas também não promove meu isolamento ou indiferença quanto ao mundo ao meu redor. A prática não termina comigo sentado na almofada, desfrutando com deleite o sentimento de unidade com o universo. A consciência do vazio me move a amar o mundo e me lança para o meio dele. A meditação desenvolve meu desejo por um mundo justo e seguro, mesmo que não articule especificamente como criar tal lugar. Deixar a almofada é tão importante quanto sentar nela, inicialmente. Meditação é *prática*, prática pelo resto de nossa vida, prática para viver no mundo, e prática para morrer. Ela cria em nós uma atitude de consideração, a atitude meditativa no nosso cotidiano. Atitude de consideração é estar alerta e atento. Ela intensifica

⁷⁰⁶ Idem, p. 11s. Texto original: “In meditation, I discovered a third way. Both repression and automatic expression are predicated on the dynamics of stimulus and reaction. A sensation arises that we identify as a particular feeling and we react, generally unconsciously, like a knee-jerk, with a smothering denial or an instantaneous display. As one learns merely to observe feelings and sensations in meditation practice, a gap opens between stimulus and reaction. We neither deny the appearance of feeling nor spontaneously express it. Within that small fissure, we come to exercise greater conscious management of our inner workings. Our rage, our grief, our joy can now be creatively channeled, wholesomely expressed, if appropriate, or simply befriended and acknowledged as one of the countless sensations that parade through our bodyselves during the course of a day. We can learn to respond rather than react. The corollary of traditional masculinity’s suppression of emotion is its encouragement to overidentify with the mind. (...) The mind, I have come to see, loves to rule. It loves to rule my life, my body, my friends and family; indeed, it would love to rule the world. The problem is that my mind is unruly. It is not fit to rule me, much less those around me. (...) The unruly mind needs discipline. This is precisely what meditation can furnish.”

⁷⁰⁷ M. MUESSE, op. cit., p. 13ss.

todos os nossos sentidos e proporciona uma experiência mais profunda da realidade diária. O mundo manifesto parece mais rico, mais vívido, mais real. Ela quebra nossas fixações masculinas em abstrações e nos faz retornar para o âmbito do concreto⁷⁰⁸.

Este estudo de caso espelha exemplarmente o que tem sido a pauta do estudo deste terceiro capítulo: o poder sutil da oração meditativa e contemplativa para as vidas humanas em sua dimensão existencial. Chamamos a atenção para quatro aspectos que corroboram algumas características apresentadas ao longo deste capítulo. *Primeiramente*, Muesse procurou praticar os exercícios meditativos motivado pelo *sofrimento* causado pelo seu divórcio. É importante lembrar que a contemplação é, em primeiro lugar, uma atitude de adoração a Deus, e não um meio de terapia para traumas existenciais. Mas, assim como escreve Jalics, a prática da contemplação abrange o todo do ser humano e promove “abalos sísmicos” no inconsciente por consequência da purificação que ela acarreta. Tais abalos fazem exalar do interior do ser humano sentimentos há muito encerrados na alma. Independentemente do fato de que a prática, inicialmente, seja motivada pelo ardor da adoração de Deus ou por motivos mais humanos, como o da transformação da personalidade para uma mais humanitária, o processo meditativo da contemplação promove a cura de feridas dolorosas (passadas e atuais) e que determinam as relações consigo mesmo, com as outras pessoas e com Deus.

Em segundo lugar, a prática contemplativa de Muesse resultou numa abertura para a *autocrítica*. A contemplação levou-o inevitavelmente ao encontro com o seu mais profundo ser, conscientizando-o de que aquilo que considerava essencial, revelara-se apenas um conjunto de papéis de cunho meramente social, relativos e não essenciais para a sua existência como homem. A mística contemplativa, assim como Sölle bem descreveu, abala não apenas

⁷⁰⁸ ID., cit., p. 15. Texto original: “The ineluctable response to emptiness is compassion for all there is. When I realize that “I” am not a separate self, that my life indwells in the lives of others and other’s lives in mine, I cannot help but be concerned for them. (...) Meditation practice, however, does not provide answers to the hard questions of social justice. It does not tell me whether to vote Democrat or Republican or support equal rights for gays. But neither does it promote my isolation or indifference to the world around me. The practice does not terminate with me seated on my cushion, blissfully enjoying feeling one with the universe. The awareness of emptiness elicits my love for the world and propels me out into it. Meditation develops my desire for a just and safe world, even if it does not specifically articulate how to create such a place. Leaving the cushion is as important as sitting down in the first place. Meditation is *practice*, practice for the rest of our lives, practice for living in the world, and practice for dying. It creates in us mindfulness, the meditative attitude in our everyday lives. Mindfulness is alertness and awareness. It sharpens all our senses and confers a deeper experience of everyday reality. The world in its plainness seems richer, more vivid, more real. It breaks our masculinity attachment to abstractions and returns us to the realm of the concrete”.

os alicerces pessoais da pessoa, como também seus pressupostos culturais, coletivos. A hegemonia patriarcal é desmascarada pela meditação, o que forçou Muesse a procurar por sua identidade por trás da fachada do homem racional, distante e calculista. Ele se descobriu um ser afetivo, relacional e solidário.

Em terceiro lugar, junto com o aspecto anterior, a mística contemplativa despertou em Muesse sua característica de *resistência*, segundo o “roteiro” de Sölle, o qual fê-lo perceber as qualidades retrógradas das instituições, as quais considerava corretas e pelas quais pautava seu viver, sua *persona*. As Igrejas (protestantes) são criticadas por sua co-participação na manutenção da hegemonia masculina como detentora do poder em detrimento da presença forte da mulher no meio eclesial.

Em quarto lugar, a mística contemplativa o levou gradualmente à *união mística*, a qual promoveu o surgimento, em sua alma, de um amor solidário por todos os seres da terra. Para Muesse, união mística significou a libertação dos paradigmas patriarcais, tais como os arrolados anteriormente. Para ele, união mística é o estágio de maturidade na qual a pessoa não sente mais a força retrógrada destas características. Livre, este estado espiritual fez surgir nele o desejo por justiça e segurança (confiança) num mundo conturbado pela fome, injustiças e pela guerra. Fê-lo perceber a *unidade* de tudo.

O testemunho de Muesse demonstra que a mística cristã não é algo da Idade Média, nem algo estranho, nem tampouco ascético, esotérico, difícil ou impossível. A prática diária da mística cristã é um lento bater da água contra as pedras que constituem a alma humana e que barram o acesso a camadas mais ricas no interior do ser humano. A prática da mística cristã é um caminho de excelência a Deus. Ela não barateia a graça; pelo contrário, ela a testifica, pois só contempla quem aceita a ação do Espírito Santo na vida humana, quem rogou por ajuda: a de saber *como* orar. Oração não significa aqui se retirar para um momento de oração (oral ou silencioso). Oração (contemplativa) é um estado de constante relação entre o ser humano e Deus, vivenciada no dia-a-dia da família, do trabalho, da política. Pedir que o Espírito Santo auxilie a orar implica uma tomada de consciência de que não se sabe o caminho a Deus, a não ser que ele o demonstre, despertando na alma humana a saudade de Deus, a sua imagem, que passa então a nortear os passos humanos pela senda contemplativa, retirada e cotidianamente.

4.0 Análise comparativa

Durante este capítulo, terminologias centrais foram utilizadas por diferentes autores, em diferentes situações. Queremos aqui traçar com maior exatidão o que cada autor entende por estas terminologias, indicando os paralelos e as diferenças, se houver. Ao final, queremos nos posicionar, refletindo a partir do contexto da prática de aconselhamento pastoral.

4.1 Recursos espirituais

Para *Merton*, os recursos espirituais são práticas interiores, essenciais à espiritualidade cristã, por despertarem a imagem de Deus dentro da alma humana⁷⁰⁹. Uma vez desperta, a imagem de Deus promove a diluição das ilusões que martirizam a vida. Os recursos espirituais também cumprem o papel concomitante de fazer emergir o *self*, à medida que as ilusões vão sendo destituídas⁷¹⁰. *Merton* critica a participação da razão neste processo; ele assegura que a razão obstrui o surgimento do *self*, de uma maturidade espiritual sadia, ao alimentar a vigência das ilusões⁷¹¹. Ele lembra que os recursos espirituais geram fé e não pensamentos⁷¹². Para fazer frente à hegemonia da razão, *Merton* diz que é imprescindível uma prática diária dos recursos espirituais, a fim de manter a candeia da alma abastecida. Com a prática constante dos recursos espirituais, a escuridão (ilusões) é transformada em dia claro. Por outro lado, com o enfraquecimento desta prática espiritual diária, as ações do dia-a-dia tornam-se vazias de sentido evangélico⁷¹³. As ações terão um sentido apenas aparente, mas não substancial, espiritual⁷¹⁴. O Espírito Santo, evocado pelos recursos espirituais, santifica a alma humana, mantém os olhos abertos e as candeias cheias de óleo, fortificando o ser humano nos momentos de crise⁷¹⁵.

Para *Jalics*, os recursos espirituais promovem o surgimento de conteúdos do inconsciente, além das forças espirituais. Este surgimento de material psíquico se deve ao processo de descentralização do “eu”, do egoísmo, promovida pela prática dos recursos

⁷⁰⁹ T. MERTON, *The New Man*, § 17, 117, 124, 126.

⁷¹⁰ ID., *ibid.*, § 135.

⁷¹¹ *Idem.*

⁷¹² T. MERTON, *Meditationen eines Einsiedlers*, p. 28.

⁷¹³ T. MERTON, *The New Man*, § 148, 159.

⁷¹⁴ T. MERTON, *Contemplation in a World of Action*, p. 178.

⁷¹⁵ T. MERTON, *The New Man*, § 140, 143.

espirituais⁷¹⁶. À medida que a pessoa vai se aproximando de Deus, os complexos psíquicos estagnados no inconsciente começam a se desprender e a aflorar na consciência. A prática constante dos recursos espirituais é responsável por tal afloramento⁷¹⁷. *Sölle*, por seu turno, menciona pouco sobre os recursos espirituais. Para ela, os recursos espirituais provocam o assombro perante o cotidiano. Eles despertam a pessoa do efeito narcótico da rotina, revelando o inusitado em cada simples momento e ação da vida. Eles renovam a alma, a fim de que ela possa saborear a vida em novidade⁷¹⁸.

4.2 Experiência mística

Para *Merton*, a morte do “eu” e a ressurreição do *self*, processo espiritual promovido pelos recursos espirituais, é a experiência mística⁷¹⁹. A experiência mística é o sacrifício paulatino do “eu” e a obtenção do *self*⁷²⁰; é a experiência da “noite escura”, na qual ocorre a desintegração e reintegração das forças internas⁷²¹; é a promoção da vida santificada, que, para tanto, deflagra uma luta contra as forças que escravizam e animalizam o ser humano⁷²². Para poder sofrer esta experiência mística, o ser humano conta com a presença do Espírito Santo⁷²³, que disponibiliza este processo espiritual a qualquer um⁷²⁴. Mas *Merton* lembra que a experiência mística, por ser um processo interno e de transformação espiritual, não se reduz à práticas de rituais. Ela é uma vivência pessoal da ação do Espírito Santo na vida cotidiana da pessoa, durante o qual a pessoa aprende a ser o que é⁷²⁵. *Merton* descreve o momento da experiência mística como um silenciar perante Deus, sem o uso dos recursos da reflexão e da fantasia⁷²⁶.

Jalics não faz menção a esta terminologia. Fica implícito, contudo, que as experiências do processo contemplativo e da união mística são formas de experiência mística (cf. a seguir pontos 4.3 e 4.4 – cap. 3). Para *Sölle*, a experiência mística é a experiência da felicidade

⁷¹⁶ F. JALICS, *Kontemplative Exerzitien*, p. 103s.

⁷¹⁷ ID., *ibid.*, p. 24ss.

⁷¹⁸ D. SÖLLE, *op. cit.*, p. 126.

⁷¹⁹ T. MERTON, *The New Man*, § 103.

⁷²⁰ T. MERTON, *Meditationen eines Einsiedlers*, p. 29.

⁷²¹ T. MERTON, *Contemplation in a World of Action*, p. 228.

⁷²² ID., *ibid.*, p. 389.

⁷²³ T. MERTON, *The New Man*, § 133.

⁷²⁴ T. MERTON, *Contemplation in a World of Action*, p. 230.

⁷²⁵ ID., *ibid.*, p. 123.

obtida pelo *desenraizamento* de antigos valores⁷²⁷, que trivializam a vida, atrapalhando a experiência mística. A experiência mística é a experiência do deserto, que proporciona força e direção de uma vida coordenada pelo Espírito Santo⁷²⁸. Esta força coordenadora do Espírito Santo tende a aproximar todos entre si, diminuindo a distância entre as classes sociais e econômicas. É o aspecto comunal da experiência mística, pois ela é acessível a qualquer pessoa⁷²⁹. Por causa deste aspecto, a ética da experiência mística é uma ética solidária⁷³⁰. Para Sölle, a experiência mística está intimamente relacionada à resistência contra qualquer força que vá em direção contrária ao aspecto comunal do Espírito Santo⁷³¹. Neste sentido, a experiência mística é antiautoritária⁷³².

Em Sölle, a experiência mística gera a certeza da filiação a Deus⁷³³. Deus passa a ser conhecido como “pai”, não por meios acadêmicos ou doutrinários, mas pela “experiência”⁷³⁴. A experiência mística é esta experiência de pertença no todo do cosmos, no qual Deus é encontrado⁷³⁵. Por isso, a experiência mística manifesta-se em intrínseca dependência da natureza⁷³⁶. Mas para alcançar este sentimento espiritual de pertença, a experiência mística gera o término do “eu” e o redescobrimiento do *self*, pois só no momento em que o “eu” se tornar relativo, fazendo desaparecer o sentimento de posse e o desejo de poder, pode o *self*, que não é possuído por nada, realizar-se na alma humana⁷³⁷. A experiência mística purifica o ser humano, transformando-o num ser vazio de desejos; os desejos não o possuem mais; ele passa a possuir o nada, o deserto⁷³⁸. A experiência mística ensina que a vida precisa ser vivida sem “por quês”⁷³⁹. Na medida em que este estado é alcançado, o estupor toma conta da alma; este estupor é o estado anímico da experiência mística⁷⁴⁰.

⁷²⁶ T. MERTON, *Meditationen eines Einsiedlers*, p. 37.

⁷²⁷ D. SÖLLE, op. cit., p. 246ss.

⁷²⁸ ID., *ibid.*, p. 25ss.

⁷²⁹ D. SÖLLE, op. cit., p. 74.

⁷³⁰ ID., *ibid.*, p. 79.

⁷³¹ Idem, p. 136ss.

⁷³² Idem, p. 59.

⁷³³ Idem, p. 65ss.

⁷³⁴ Idem, p. 69.

⁷³⁵ Idem, p. 38ss.

⁷³⁶ Idem, p. 146ss.

⁷³⁷ Idem, p. 39, 323ss.

⁷³⁸ Idem, p. 108ss.

⁷³⁹ Idem, p. 86ss.

⁷⁴⁰ Idem, p. 131ss.

4.3 Contemplação

Contemplação, em *Merton*, é estar em sintonia com Deus, em contato olho a olho com ele. Pecado significa, então, viver fora desta sintonia⁷⁴¹. Contemplação não é tanto um estado psicológico, como um estado espiritual alcançado periodicamente, influenciando o dia-a-dia com a experiência do amor solidário. Contemplação relaciona-se com o cotidiano por estar em conexão com o que há de mais básico na existência humana⁷⁴². Contemplação pressupõe a experiência mística da morte do “eu” e o florescimento de uma identidade mais profunda, paradoxal⁷⁴³. *Contemplação é uma pequena morte*⁷⁴⁴. Por isto, a vida cotidiana só será recheada de ações solidárias se a vida estiver pautada pela prática constante do silêncio⁷⁴⁵.

Para *Jalics*, o estado contemplativo só surge depois das outras formas mentais de orações⁷⁴⁶. Na contemplação, tema central de seu livro, o pensar e o agir são abandonados; a percepção é o sentido humano que se torna aguçado (observação sem nenhuma demanda)⁷⁴⁷. Contemplação lida com a estética⁷⁴⁸; por isso, a contemplação é concebida mais como um estado de vida⁷⁴⁹, um orientar-se constante, modesto e humilde em direção a Deus⁷⁵⁰. O fruto da contemplação é um voltar-se gradativo de si mesmo para Jesus Cristo⁷⁵¹. A contemplação leva a Jesus Cristo, percebendo-o constantemente no meio do cotidiano e no próximo⁷⁵². A contemplação direciona a atenção ao próximo, ao invés de mantê-la presa nas preocupações do dia-a-dia⁷⁵³. Pecado, por conseguinte, é manter-se atento a si mesmo e não a Deus⁷⁵⁴. Contemplação é ter apenas Deus como ocupação⁷⁵⁵. Nem os sentimentos merecem a atenção⁷⁵⁶. Contemplação leva ao abandono dos apegos, ao nada⁷⁵⁷. Deus só se faz presente na

⁷⁴¹ T. MERTON, *The New Man*, § 6, 34.

⁷⁴² T. MERTON, *Contemplation in a World of Action*, p. 180, 385.

⁷⁴³ ID., *ibid.*, p. 352.

⁷⁴⁴ T. MERTON, *The New Man*, § 8.

⁷⁴⁵ T. MERTON, *Contemplation in a World of Action*, p. 373s.

⁷⁴⁶ F. JALICS, *Kontemplative Exerzitien*, p. 362ss.

⁷⁴⁷ ID., *ibid.*, p. 35ss.

⁷⁴⁸ Idem, p. 21s.

⁷⁴⁹ Idem, p. 366.

⁷⁵⁰ Idem, p. 15ss.

⁷⁵¹ Idem, p. 20.

⁷⁵² Idem, p. 21, 332ss.

⁷⁵³ Idem, p. 63ss.

⁷⁵⁴ Idem, p. 77s.

⁷⁵⁵ Idem, p. 104s.

⁷⁵⁶ Idem, p. 300.

alma que se encontrar vazia de si⁷⁵⁸. Ao não prestar atenção aos sentimentos, elementos reprimidos no inconsciente tendem a se apresentar à consciência e a se dissolver, pelo fato de não encontrarem resistência. É o encontro com a escuridão, com o pecado⁷⁵⁹. Este processo, contudo, é secundário; contemplação é, em primeiro lugar, um encontro com Deus que redime os sentimentos negativos de sua “alcova” psíquica, à medida que a aproximação a Deus se realiza⁷⁶⁰.

Para *Sölle*, a contemplação é traduzida por *êxtase*⁷⁶¹. Contudo, contemplação, mais do que um gozo espiritual, é também um senso de Deus a ser aplicado na vida cotidiana⁷⁶². *Sölle* leva mais adiante o sentido de contemplação, encontrado nos dois autores anteriores. A contemplação autêntica se caracteriza por dois aspectos: vida silenciosa e *ativa*⁷⁶³. Assim, contemplação não se resume apenas a um *estado* de vida (silencioso), como também a um *senso* de Deus (ativo). Assim, contemplação (a.) é um estado no qual as dependências que subjagam o ser humano a um estado de não vida desaparecem, levando-o a plena liberdade de ser⁷⁶⁴. Estas dependências são produzidas, segundo a autora, pela máquina estatal e pelo mundo secularizado e consumista. A dimensão material promete uma segurança visível, mas enganosa⁷⁶⁵. A vida silenciosa (contemplação) une o ser humano a Deus, libertando-o destas amarras, diluindo suas tristezas e ansiedades⁷⁶⁶.

A contemplação purifica o ser humano de suas dependências materiais e das demandas sociais, regidas pelo lucro e pela dinâmica desenfreada por produção. As razões destas dependências tornam-se vãs⁷⁶⁷. O “eu social” é deixado de lado e no seu lugar reposto o “eu real”⁷⁶⁸. Com a instalação do “eu real”, a alteridade do próximo torna-se visível e ações altruístas viáveis⁷⁶⁹. Neste instante, a contemplação (b) deixa de ser apenas silenciosa,

⁷⁵⁷ Idem, p. 140s.

⁷⁵⁸ Idem, p. 145ss.

⁷⁵⁹ F. JALICS, op. cit., p. 177ss.

⁷⁶⁰ ID., *ibid.*, p. 184s.

⁷⁶¹ D. SÖLLE, op. cit., p. 47.

⁷⁶² ID., *ibid.*, p. 364ss.

⁷⁶³ Idem, p. 251ss.

⁷⁶⁴ Idem, p. 47ss.

⁷⁶⁵ Idem, p. 50ss.

⁷⁶⁶ Idem, p. 101.

⁷⁶⁷ Idem, p. 185ss.

⁷⁶⁸ Idem, p. 165ss.

⁷⁶⁹ Idem, p. 170ss.

tornando-se ativa, ao estimular o ser humano para o encontro da necessidade real do próximo⁷⁷⁰.

4.4 União mística

Para *Merton*, união mística é sinônimo de contemplação, pois ela é representada como uma sintonia ou unidade com Deus⁷⁷¹, permitindo constante adaptação aos diferentes dilemas da vida⁷⁷². A união mística é o estado final, no qual as forças ilusórias são destituídas⁷⁷³, pois na união com Deus as fraquezas tornam-se claras⁷⁷⁴. A negação do “eu” e a obediência ao Espírito Santo são um só processo, realizando a união mística⁷⁷⁵. Jesus Cristo é a fonte da graça e quem efetiva a união mística⁷⁷⁶.

Também *Jalics* concebe a união mística como um estado contemplativo. A união mística é a sintonização com Deus⁷⁷⁷. Ela é o alvo do Evangelho, segundo o evangelho joanino⁷⁷⁸, mas por exigir renúncias, é também dolorosa⁷⁷⁹. Para *Sölle*, a união mística é o resultado da purificação que a experiência mística proporciona⁷⁸⁰, experiência que o próprio Deus estende a todos⁷⁸¹. Nela, o velho “eu” é morto e a alegria da liberdade restituída⁷⁸². Assim, encontramos paralelos entre a terminologia *união mística* e a do *êxtase*: o gozo pela união entre Deus e o ser humano.

4.5 Posicionamento crítico

Queremos agora nos situar frente a estas posições e terminologias. A apresentação das concepções dos autores, acerca de termos básicos da mística cristã, reflete características pertinentes ao aconselhamento pastoral. Podemos vislumbrar um “fio vermelho” percorrendo

⁷⁷⁰ Idem, p. 365ss.

⁷⁷¹ T. MERTON, *The New Man*, § 27.

⁷⁷² ID., *ibid.*, § 47.

⁷⁷³ Idem, § 98, 99, 100, 101.

⁷⁷⁴ T. MERTON, *Contemplation in a World of Action*, p. 394ss.

⁷⁷⁵ T. MERTON, *Meditationen eines Einsiedlers*, p. 65.

⁷⁷⁶ T. MERTON, *The New Man*, § 89.

⁷⁷⁷ F. Jalics, *op. cit.*, p. 264s.

⁷⁷⁸ ID., *ibid.*, p. 334s.

⁷⁷⁹ Idem, p. 334.

⁷⁸⁰ D. SÖLLE, *op. cit.*, p. 117.

⁷⁸¹ ID., *ibid.*, p. 31ss.

⁷⁸² Idem, p. 115.

os parágrafos acima. Queremos deslindar este fio, apontando aspectos importantes para a prática de aconselhamento pastoral. *Primeiramente*, apresentamos uma possível contribuição da mística cristã para a prática de aconselhamento pastoral. Afinal de contas, ambas as escolas têm objetivos distintos. Não podemos aplicar diretamente recursos oriundos da mística cristã na prática de aconselhamento pastoral, sem antes averiguarmos os espaços em comum (4.5.1). *Depois*, afunilamos mais a questão, defendendo que o processo da contemplação e o processo da individuação podem também compartilhar pautas em comum (4.5.2). *Por fim*, posicionamo-nos diante da questão colocada por alguns místicos acerca do valor da Bíblia no estado contemplativo (4.5.3).

4.5.1 O valor da mística cristã para a prática do aconselhamento pastoral

Und so lang du das nicht hast,
dieses: stirb und werde,
bist du nur ein trüber Gast
auf der dunkeln Erde.
Goethe

O aconselhamento pastoral pode ser considerado um auxílio poimênico, mediante o uso de diferentes recursos (ex: psicológicos, espirituais, etc.), que visa amenizar o sofrimento de um cristão. Dentro de uma perspectiva holística, o sofrimento engloba diferentes dimensões que compõem o ser humano. Não importando de que ordem ele seja – psicológico, existencial, espiritual, corporal, sistêmico, político, etc. – este recebe da teologia sua atenção merecida. Dentro deste enfoque, como entender o valor da mística cristã para a prática de aconselhamento pastoral?

Vimos que *Thomas Merton* concebe a mística cristã como uma aproximação a Deus, a qual desencadeia uma elevação da consciência quanto às fraquezas da alma⁷⁸³. O desenvolvimento espiritual pressupõe uma natureza sadia do todo do ser humano, implicando uma luta contra as forças que escravizam e animalizam as pessoas⁷⁸⁴. Mas como, para ele, a experiência contemplativa está em direta relação com o que há de mais básico na existência humana, todo problema humano reflete, de uma ou de outra maneira, aspectos do desenvolvimento espiritual⁷⁸⁵. Tais problemas, no fundo todos existenciais e, portanto,

⁷⁸³ Thomas MERTON, *Contemplation in a World of Action*, p. 394ss.

⁷⁸⁴ ID., *ibid.*, p. 389.

⁷⁸⁵ Idem, p. 180s.

também espirituais, encontram no uso dos recursos espirituais o meio mais adequado para o seu saneamento. Dentre os recursos espirituais apontados, tais como a Bíblia, a oração, a meditação, está também presente o recurso espiritual da contemplação⁷⁸⁶. A oração contemplativa, mais do que um recurso espiritual a ser usado esporadicamente, é concebida por Merton como um estado de vida constante, requerido pela graça de Deus, para a congruência do ser humano como um ser inteiro, não dividido em uma multiplicidade de “eus”, de desejos antagônicos, exaurindo a força de ações existenciais⁷⁸⁷. A oração contemplativa culmina num processo de individuação, assim designado pela psicologia profunda, mas que, em Merton, é concebido como um processo de divinização, com o surgimento do “Novo Adão” ou do “Cristo” na vida da pessoa⁷⁸⁸.

Na introdução de seu livro, vimos que *Franz Jalics* comenta que um objetivo de sua obra é ser um guia para os aconselhadores na importante tarefa do aconselhamento pastoral⁷⁸⁹, posto que os exercícios promovem a ascensão de elementos do inconsciente, os quais são tidos como obstáculos, precisando ser removidos, a fim de permitir o desenvolvimento da espiritualidade da pessoa⁷⁹⁰. Segundo Jalics, a diferença entre um silêncio meramente terapêutico (mas não contemplativo) e um silêncio contemplativo (e também terapêutico), reside no objeto da atenção silenciosa. O exercício silencioso pode incorporar tão somente o desejo pessoal da cura, de uma melhora na qualidade de vida, etc. Mas ele pode também procurar por algo maior do que isto: a contemplação única de Deus⁷⁹¹. Enquanto o foco da atenção se concentra nas situações pessoais, procurando um aperfeiçoamento particular promovido pela própria iniciativa, tal contemplação levará ao desapontamento, pois é somente Deus quem transforma, e por isso é para ele que deve estar orientada a atenção⁷⁹². Jalics não desconsidera o valor dos recursos psicológicos, na medida em que ajudam a tornar consciente os problemas; reforça, porém, que a força de cura é efetiva na presença de Deus⁷⁹³.

⁷⁸⁶ T. MERTON, op. cit., p. 172-179.

⁷⁸⁷ T. MERTON, *The new man*, § 72, 148.

⁷⁸⁸ ID., *ibid.*, § 31, 88, 103.

⁷⁸⁹ F. JALICS, op. cit., p. 11s.

⁷⁹⁰ ID., *ibid.*, p. 25s.

⁷⁹¹ Idem, p. 104s.

⁷⁹² Idem, p. 262ss.s

⁷⁹³ Idem, p. 263.

Vemos que a diferença entre a prática da mística cristã e a prática de aconselhamento pastoral (mediante a prática da oração contemplativa e meditativa), a partir do exposto acima, reside na intenção básica com que se pratica ambas as orações. Se a prática de aconselhamento pastoral focar sua atenção, maiormente, no valor dos recursos oriundos de outras áreas humanas, tais como os da psicologia, da sociologia, da enfermagem, etc. então seu alcance terá a extensão própria destas ciências. É preciso que a atenção da prática de aconselhamento pastoral, quantos aos recursos espirituais, entre eles, os da oração contemplativa, volte-se também e principalmente a Deus. Isto implica uma reavaliação de alguns pressupostos do aconselhamento pastoral, segundo os encontrados, na análise bibliográfica do primeiro capítulo. Uma maior atenção aos valores e métodos das áreas humanas pode resultar num sucesso a partir dos pressuposto destas áreas humanas (social, sistêmica, psicoterápica, ética, etc.), mas inversamente, num provável fracasso no âmbito espiritual.

Vimos que para *Dorothee Sölle*, por exemplo, não bastam os mecanismos da experiência de luta, de análises sóciopolíticas e da visão científica para encetar lutas contra a miséria humana e ecológica. Estes se evidenciam fracos, se comparados à mística da resistência⁷⁹⁴. A mística, segundo Sölle, é o motor primeiro de qualquer forma de resistência, seja ela social, sistêmica, psicológica ou ecológica. Depositar a confiança, a atenção tão somente nos recursos humanos resultará, confirmando Jalics, em um fracasso espiritual, pois a “força básica da vida”, segundo Sölle, é a única que possibilita a vitória sobre os obstáculos, sejam quais forem, que impedem a pessoa de viver plenamente. Lembramos sua visão das três características pertencentes à igreja: a) institucional – Pedro (ex: igreja católica); b) intelectual – Paulo (ex: igreja protestante) e, c) mística – João (ex: invisível, rejeitada). Estas características precisam estar presentes também na prática de aconselhamento pastoral. A poimênica precisa deste tripé.

⁷⁹⁴ Dorothee SÖLLE, *Mystik und Widerstand*, p. 248s. Texto original: „Meine persönliche Kenntnis von vielen Gruppen des pazifistischen, ökologischen und ökonomischen Widerstands, der letztere vor allem in Ländern der Elendswelt, lehrt mich, daß Erfahrung, Analyse und Einsicht allein zu schwach sind, uns aus dem Gefängnis, in dem wir eingeschlafen sind, herauszuholen. Wir brauchen eine andere Sprache, die die Erinnerung an Befreiung und das Versprechen, die Verheißung von Freiheit für alle, wachhält und teilt. Wir brauchen eine andere Hoffnung als die politisch berechenbare, wissenschaftlich voraussagbare. (...) Was Mystic heute in die Substanz der Widerstandsbewegungen einbringen kann, ist diese Beziehung auf den Ursprung des Lebens, die sich oft in einfachen Redewendungen ausdrückt: ‚Das kann doch nicht alle gewesen sein, so war es doch nicht gemeint‘. Wer das Novum will, braucht die Erinnerung und das Fest, in dem die Renovation schon jetzt gefeiert wird“.

O aconselhamento pastoral não deve prescindir do apoio da comunidade, nem da racionalidade, nem da mística. Não deve cair na tentação de se restringir apenas a um destes aspectos da espiritualidade cristã. Esta é a crítica que temos levantado desde o primeiro capítulo. A preponderância da razão em relação ao aspecto da mística no aconselhamento pastoral é um exemplo desta escolha parcial de um dos aspectos em detrimento de outros.

Fazendo um apanhado geral, vemos que a prática da mística cristã e a prática de aconselhamento pastoral compartilham um mesmo espaço. Por um lado, como vimos, há um objeto comum, almejado por ambas as práticas: Deus. Este é o espaço comum. a) Para o *aconselhamento pastoral*, isto implica vislumbrar Deus por detrás dos problemas que a pessoa traz ao conselheiro, ou seja, ver um conflito espiritual por detrás dos problemas existenciais apresentados. Este vislumbre implica num constante voltar-se para Deus. Os recursos humanos auxiliam até certo ponto. Para ver Deus em meio aos conflitos existenciais, o aconselhador precisa estar embebido de uma prática regular de meditação, a ponto de também fazer uso coerente dos recursos espirituais. b) A *mística cristã*, por seu turno, procura, em essência, restaurar a natureza divina na pessoa. Deus é procurado por detrás dos problemas, mas também em tudo o mais. Em última instância, Deus é o objeto procurado por ambas as práticas⁷⁹⁵. O aconselhamento pastoral proporciona à pessoa *encontrá-lo* no sofrimento, restaurando-lhe a congruência consigo mesma, enquanto que a oração contemplativa, como um exercício espiritual, proporciona a união mística, não importando em que situação se encontre.

Por outro lado, porém, vemos também distinções entre as duas práticas pastorais. a) A prática de *aconselhamento pastoral* objetiva aliviar uma dor específica. O aconselhando persegue um objetivo particular: sua cura. A prática de aconselhamento pastoral procura auxiliar o amadurecimento da pessoa, a fim de que possa se relacionar dentro do seu contexto sistêmico, de maneira saudável. b) A *prática mística* objetiva aliviar a dor última: a sede que anseia ardentemente beber da fonte da vida. Os problemas que o místico encontra não apenas o levam à caminhada mística, como são conseqüências da mesma. A experiência mística se interessa por *um* relacionamento, não por soluções mágicas, e este relacionamento com Deus, assim como qualquer outro, é estimulado por causa do amor ao Outro, e não porque ofereça

⁷⁹⁵ William A. BARRY & William J. CONNOLLY, *a prática da Direção Espiritual*, p. 25.

vantagens particulares⁷⁹⁶. A oração mística não ocorre isolada do resto dos interesses da pessoa. A oração mística leva ao reexame do todo da vida, não apenas a um aspecto particular. A mística cristã promove uma cura holística, sem, no entanto, objetivá-la.

Isto traz à tona a questão explanada na introdução: o que entendemos por *cura*. Agora podemos dar uma maior atenção a este tópico. *Curar* implica apenas devolver a pessoa ao seu contexto familiar e social, apta novamente a cumprir seus deveres sociais? Ou vislumbrar Deus por detrás dos problemas existenciais? Neste sentido, a cura recebe um sentido mais amplo: perceber nos problemas existenciais, a despeito de suas dimensões (sociais, sistêmicas, psicológicas, ecológicas, físicas, etc.), um forte sintoma da “saudade de Deus”, intensificada à medida que o ser humano se afasta de seu criador, entulhando a alma com trivialidades que o capitalismo de hoje e o empobrecimento na América Latina promovem. A cura não fica, assim, restrita ao âmbito social, psicológico, físico ou moral. A cura alcança sua exata estatura dentro de um aconselhamento pastoral que promove a união mística do ser humano com Deus.

Assim, vemos que a prática de aconselhamento pastoral, mesmo objetivando a busca saudável de um aspecto da vida da pessoa, pode culminar numa busca espiritual de alcance mais abrangente. Acreditamos que o aconselhador deva ter em conta ambas as cartilhas e sentir quando o aconselhamento pastoral estiver passando de uma para outra. O perigo reside na cura do sofrimento momentâneo, específico, desconsiderando o provável desenlace que toda dor promove: o saciar da sede pela união mística. Toda dor reflete, no fundo, uma saudade pela união com seu Deus. Importa retornar a pessoa ao seio de Deus e não apenas ao seio da família. Voltamos sempre a este ponto por considerá-lo importante num contexto em que recursos de outras áreas tendem a sobrepujar a dimensão espiritual.

Vemos aqui a contribuição que a mística cristã pode oferecer à prática de aconselhamento pastoral. Ela indica que o olhar atento ao momento presente, silencioso, sem pensamentos e sentimentos que disturbam este encontro momentâneo e diário com Deus, pode fazer com que o ser humano, seja ele quem for, seja sua dor qual for, encontre a paz e o maior lenitivo que uma prática de aconselhamento pastoral pode oferecer: a presença pacificadora, consoladora e redentora de Deus. Os limites tornam-se tênues se a prática de aconselhamento

⁷⁹⁶ ID., *ibid.*, p. 202.

pastoral e a mística cristã forem considerados diferentes degraus de um mesmo processo espiritual. Em última instância, ambas tratam de um mesmo processo. A malha existencial humana não pode, também nos âmbitos da prática de aconselhamento pastoral e da mística cristã, ser dicotômica. Podemos considerar que, no início do aconselhamento pastoral, os limites de distinção sejam mais nítidos. Porém, após a cura específica, pontual (período do aconselhamento pastoral), o processo espiritual pode culminar num real desejo por maior aprofundamento na vida contemplativa. Os limites começam a se dissolver, a se tornar mais aparentes. Por outro lado, também pode terminar aí o interesse pelo amadurecimento espiritual. Depois da cura, a pessoa pode simplesmente abandonar toda a sua caminhada e prática apreendida durante o período de aconselhamento pastoral.

Este entrelace entre ambas as áreas teológicas traz implicações para a pessoa do aconselhando, sua comunidade e para a pessoa do aconselhador, do qual se exige, como salientado, características semelhantes às do diretor espiritual (*Begleiter*). Este tema será tratado no próximo capítulo (cf. ponto 2.0 – cap. 4).

4.5.2 A contemplação como processo de individuação

A atenção a si mesmo
leva ao conhecimento de Deus.
Jean-Yves Leloup

Queremos agora deixar mais nítido este valor da mística cristã para a prática de aconselhamento pastoral. Vimos que a atenção contemplativa pode ser considerada um recurso terapêutico, dentro de certo espaço. Dentro deste “certo espaço”, perguntamos se a contemplação não compartilha semelhanças com o processo da individuação. Nossa verificação incorporará os pontos pertencentes na análise comparativa (4.0). Como o tema da individuação não é primário em nossa tese, trataremos este assunto de maneira rápida, com o fim de apontar elementos que possam contribuir para a construção do próximo capítulo.

Aspectos da nossa concepção antropológica já foram apresentados na introdução deste trabalho. “Toda dor reflete, no fundo, uma saudade pela união com Deus. Toda cura, a efetivação desta união” (cf. Introdução). Para nós, os *recursos espirituais* cumprem a importante função de dar início ao processo de aproximação entre a pessoa e Deus. Eles fazem despertar a saudade de Deus, presente na alma humana. Os recursos espirituais evocam a presença do Espírito Santo, tornando a pessoa mais sintonizado com Deus e mais capaz de

tomar consciência de sua existência. Para nós, os recursos espirituais também promovem a *experiência mística*. A experiência mística é a sensibilização interna que atesta que o caminho percorrido segundo parâmetros próprios está errado, tornando-se um caminho que leva a pessoa a adoecer, ao desespero e à angústia existencial. A experiência mística é a experiência anímica de percepção acerca de si mesmo, como ente entre dois valores antagônicos e que exigem atenção integral. A experiência mística incentiva a decisão por um deles, qual seja, pelo “caminho mais estreito”, que é a desocupação do “eu” e a imersão de uma realidade superior ao reino do egoísmo. A experiência mística é o processo de dismantelamento do reinado do “eu”, das ilusões que protegem este “eu” em seu trono. É a experiência do deserto, da dor, da “noite escura”. Ela promove o surgimento paulatino de uma realidade que dilui qualquer sombra de incerteza e de ansiedade. A experiência mística é a experiência daquele que aprendeu a se compreender caído e que está aprendendo a se erguer, com a ajuda da mão divina. A experiência mística é a experiência da cura de toda dor.

Para nós, a *contemplação* é o estado de atenção obtido lentamente, um processo de aprendizagem espiritual, no qual a alma volta-se regularmente para Deus – um Deus que não é uma pessoa, nem um sentimento, nem uma imagem, nem nada que a mente humana possa criar para descrever. Contemplação é um voltar-se ao nada, pois só o nada pode intermediar o que não pode ser representado. Por isso, contemplação é um estado de atenção ao nada, ao vazio. Esta “ação” intencional humana, de se voltar regularmente para o nada (nada pensar, nada sentir, nada ser) esbarra no exercício corriqueiro de se entreter com pensamentos, sentimentos e imagens (fantasias) acerca do que se é ou do que gostaria de ser. A contemplação é uma atitude de ser “passivo” que vai contra a correnteza normal de ser “ativo”. A atitude contemplativa é um contra-senso para o modo habitual de existência. A proposta de existência que a mística cristã apresenta pode ser tida como revolucionária, pois ela transforma a pessoa, transformando também sua forma corriqueira de existir.

Segundo a mística cristã, esta “forma corriqueira de existir” é a causa das tribulações que o ser humano está fadado a sofrer. Mudando-a, a causa dos sofrimentos é sanada. O silêncio diário de pensamentos, de imagens, de idéias mirabolantes, de sons, etc., vai corroendo de maneira lenta, mas progressiva, as bases de uma existência inautêntica (“eu”). Vemos então que a dedicação periódica de um espaço de tempo para Deus vai construindo devagar, mas de maneira resoluta, a base de uma nova maneira de “ser” (*self*). A

contemplação é uma prática que se estende pela vida inteira, exigindo dedicação e perseverança. Dedicação, pois muitas vezes o ânimo inicial esmorece e a prática da pessoa começa a se definhando. Perseverança, pois muitas vezes a dor, a angústia, o vazio, surgem, fazendo a tenacidade da prática declinar. Vimos que a contemplação não se processa do “dia para a noite”; sua ação mina aos poucos a maneira balbuciante da mente humana. Como vimos anteriormente, Muesse levou quinze anos para alcançar uma libertação suficiente para poder amar o próximo sem os interesses pessoais e inconscientes interferindo em suas ações solidárias (cf. ponto 3.4 – cap. 3). Jalics levou oito anos para poder perdoar seus algozes, a ponto de não mais sentir a dependência dos sentimentos de vingança pelas torturas que sofreu sob o regime militar, na Argentina, na década de setenta⁷⁹⁷.

Vemos, então, que a prática de aconselhamento pastoral encontra no recurso da oração contemplativa uma prática que reverte um estilo de vida que patrocina a dor e o vazio existencial. A prática contemplativa pode ser considerada um recurso espiritual, se entendida como uma prática que faz vicejar a vida espiritual, contrapondo-se à fonte de sofrimento. A contemplação atua em duas frentes de trabalho: ela aproxima a pessoa de Deus e, ao mesmo tempo, permite que as dores que atrapalham o relacionamento sadio com Deus e consigo mesma sejam dissolvidas. Por isso, podemos dizer que o processo contemplativo pode ser comparado ao processo de individuação, proposto pela psicologia profunda, pois o surgimento do “novo ser”, na mística cristã, é correlato ao surgimento do *self*, no processo da psicologia profunda⁷⁹⁸. O novo ser, na mística cristã, surge a partir da morte do velho Adão, dos velhos paradigmas, dos velhos valores de vida que estimulam a ilusão de ser o que não se é. O *self* surge a partir da soma do material do consciente e do inconsciente, sendo maior que suas partes.

Vemos que na *mística cristã*, a característica traiçoeira das forças do inconsciente é diluída. O sentimento negativo, ao se expressar sem ser molestado pela mente inquiridora, liberta-se de seu lugar recôndito e de sua característica negativa. A dor, uma vez expressa, não volta mais a afligir; o sentimento liberto, não interfere mais nas relações sociais⁷⁹⁹. Na

⁷⁹⁷ F. JALICS, op. cit., p. 302ss.

⁷⁹⁸ T. MERTON, *The New Man*, § 72, 103. A experiência mística promove a morte do “eu” e a ressurreição do *self*.

⁷⁹⁹ F. JALICS, op. cit., p. 187s.

psicologia profunda, o sentimento liberto do inconsciente não é em si diluído, mas abraçado pela consciência que passa a se fortalecer com a adição da nova energia psíquica, antes retida no inconsciente⁸⁰⁰. O que é dissolvido é o aspecto traiçoeiro, negativo, projetivo, inerente aos sentimentos reprimidos no inconsciente. A força psíquica do sentimento, do complexo psíquico, não desaparece. Ela é *convertida*. O processo de individuação reverte o sentido do sentimento: ele deixa de ser *sentido* como sofrimento e passa a ser *vivido*, tornando a vida mais e mais plena, na medida em que estes sentimentos são redimidos de sua situação de exílio. A consciência não recebe a adição apenas da energia que era reprimida do inconsciente. A energia gasta para manter o sentimento gerador de sofrimento reprimido no inconsciente também é liberado de sua função. Com a oração contemplativa, na perspectiva da psicologia profunda, o consciente é enriquecido duplamente: pela adição do antigo sentimento represado no inconsciente e pela liberação da energia psíquica despendida na manutenção de tal repressão.

Vemos que estes aspectos dinâmicos da psique, segundo a perspectiva da psicologia profunda, são relevantes para a prática de aconselhamento pastoral. O fortalecimento da pessoa, ao assumir o seu sofrimento, capacita-a a levar adiante um processo espiritual que beneficiará a ela e a sociedade inteira. Lembramos, contudo, que a contemplação não se resume a isso. Contemplação significa, em primeiro lugar, um olhar atento a Deus, sem nenhuma preocupação com respeito a nada mais – por exemplo, se sentimentos do passado estão ou não sendo trabalhados durante o período contemplativo – pois isto destitui a contemplação de sua natureza essencial: ser um espaço de culto a Deus. O aspecto terapêutico da contemplação é secundário, não primário. Para o aconselhamento pastoral, este aspecto secundário torna-se relevante, mas não mais importante, pois o aconselhamento quer continuar sendo *pastoral*. Por isto, não ressaltamos o valor secundário da contemplação a fim de relegar o primário a segundo plano. O efeito secundário, terapêutico da contemplação, só será efetivo se o aspecto primário for respeitado, ou seja, se a prática da contemplação for uma prática de *oração* contemplativa.

⁸⁰⁰ Jean-Yves LÉLOUP, *A arte da atenção*, p. 86. Texto original: “A sombra é tudo o que não foi assumido, tudo o que não foi possível ser vivido, exprimido, ou seja, a luz, a vida que não conseguiu oferecer-se. A energia então fica estagnada, esclerosada-se, torna-se um peso morto e nos paralisa. Para ter bases saudáveis e sólidas, a abertura espiritual passa por uma atenção, por uma compreensão que inclui essa sombra em nós”.

Para Merton, a graça culmina na elaboração do *self*, a graça alimenta a construção do *self*⁸⁰¹. Segundo ele, só em Deus o ser humano encontra seu verdadeiro *self*, sendo Jesus Cristo o artífice do processo da individuação⁸⁰². Relegar o culto a Deus, no momento de contemplação, mudando o foco da atenção para a cura de antigas feridas, seria cometer o erro que constantemente se faz: busca a cura por si mesmo. A cura da saudade que incomoda o ser humano só é encontrada quando o ser humano se torna congruente com Deus e consigo mesmo⁸⁰³. Deus é quem promove o processo contemplativo; Ele é o único que dá apoio nos momentos de medo; Ele é a força necessária para a travessia do deserto, a luz que alumia a “noite escura”⁸⁰⁴. Vemos que a contemplação é um recurso espiritual por excelência, pois é Deus quem tratará da pessoa e, por conseguinte, de suas chagas.

Para nós, a *união mística* não é a fase culminante da contemplação. Ela pode ocorrer durante todo o processo contemplativo. A união mística é uma experiência gratuita de Deus, que se manifesta à revelia de a pessoa ter alcançado determinado nível de amadurecimento espiritual. É certo, porém, que o processo contemplativo participa de certo modo no surgimento deste tipo de experiência mística; mas as razões do surgimento da experiência da união mística são acausais, por pertencerem à dimensão espiritual. A união mística é uma experiência que o esforço humano não consegue provocar. Ela é uma graça, oferecida quando Deus assim considerar oportuno. O processo contemplativo concorda com este pensamento, pelo fato de sua prática exigir atenção sem qualquer tipo de demanda ou ansiedade. Quem contempla não almeja nada, senão dedicar aquele curto tempo diário a Deus: nada mais, nada menos. Quem “almejar” a união mística já estará falhando, e a última coisa que poderá obter é exatamente o que mais deseja. Na contemplação, a conquista do objeto de desejo só é alcançada no momento em que o desejo deixa de existir. A renúncia real, intencional, pelo amor de Deus, é o único meio de se obter algo. O exercício contemplativo mata qualquer artifício de engodo. Todo subterfúgio em percorrer a “senda estreita” é revelado. Somente um coração sincero e humilde conseguirá lograr êxito: contemplar esteticamente Deus.

⁸⁰¹ T. MERTON, *The New Man*, § 20, 31.

⁸⁰² T. MERTON, op. cit., § 70, 88.

⁸⁰³ ID., *ibid.*, § 70.

⁸⁰⁴ Idem, § 150, 160.

4.5.3 A Bíblia como recurso espiritual supérfluo?

Ninguém brinque com a palavra de Deus.
Se não puderes compreendê-la,
tira o chapéu diante dela.
Martim Lutero

Queremos agora responder à questão do valor da Bíblia, no momento da contemplação. Vimos que alguns místicos atestam que a Bíblia, enquanto um recurso espiritual, torna-se obsoleta após o estado contemplativo ser alcançado. Merton, por exemplo, menciona ser contemplativa, não comunicativa, a função primária da Bíblia⁸⁰⁵. Ou seja, a Bíblia cumpre a função de levar a pessoa à contemplação de Deus, de Jesus Cristo. Uma vez que a pessoa adentrou a contemplação, a Bíblia cumpriu sua função. Jalics também pensa assim. Segundo ele, tanto a Bíblia quanto a contemplação têm a função de promover a união mística. Uma vez que a pessoa alcance este estado de espiritualidade, a Bíblia torna-se desnecessária, porque se está diante de Jesus Cristo⁸⁰⁶. Jacob Böhme também compartilha deste pensamento: a revelação excede a Bíblia; a revelação pode ser adquirida em si, no próximo, na natureza, no cosmos. A Bíblia torna-se supérflua após a efetivação do estado de contemplação⁸⁰⁷.

Para a tradição cristã, estas posições teológicas são demasiadamente fortes. Para a tradição protestante, em especial, a assertiva é mais estranha, pois a Bíblia, em Lutero, torna-se a única fonte de revelação na qual podemos encontrar a salvação pela fé⁸⁰⁸. Para iniciar, queremos destacar uma distinção entre Böhme e Merton/Jalics.

Em *Jalics* e em *Merton*, a contemplação não é um estado que, uma vez alcançado, perdura continuamente. A prática contemplativa é uma senda que paulatinamente leva o caminhante ao encontro com Deus. Muitas vezes, contudo, a pessoa não chega a alcançar o estado de êxtase, permanecendo sempre um caminhante rumo ao encontro com Deus. A união

⁸⁰⁵ T. MERTON, op. cit., § 57. Cf. também T. MERTON, *Contemplation in a World of Action*, p. 360.

⁸⁰⁶ F. JALICS, op. cit., p. 20.

⁸⁰⁷ G. RUHBACH & J. SUDBRACK, op. cit., p. 344.

⁸⁰⁸ IECLB, *A Confissão de Augsburgo*, p. 19. Cf. Artigo 5, Do Ministério Eclesiástico: “Para que alcancemos essa fé, foi instituído o ministério que ensina o evangelho e administra os sacramentos. Pois, mediante a palavra e pelos sacramentos, como por instrumentos, é dado o Espírito Santo, que opera a fé, onde e quando agrada a Deus, naqueles que ouvem o evangelho. Isto é, que Deus, não em virtude de méritos próprios nossos, mas por causa de Cristo justifica os que crêem serem recebidos na graça por amor de Cristo. Gl 3: “a

mística, neste sentido, pode ser descrita como *peak experience* (experiência de pico), segundo a denominação empregada na ciência das religiões. Ela ocorre uma ou outra vez na vida de um místico, abençoando-o com uma experiência que só é possível ser descrita por comparações paradoxais⁸⁰⁹, por negações⁸¹⁰ ou pelo simples silêncio⁸¹¹. Nestes estados de transe, a pessoa fica diante de Deus, unida a Ele. Nesta união não há espaço para qualquer tipo de mediação. O contato é direto, sem intermediações. A Bíblia, contudo, é parte integrante dos estágios antecedentes, que levam a pessoa ao encontro com Deus. No deslumbre perante Deus, a Bíblia deixa de ser necessária, enquanto *recurso espiritual*. Enquanto *Palavra de Deus*, contudo, ela continua sendo imprescindível.

No caso de *Böhme*, o caso é mais complicado, na medida em que ele assevera que a revelação pode se dar fora da Bíblia⁸¹². Ele designa por contemplação um estado de atenção constante, na qual o cristão fica imerso em Deus por tempo indeterminado. Contemplação torna-se, assim, um estado de vida que dispensa os recursos da fé, dentre eles a Bíblia. Consideramos um equívoco considerar a senda contemplativa – a qual consome a vida inteira de um místico, exigindo sempre a presença da Bíblia – um estado igual ao da união mística, a qual dura um curto espaço de tempo. A Bíblia é importante para o trabalho meditativo e contemplativo, permanecendo indispensável para a obtenção da fé.

De certa maneira, esta discussão é irrelevante para a nossa tese. O contexto de aplicação dos recursos espirituais é o aconselhamento pastoral, e a pessoa que procura por auxílio poimênico se distingue do místico. A legitimação desta discussão situa-se mais no campo da teológica sistemática. Para nós, a Bíblia será sempre um recurso importante para o aflito. A Bíblia será sempre tida como indispensável para o cristão, principalmente durante o percurso da senda contemplativa.

fim de que recebêssemos pela fé a promessa do Espírito”. Condenam aos anabatistas e a outros que pensam vir o Espírito Santo aos homens sem a palavra externa, através de suas próprias preparações e obras”.

⁸⁰⁹ D. SÖLLE, op. cit., p. 98ss.

⁸¹⁰ ID., ibid., p. 93ss.

⁸¹¹ Idem, p. 100ss.

⁸¹² G. RUHBACH & J. SUDBRACK, op. cit., p. 344s.

5.0 A “casinha da graça” e a “experiência do deserto” – correlações entre o pensamento de Eugen Drewermann e a teologia da mística cristã

Nesta parte queremos criar um elo de ligação entre este capítulo e o anterior, demonstrando haver coesão entre eles. Para tanto, traçaremos alguns paralelos entre o pensamento de Drewermann e a mística cristã. Como proposto no segundo capítulo, o pensamento de Drewermann foi utilizado para desvelar e aprofundar o sentido dos recursos espirituais da Bíblia e do ritual. Queremos agora apontar algumas idéias básicas pertencentes ao pensamento de Drewermann que encontram na mística cristã uma tradução ímpar.

Ante o medo e a moral que exigem o impossível do ser humano, a graça torna-se um espaço de recuperação e de cura. Podemos resumir assim um dos pensamentos básicos da teologia de Drewermann. A mística cristã, por seu turno, contribui para este pensamento com a contemplação. Demonstraremos haver uma simetria entre ambos os pensamentos, indicando elementos da mística cristã dentro do pensamento de Drewermann, mediante a interpretação de um conto de fada intitulado “A menina sem mãos”. Este conto traz como temática a questão do conflito matrimonial, temática com a qual procuramos dar continuidade ao tema do estudo de caso de Mark Muesse (cf. ponto 3.4 – cap. 3), analisando como o pensamento teológico de Drewermann responde à questão da separação e como a graça relaciona-se com a mesma questão.

5.1 “A casinha da graça”

O antigo conto de fada “A menina sem mãos”, dos irmãos Grimm, espelha de maneira sem igual, segundo a hermenêutica de Drewermann, a problemática da *transferência* que geralmente ocorre entre casais: a causa de muitas separações. Quando um casal se separa, sua separação não se dá entre o homem e a mulher, mas entre a pessoa e a imagem parental. A separação, segundo o pensamento de Drewermann, apenas sinaliza a existência de uma relação baseada em ilusões pessoais, e não em amor. Isto não implica dizer que casamentos duradouros sinalizem a ausência do fenômeno da transferência. A transferência pode durar anos, quando ambos os parceiros se satisfazem com as ilusões em jogo. Mas o casamento pode também propiciar o despertar da pessoa acerca deste jogo ilusório no qual vive imersa. O conto de fada “A menina sem mãos” espelha este processo, no qual uma mulher é desperta para a sua situação marital desastrosa, cujas raízes reportam-se à transferência da imagem do

pai sobre o marido. Ela acaba desfazendo o fenômeno da transferência, vivendo, por fim, um relacionamento real⁸¹³.

A partir do texto do conto de fada⁸¹⁴, Drewermann interpreta assim o enredo: a “menina” projeta sobre o “príncipe”, no conto de fada, a imagem antitética do seu pai, ou seja, sua imagem compensatória. Ao temer características do pai, ela acaba procurando alguém que seja o “oposto” do pai, cujas características negativas não existam. O problema é que tal processo é disparado pelo próprio medo, engendrado pela imagem negativa do pai, que se mantém viva e presente no relacionamento, evitando-a de reconhecer no príncipe, o príncipe em si. Na verdade, o medo de ver no amado as características negativas do pai acaba fazendo-a projetar sobre ele estas mesmas características que ela tanto teme existirem, pois a projeção trabalha com as energias psíquicas reprimidas, presentes no inconsciente. O que é temido, reprimido no inconsciente, é passível de ser projetado, sem a anuência consciente da pessoa.

A ausência das mãos e a substituição por mãos de prótese de prata sinalizam a existência do fenômeno da transferência. As mãos de prata são implantes, caracterizando a natureza artificial de resolução da problemática da transferência. Elas não conseguem evitar o fenômeno ilusório; pelo contrário, mantêm-no ativo. Esta incapacidade de reconhecer a alteridade do outro, identificando nele apenas os elementos antitéticos do pai, gera e sustém a “menina” e o “príncipe” num redemoinho de mal-entendidos, culminando na separação. A verdadeira resolução deste impasse, no conto de fada, apresenta-se no aconchego de uma “casinha”, no meio da “floresta”, em cuja entrada está escrito: “Aqui mora unicamente a liberdade”. Depois de sete anos morando nesta casinha, ela recupera as duas mãos (verdadeiras), o que lhe possibilita retornar ao “príncipe”, mantendo, agora sim, um relacionamento maduro, sem a interferência do fenômeno da transferência, sendo coroada “rainha”⁸¹⁵.

Drewermann descreve o processo de transformação no interior da “casinha” da seguinte maneira:

A “rainha” vive agora na casa da “livre morada”, onde gradualmente cresce sua capacidade de poder tomar nas mãos coisas, sem culpa; de poder se responsabilizar por determinadas

⁸¹³ E. DREWERMANN, *Psychoanalyse und Moralthologie*, vol 2, p. 49-52.

⁸¹⁴ Não reproduzimos o texto integral.

⁸¹⁵ E. DREWERMANN, *Lieb Schwesterlein, laß mich herein*, p. 25-41.

situações, sem condenações; e, de poder agir independentemente. O que o rei e as pessoas puderam lhe presentear, foram apenas as próteses permanentes de uma existência deformada, as quais compensavam sua incapacidade por fora, e que, com isto, ratificavam-na de vez e definitivamente como incapaz. Mas o que pode fazê-la viver e curá-la a partir do seu interior é o sentimento de poder viver na absoluta graça de Deus. Neste espaço aconchegante da graça, o mundo é como um presente, onde nada é, a princípio, proibido; aqui deve ser possível e permitido pegar as coisas. (...) [O conto de fada ‘a menina sem mãos’] conta como um ser humano aprende a voltar a usar suas mãos e a superar a sua medrosa timidez mediante a confiança de que sua existência inteira é marcada pela graça. Somente Deus cura o que os seres humanos conseguem perturbar e destruir. O essencial, o criativo, o que não pode ser feito por mãos humanas, aquilo que simplesmente cresce e amadurece e vem a se tornar bom através da graça, origina-se tão somente de Deus⁸¹⁶. [colchetes nossos]

Drewermann discursa, mediante a interpretação da psicologia profunda deste conto de fada, sobre a problemática do conflito matrimonial, provocada pelo fenômeno da transferência, cuja solução não se encontra na lei impositiva da moral (ex: o esforço de Mark Muesse em manter seu matrimônio, segundo sua visão religiosa), e sim mediante um espaço onde a graça de Deus superabunda. Segundo o pensamento de Drewermann, o que mantém duas pessoas não são as coisas, nem a moral, nem pactos de condições, e sim a graça, a incondicionalidade. Somente sob a graça de Deus o casamento pode ser considerado sagrado. As ilusões não asseguram um casamento. Para Drewermann, a separação não afeta a sacralidade do casamento, pois ela atesta que, até aquela data, o casamento nada mais era do que um acordo ilusório entre duas pessoas que se enganavam nos papéis de marido e mulher.

Neste sentido, a separação sinalizará sempre a força da graça que dissolve as ilusões, desfazendo o apoio fictício que sustentava o matrimônio. Sem ter mais a base das ilusões, o casal não encontra mais o sentido de continuarem juntos e a separação torna-se inevitável. A separação não deve ser, assim, considerada uma violação da lei de Deus, e sim uma conseqüência da graça de Deus na vida da pessoa. No encontro com Deus, na individuação, ao integrar as imagens parentais em si, ao superar o fenômeno da transferência, a pessoa se

⁸¹⁶ E. DREWERMANN, *Lieb Schwesterlein, laß mich herein*, p. 38. Texto original: „Die ‚Frau Königin‘ erlebt jetzt in dem Haus des ‚freien Wohnens‘, wie ihr die Fähigkeit allmählich zuwächst, ohne Schuld etwas in die Hand nehmen zu können, ohne Vorwürfe auch sich selbst einmal etwas herausnehmen zu mögen und selbständig handeln zu dürfen. Was der König, was Menschen überhaupt ihr schenken konnten, waren die Dauerprothesen eines Krüppeldaseins, die ihr Unvermögen von außen ersetzten und damit in Wahrheit als endgültig und unabändlich festschrieben. Was sie aber von innen her leben und heil werden lassen kann, ist das Gefühl, leben zu dürfen in der absoluten Gnade Gottes. In diesem Umraum der Gnade ist die Welt wie ein Geschenk, und nichts ist von vornherein darin verboten; und also muß es möglich und erlaubt sein, zuzugreifen. (...) es erzählt, wie ein Mensch seine Hände wiedergebrauchen und seine angsterfüllten Gehemmtheiten überwinden lernt durch das Vertrauen in die Gnadenhaftigkeit seines gesamten Daseins. Nur

liberta dos laços ilusórios que a prendiam a seu parceiro. A separação matrimonial é, em essência, uma superação de um estado inautêntico de vida para um estado real, verdadeiro⁸¹⁷.

5.2 “A experiência no deserto”

A descoberta das ilusões que formam nossa visão de mundo, determinando nossas ações e relações, ocorre, na mística cristã, durante a fase de caminhada pela “noite escura”, pela experiência do deserto, onde Deus desnuda a pessoa de todas as suas *personas*, de todos os seus valores morais, religiosos e sociais. “A experiência no deserto” encontra na “casinha da graça”, do conto de fada dos irmãos Grimm, o seu correlato simbólico. Nela, a pessoa sente o processo de isolamento, mesmo em meio à sociedade: vida familiar, profissional e social. O isolamento não é físico, mas anímico. A pessoa se separa das concepções (viciadas) que até então tiveram a função de lhe nortear os passos. Com o seu desaparecimento, a pessoa sente-se como num deserto, como numa “noite escura”, sem saber por onde ir. Mas, como na “casinha da graça”, ela não precisa “saber” e nem “ir”. A experiência mística ensina a pessoa a alijar-se de tudo, também da compulsão por atuação, por participação, por sapiência, por ter o controle da bússola, por saber por onde a sua vida “deve” seguir; esta compulsão desaparece. É no deserto que encontramos Deus. A fé é o único instrumento que podemos carregar. O deserto torna-se um espaço de desenvolvimento de confiança. A “casinha da graça”, em Drewermann, também é um espaço de confiança. Ela é sinônimo da “noite escura”, pois alija todas as coisas que abafam a alma. A dor será sempre confrontada com um espaço de confiança proporcional à sua intensidade. Conforme Drewermann, a dor existencial mais profunda só será sanada se confrontada com uma confiança tão profunda quanto esta dor. O deserto simboliza o aspecto da dor do alijamento; a “casinha da graça”, o aspecto da confiança da experiência. O processo, porém, é um só.

Para alcançar esta confiança, basta à pessoa quedar-se silenciosa naquele espaço diário, naquele canto sagrado, na “casinha da graça”, aprendendo a confiar em Deus, assim como uma criança que está aprendendo a andar, entregando-se em confiança ao seu tutor. A “contemplação” é a única forma de ação, de participação humana, através da qual a salvação se processa, e que, se olhada mais de perto, revelar-se-á como uma não-ação. O exercício

Gott heilt, was Menschen stören und zerstören können. Das Eigentliche, Schöpferische, das Nicht-zu-Machende, dasjenige, was einfach wächst und reift und gut wird durch Gnade, stammt ganz allein von Gott“.

contemplativo, como bem descreveu Muesse no título de seu artigo, é apenas um sentar-se, sem ação alguma: “Não faça simplesmente alguma coisa, sente-se aí!” Ele inverte o sentido das duas orações de uma frase, que é bem conhecida em várias línguas: “Não fique simplesmente aí parada; levante-se e faça alguma coisa!” Com a inversão das orações, Muesse destitui a compulsão do ativismo que, no fundo, apenas revela o medo da pessoa de um confronto maior consigo mesma, o qual é inevitável (noite escura), mas dispensa nossa participação ativa.

A “contemplação” é uma atitude atenta, desperta, intencional de se manter quieto, por períodos diários e silenciosos, dedicados única e exclusivamente a Deus. Como Jalics aponta continuamente em sua obra, os sentimentos podem emergir, mas eles não devem prender a nossa atenção; caso contrário, o estado desperto será quebrado, interrompido. A “experiência do deserto”, em meio ao que *não é*, e a “experiência da casinha”, em meio à floresta (inconsciente), o reino das coisas que *não são*, ilustram um mesmo fenômeno: a passagem por uma terra de sombras e de morte, o qual todo místico, todo cristão, todo ser humano precisa, em última instância, passar, caso queira encontrar-se com a sua única fonte de vida: Deus. Somente aquele que passou por esta fase tenebrosa poderá voltar ao mundo com o tesouro mais precioso do mundo. Somente aquele que permanecer “sete anos” na “casinha da graça” terá condições saudáveis de se aventurar numa relação a dois. Somente aquele que não aceitar a alternativa da apatia, perseverando na vida, a despeito de seu contexto de injustiça, poderá ser revestido com a roupagem da solidariedade. Sua luta e resistência em amor, contra as forças do mal, contra as ilusões (pessoais/transferências e coletivas/mídia), promoverá a construção do reino de Deus, de “casinhas da graça”, onde outros poderão também experimentar o êxtase do encontro com Deus.

6.0 Conclusão

O estudo da mística cristã mostrou que as orações meditativa e a contemplativa têm muito a oferecer à prática de aconselhamento pastoral. Neste capítulo, não estudamos a oração meditativa tão profundamente. Apresentamos suas características básicas, a partir das quais poderemos desenvolver a construção do quarto capítulo, onde serão apresentadas diferentes aplicabilidades deste tipo de oração. Já a oração contemplativa recebeu maior atenção. O

⁸¹⁷ E. DREWERMANN, *Psychoanalyse und Moralthologie*, vol 2, p. 71-76.

estudo da oração contemplativa, enquanto recurso espiritual, tem revelado alguns aspectos importantes, a ponto de podermos afirmar que novos valores se somaram à concepção tradicional que temos da oração. *Primeiramente*, vimos que a oração contemplativa tem se revelado uma forma de ação espiritual que *interfere diretamente na existência humana*, alterando-a em 180 graus. Oração torna-se sinônimo de *metanóia*, o que demanda revogação de antigos padrões e instauração de novos parâmetros de vida.

Este é o *segundo aspecto*: a oração contemplativa é *revolucionária*. Vimos que ela destitui elementos negativos – a dor, a mágoa, o remorso, a vingança, o desprezo, a tristeza mórbida, que anulam o princípio de vida na alma humana – e os substitui por outros que direcionam o ser humano a patamares de vida mais autênticos. A oração contemplativa reverte o reinado destes sentimentos, instaurando uma nova era de esperança e de confiança por dias melhores.

Isto nos leva ao *terceiro aspecto* da oração contemplativa: ela é *terapêutica*. Vimos que a oração contemplativa permite que elementos negativos, muitas vezes causadores do estado de ânimo que faz adoecer as pessoas, sejam expurgados do inconsciente. A diluição do aspecto negativo dos sentimentos, convertendo-os em energia acessível à consciência, renova e potencializa a pessoa com novos recursos. Esta recuperação de antigos afetos, reprimidos no passado, permite a construção de uma vida mais integral, congruente. A pessoa passa a viver de maneira mais inteira, holística.

Um dos aspectos que é incorporado à nova concepção de vida é a *dimensão espiritual*, e este é o *quarto aspecto* da oração contemplativa. Vimos que a prática da oração contemplativa infiltra na alma da pessoa um desejo autêntico por uma vida espiritual mais rica, mais presente. Através deste desejo infiltrado, a pessoa passa a procurar por literatura, filmes, estudos, relações sociais, interesses gerais, apropriados ao crescimento de sua nova espiritualidade. A pessoa passa a desejar um maior contato com Deus, a dispensar mais tempo e espaço em sua vida para práticas espirituais, tais como meditações e a própria oração contemplativa.

Este processo é exponencial, estimulando a pessoa a alçar patamares mais altos de vida, à medida que avança percurso místico adentro; e este é o *quinto aspecto* da oração contemplativa: vimos que ela recupera um estilo saudável de vida nunca experimentado antes,

posto que a pessoa sempre viveu numa cultura de demandas e valores egoístas. A oração contemplativa leva a pessoa a observar a natureza e o próximo com outros olhos, com os olhos de Deus. A nova maneira de perceber o mundo a faz mudar também seu estilo de relacionar-se com ele.

Este é o *sexto aspecto* da oração contemplativa: a pessoa passa a viver no mundo de *maneira altruísta*, solidária. Vimos que a pessoa contemplativa percebe novas realidades que antes lhe passavam de largo. A simpatia pelo sofredor, pelo doente, pelo fraco, promovida por uma vida recheada de contemplação, leva a pessoa a trabalhar em prol dos necessitados e desamparados. O Espírito Santo começa a agir nela, transformando-a de assistida em assistente. O que antes lhe era imensamente importante (preocupações de ordem pessoal), agora se lhe afiguram sem o menor valor. O que antes lhe era indiferente (preocupações com o “outro”), passa agora a primeiro plano. A injustiça, por exemplo, toca no coração que antes era duro.

Este é o *sétimo aspecto* da oração contemplativa: a *resistência*. Vimos que a pessoa contemplativa não consegue mais se conformar com as injustiças do mundo, tais como o valor supremo do lucro econômico que desumaniza populações de países inteiros, promovendo guerras entre países, aguçando sentimentos de ira e vingança, destruindo a natureza e desequilibrando o sistema ecológico da terra e atingindo, finalmente, milhões de seres humanos em seu trajeto. A oração contemplativa inicia sua atuação revolucionária na alma humana. Ela muda a maneira de viver da pessoa. Esta mudança produz sementes que se espalham pelas relações sociais e se infiltram nas grandes lutas por um mundo mais justo.

Para nós, a oração contemplativa tem o poder de transformar um aconselhando num aconselhador, um doente num cura d'almas, um aflito num bom ouvinte. A oração contemplativa tem o poder de cura, por isso sua importância para o aconselhamento pastoral. Contudo, ela não é uma forma de panacéia. Os recursos humanos continuam a ser importantes e precisam fazer parte da prática de aconselhamento pastoral, como temos mencionado até agora e como se verificará igualmente no próximo capítulo. O que sustentamos é que a oração (contemplativa ou meditativa), enquanto recurso espiritual, tem muito mais a contribuir para a prática de aconselhamento pastoral. O estudo da mística cristã deste capítulo indica a necessidade de uma aplicação mais coerente da oração pela poimênica, no âmbito da prática de aconselhamento pastoral.

IV. CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO TEOLÓGICO DE EUGEN DREWERMANN E DA TRADIÇÃO MÍSTICA PARA A PRÁTICA DO ACONSELHAMENTO PASTORAL

Aprender não é o simples fato de consumir idéias
mas sim, de criá-las e recriá-las.
Paulo Freire

Temos aprofundado, nos últimos dois capítulos, o estudo dos recursos espirituais, ressaltando aspectos e sentidos neles presentes, porém encobertos, em parte, pelo racionalismo moderno. Esta restrição do inconsciente, segundo Drewermann, inibe a participação dos sentimentos e do mundo do simbólico, os quais têm o poder de ampliar a eficácia dos recursos espirituais na vida cotidiana. A dinâmica da oração, por exemplo, detalhada pelo estudo da mística cristã, pode encaminhar a pessoa à aproximação de Deus e de si mesma, através do uso da imaginação e do silêncio. A leitura bíblica, liberta da análise meramente exegética para uma hermenêutica da psicologia profunda, pode possibilitar a pessoa a se encontrar no enredo, ao identificar personagens semelhantes a ela ou contextos de vida semelhantes ao que ela vive. Suas perguntas existenciais encontram respostas na leitura da Bíblia. Também as raízes do rito são localizadas no inconsciente, de onde retiram sua força de influência sobre a vida humana. A dimensão simbólica é curativa.

Passamos agora a investigar as implicações deste conhecimento para a prática de aconselhamento pastoral; ou seja, como o estudo dos dois capítulos prévios pode auxiliar a sala de aconselhamento pastoral, oferecendo um material ao aconselhador⁸¹⁸ mais afim à sua formação? Como fazer uso concomitante dos dois pensamentos por nós estudados: o pensamento teológico de Drewermann e o pensamento da mística cristã? Como veremos, ambos possuem muitas coisas em comum e importantes para a prática de aconselhamento pastoral. Este é o objetivo deste capítulo: apresentar as contribuições destas duas formas de pensamento, enriquecendo com isso a prática de aconselhamento pastoral. Por isso, este

⁸¹⁸ O pastor ou qualquer pessoa capacitada para o serviço poimênico.

quarto capítulo é mais técnico do que teórico, expondo exemplos práticos, apresentando, não obstante, reflexões teóricas conectadas ao restante da tese. Assim posto, o quarto capítulo pode ser considerado um pequeno manual sobre o uso de alguns recursos espirituais, a partir dos pensamentos teológicos de Drewermann e da mística cristã.

1.0 Os recursos espirituais

Os recursos espirituais servem, entre outras razões, para o apaziguamento do sofrimento. Podemos dizer que o sofrimento, a dor, a angústia, o desespero, o vazio existencial, as neuroses, a depressão, os problemas de relacionamento, são reflexos de uma vida em alienação. A pessoa alienada é aquela que vive segundo um referencial virtual, creditando a ele valor prioritário. A vida referendada por um mundo ilusório gera discrepâncias existenciais que redundam na doença física, mental e espiritual. O ser humano é um ser holístico. Por isso, a doença, uma vez instalada em uma dessas esferas, passa a se alastrar para as outras dimensões que compõem e coordenam a vida humana⁸¹⁹.

Os recursos espirituais servem, então, para restaurar o equilíbrio perdido. A vida bem vivida é a vida íntegra. A integralidade harmônica das diversas dimensões gera saúde; o desequilíbrio, por sua vez, provoca a doença. A prática de aconselhamento pastoral procura, assim, reintegrar o que antes foi excluído. Neste sentido, a prática de aconselhamento pastoral almeja a congruência holística humana, na qual está inclusa a dimensão espiritual, ou seja, o encontro com Deus⁸²⁰, o qual apazigua o temor a partir da confiança que é inoculada no vazio existencial, transformando em oásis (paraíso) o deserto (niilismo). Esta congruência holística pode ser alcançada por meio de recursos espirituais, mediante práticas espirituais, as quais passamos a apresentar.

1.1 A oração

Assim como o sapateiro faz sapatos e o alfaiate faz
roupas, assim o cristão faz oração. O ofício dele é orar.
Martim Lutero

⁸¹⁹ Manfred SEITZ & Hans-Rudolf MÜLLER-SCHWEFE, *Evangelische Askese*, p. 18. Cf. Também Howard J. CLINEBELL, *Aconselhamento pastoral*, p. 102ss.

⁸²⁰ M. SEITZ & H.-R. MÜLLER-SCHWEFE, op. cit., p. 19.

Primeiramente, apresentamos o recurso espiritual da oração meditativa e contemplativa, especialmente o tema da oração meditativa, menos tratada no terceiro capítulo, exatamente por ser mais técnica do que teórica. Segundo Manfred Seitz⁸²¹, a oração é um recurso espiritual ausente na vida pastoral, e esta ausência está se fazendo sentir na poimênica. Isto é uma grande incongruência, pois, segundo ele, a oração é a única forma de Cristo se tornar presente na existência humana. Sem o Bom Pastor, qual o valor do trabalho que se diz ser *pastoral*? Ele conclui, conseqüentemente, que a vida do pastor, tal como a dos membros, precisa ser pautada por encontros diários com Deus, caso se deseje que o trabalho pastoral vingue frutos espirituais. Quem não pratica a ascese cristã, paga espiritualmente, ao acabar representando ser e sentir o que não é e o que não sente. Tal incongruência mata o vigor espiritual⁸²².

Este pensamento sintoniza com a trajetória de nosso trabalho. Ele confirma que o recurso espiritual da oração é sumamente importante para a poimênica, apesar de ausente da mesma. Eugen Weschke⁸²³ corrobora esta linha de raciocínio ao dizer que a Igreja e o aconselhamento pastoral têm muito a ganhar com a prática da meditação. Segundo ele, uma das causas deste déficit do uso da oração meditativa no aconselhamento pastoral é a falta de conhecimento do assunto. Nos dois últimos capítulos, procuramos sanar este déficit, ampliando aspectos importantes da oração. Neste quarto capítulo, apresentamos algumas idéias práticas para a oração meditativa e contemplativa, para o aconselhamento pastoral, referendadas principalmente pelo estudo da mística cristã.

1.1.1 A oração meditativa

Ajuda-te que Deus também te ajudará:
ora como se só Deus resolvesse tudo, e
age como se tudo só de ti dependesse.
Martim Lutero

Oração e meditação não são, necessariamente, sinônimos. A oração geralmente é tida como um diálogo com Deus. Palavras são usadas para mediar os sentimentos apresentados a Deus. A meditação, por seu turno, trabalha com a imaginação. Ela é um meio pelo qual os sentimentos podem ser expressos de maneira mais livre, através da dinâmica das imagens. Ela

⁸²¹ M. SEITZ & H.-R. MÜLLER-SCHWEFE, op. cit., p. 25.

⁸²² ID., *ibid.*, p. 26s.

eleva a Deus estes sentimentos, sem fazer, contudo, uso das palavras. A meditação pode ser tida, então, como uma forma de oração, mediada por imagens e não tanto por palavras. Portanto, sempre que mencionarmos a palavra meditação, neste capítulo, fica implícito o sentido de oração presente nela; toda meditação cristã carrega em si um almejo por Deus. Todo trabalho meditativo tem a intenção de se achegar a Deus e de *ouvir* sua mensagem, sua orientação. Procura-se no exercício⁸²⁴ meditativo referências não encontráveis na cultura atual e, em alguns casos, nem nas Igrejas⁸²⁵. A vida social responsável alimenta-se de exercícios espirituais. A meditação é uma porta que se abre para uma dimensão que traz força, novo impacto e crescimento espiritual. Antes de seguirmos, porém, mostrando exemplos de exercícios meditativos que podem auxiliar a prática de aconselhamento pastoral, apresentamos algumas condições práticas para o exercício meditativo diário.

1.1.1.1 Questões práticas

Somos o que fazemos, mas somos, principalmente,
o que fazemos para mudar o que somos.
Eduardo Galeano

a) *O espaço*⁸²⁶: o lugar diário da meditação precisa ser asseado, silencioso e ordenado. O lugar precisa transmitir calma e aconchego. A pessoa precisa se sentir bem nele. A atmosfera aconchegante do ambiente de meditação não apenas influencia a pessoa, como também imprime em sua alma um retrato de bem-estar, podendo ser evocado sempre que a pessoa desejar. A sua evocação pode reverter uma atmosfera estranha e desconfortável numa atmosfera de bem-estar. Com a introjeção do *espaço* na alma, uma atmosfera de calma e paz acaba permeando a própria vida da pessoa, onde quer que ela se encontre. Para a criação de uma atmosfera espiritual no espaço onde se medita, recomenda-se o uso de objetos e símbolos cristãos, como velas, um pequeno altar, a Bíblia, um quadro significativo, devocionais, plantas. A sala de aconselhamento pastoral precisa considerar também algumas dessas características.

⁸²³ Eugen WESCHKE, *Übung zur gegenständlichen Meditation*, p. 10.

⁸²⁴ As terminologias *exercício* e *técnica* devem ser entendidas dentro do mesmo espírito no qual Loyola desenvolveu seus *Exercícios Espirituais*, ou seja, não no sentido técnico, mecânico, mas como uma forma de devoção diária, como uma oração.

⁸²⁵ Eugen WESCHKE, op. cit., p. 10.

⁸²⁶ ID., *ibid.*, p. 15.

b) *A postura*⁸²⁷: a postura deve ser a mais relaxada possível. Uma cadeira confortável já é o suficiente. Recomenda-se manter uma postura ereta da coluna, a base dos pés no solo, pernas uma ao lado da outra (é indicado não cruzar as pernas ou os braços, evitando qualquer tipo de obstrução do sistema circulatório), as mãos sobre o colo. Recomenda-se não deitar. Isto facilmente induz ao sono, exceção feita em casos de visita a hospitais e com pessoas portadoras de deficiência física. O sentido básico é permitir que o relaxamento ocorra, evitando-se a dormência consciente. O corpo relaxa, enquanto a consciência permanece completamente desperta. Recomenda-se o uso de vestimentas frouxas, que não perturbem e incomodem o físico. É aconselhável retirar as jóias.

c) *A respiração*⁸²⁸: a respiração é tão importante quanto a postura. Geralmente ela segue simplesmente o relaxamento físico. No processo de relaxamento, a respiração vai diminuindo lentamente. O contrário também acontece: se o corpo está muito agitado, o uso intencional e adequado da respiração pode levá-lo ao estado de calma desejado. O aconselhador pode induzir um estado de relaxamento físico através de um modelo meditativo próprio para este fim: trata-se de *afirmar* o relaxamento de diferentes partes do corpo, com uma voz calma e baixa. Algumas meditações se restringem apenas a prestar atenção à respiração: sua intensidade, seu fluir, sua temperatura, sua entrada e saída pelas narinas, seu trajeto da boca até os pulmões e o movimento do músculo abdominal.

d) *A preparação*⁸²⁹: o pré-requisito da atenção exige que as fantasias sejam desconsideradas. A meditação requer completa atenção, sem devaneios. Os devaneios levam a pessoa para longe. Meditação significa estar totalmente presente no que se está fazendo. Outro significado inerente à palavra “meditação” é o da *repetição*. Meditar significa repetir um tema vezes sem conta. Significa ruminar muitas vezes antes que a mensagem se revele e permita ser digerida. A repetição ajuda a evitar o devaneio. Mantém a atenção no prumo, desperta. Apresentamos um exemplo básico segundo o qual estas quatro condições podem ser praticadas, e que serve também para qualquer outro tipo de meditação.

⁸²⁷ Eugen WESCHKE, op. cit., p. 16.

⁸²⁸ ID., ibid., p. 16s.

⁸²⁹ Idem, p. 17.

Meditação nº 01: A respiração⁸³⁰

Encontre um lugar calmo onde possa ficar sem ser interrompido pelos próximos quinze minutos, um lugar onde possa se sentir em casa. Ainda em pé, tencione e relaxe todo os seus músculos muitas vezes. Estire e contraia qualquer parte de seu corpo que esteja tensa. Sente-se numa cadeira com a espinha dorsal ereta, mas descansada. Feche os seus olhos e se conscientize de sua respiração. Permita que qualquer tensão dentro de você flua para fora ao expirar. Direcione sua atenção somente à entrada e à saída do ar através de suas narinas, repetindo a palavra *um* a cada exalação. Continue assim até sua respiração se aquietar. Entregue-se à experiência de sua respiração aqui e agora. Se um pensamento, imagem, som ou uma coceira entrar em sua consciência, procure não se livrar dele. Apenas solte-o e veja-o retroceder enquanto você mantém sua atenção na respiração, repetindo *um* continuamente. Faça isso até os espaços entre suas respirações aumentarem e você se sentir totalmente sereno. Ao fim do período meditativo, mexa devagar as mãos e abra os olhos.

Este exercício e as quatro condições mais acima podem parecer simples, mas o significado neles presente contém um germe curativo. Como veremos a seguir, a meditação promove dois benefícios para a saúde: o desenvolvimento de uma atenção mais aguçada e o relaxamento. A seguir chamamos atenção para o valor terapêutico destes dois aspectos da meditação.

1.1.1.2 O valor terapêutico

As pessoas gastam-se tanto em palavras que não
podem entender o silêncio de Deus.
Dom Hélder Câmara

a) *Atenção*: para os exercícios meditativos, o estado de atenção é fundamental para o seu sucesso⁸³¹. Um dos alvos da meditação é o aprimoramento da concentração e da percepção, mediante exercícios de atenção. A estratégia é fixar o foco da atenção em um único objeto, fazendo a mente dispersiva voltar sempre de novo para ele. A meditação, assim, tem como propósito o desenvolvimento da agudeza da percepção⁸³². Exercícios que reforçam a atenção e que estimulam um senso perceptivo agudo auxiliam no amadurecimento da

⁸³⁰ Howard J. CLINEBELL, *Growth Counseling*, p. 126s.

⁸³¹ Daniel GOLEMAN, *A mente meditativa*, p. 33ss.

⁸³² Daniel GOLEMAN, *A arte da meditação*, p. 59.

pessoa, tornando-a mais crítica. O estado desperto, atento, dificulta que a vida se torne agitada, o que, por sua vez, inibe o surgimento de doenças e problemas psíquicos. Daniel Goleman lembra que a mente pode continuar agitada mesmo dentro de um corpo deitado em uma praia⁸³³.

A meditação treina a capacidade de prestar atenção. Esse aguçamento da atenção é positivo, pois perdura pelo correr do dia, depois do término do exercício meditativo. Ela tinge o cotidiano. A atenção desperta vai se manifestar durante o transcorrer do dia e da semana. Isto resulta num aprimoramento do estilo de vida. A pessoa desperta capta sutis manifestações no ambiente e presta atenção ao que está acontecendo, em vez de deixar a mente dispersa. Essa habilidade significa um obstáculo ao devaneio que aduz a um modo de vida não totalmente consciente. A pessoa atenta estabelece uma relação de maior empatia, porque consegue prestar atenção especial no que o outro está fazendo e dizendo, e consegue captar melhor as mensagens ocultas por ele transmitidas⁸³⁴. Conflitos sistêmicos (ex: matrimoniais) podem surgir a partir de simples mal-entendidos. Entretanto, ao invés de prestar atenção somente em si, em suas próprias razões, a pessoa desperta abre-se para a novidade da alteridade.

b) *Relaxamento*: Esta habilidade de viver desperto reduz o efeito negativo das ansiedades na vida da pessoa, na medida que ela não se deixa levar por sentimentos arbitrários. Aqueles que meditam regularmente apresentam um nível diário de ansiedade muito menor do que os que não meditam. Os problemas psicológicos ou psicossomáticos, tais como a insônia e dores de cabeça, diminuem⁸³⁵. Uma rápida recuperação do estresse é uma característica típica dos que costumam meditar. A pessoa que medita regularmente lida com o estresse de modo a romper a espiral de neurose na qual é envolvida. A pessoa ansiosa, por exemplo, enfrenta os acontecimentos normais da vida como se fossem crises⁸³⁶. A meditação, neste sentido, altera condicionamentos, libertando de determinismos inconscientes⁸³⁷.

⁸³³ ID., *ibid.*, p. 14.

⁸³⁴ Idem, p. 32.

⁸³⁵ Daniel GOLEMAN, *A mente meditativa*, p. 176.

⁸³⁶ Daniel GOLEMAN, *op. cit.*, p. 175s.

⁸³⁷ Daniel GOLEMAN, *A arte da meditação*, p. 48.

O relaxamento diário pode resultar em saúde em casos de doenças. Numa pesquisa exibida por C. Schneider-Harpprecht⁸³⁸, durante o Primeiro Encontro Regional de Profissionais na Área de Aconselhamento Pastoral, Psicológico e de Saúde – ABAC, em São Leopoldo (EST), em vinte e nove de agosto de 1998, as características da resposta de relaxamento são curativas. A prática da meditação mostrou-se efetiva em casos de hipertensão, ansiedade, arritmia cardíaca, hostilidade, dor crônica, depressão, insônia, síndrome pré-menstrual, efeitos colaterais da terapia de câncer e da terapia de AIDS, infertilidade, preparação para a cirurgia e procedimento de raios-X.

O valor terapêutico da meditação já não se situa mais no campo especulativo. A ciência médica já está convicta dos benefícios da meditação para a saúde corporal. Herbert Benson⁸³⁹, por exemplo, em seu livro *Medicina Espiritual*, expõe sua idéia básica quanto ao efeito placebo: a realidade absoluta nunca poderá ser alcançada; a imagem que se tem dela, porém, é a única percepção que se possui. Esta, sim, é real e influencia o bem-estar (placebo) ou o mal-estar (nocebo), dependendo da *qualidade* desta imagem. A imagem, qualquer que seja, ativa as células nervosas com o fim de instruir o corpo. Por isto a importância da meditação para a cura de doenças físicas e psicossomáticas. Ela modifica o padrão imagético que a pessoa carrega sobre si e sobre o mundo que a cerca, alterando sua concepção de vida e sua maneira de reagir a este mundo. Com a mudança, a doença perde seu influxo das imagens negativas e a saúde é restabelecida.

Apresentamos agora duas meditações que contêm um mundo imaginário positivo. Elas exigem o uso da imaginação, guiando a pessoa por diferentes paisagens. São dois passeios, criados por Carl Happich⁸⁴⁰:

Meditação nº 02: Passeio pelo campo

O *passeio pelo campo* começa – como cada exercício – com o relaxamento físico e o aquietar da respiração, como o descrito na meditação nº 01. Então a meditação prossegue assim: Eu me levanto. Dirijo-me para a porta, abro-a, saio, fecho a porta. Eu vejo a minha

⁸³⁸ Christopher SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Religião – o fator esquecido na medicina*, p. 8.

⁸³⁹ Herbert BENSON & Marg STARK, *Medicina Espiritual*, p. 79s. Texto original: “Não sabemos, e provavelmente jamais saberemos, o que é a realidade absoluta”. Ele explica: “Tudo o que podemos saber com certeza é que as imagens são reais para o eu e que outros seres produzem imagens comparáveis”.

⁸⁴⁰ E. WESCHKE, op. cit., p. 21ss.

frente uma estrada de terra. Sigo por ela. É um dia ensolarado e gostoso de verão. Eu vejo as árvores ao longo da estrada, à minha direita, à minha esquerda, eu vejo suas copas, os raios do sol por entre suas folhas. Eu vejo à minha frente uma bifurcação que segue montanha acima. Eu saio do antigo caminho e sigo por esta pequena trilha. Ela contorna um morro e me leva em direção a um milharal. Eu chego no milharal. A trilha me leva para o interior do milharal. Eu continuo adiante, através do milharal. Eu sinto as espigas e os talos roçarem em mim enquanto cruzo pelo milharal. Eu vejo como as espigas maduras se balançam ao vento. Eu chego no outro lado do milharal. Diante de mim surge um campo aberto. A trilha segue direto pelo campo. Eu a sigo. Eu sinto a grama sob os pés. Eu paro por um momento no meio do campo.

Observo o ambiente ao redor. Eu abandono a trilha e me sento. Eu sinto o cheiro da relva. Eu vejo diante de mim um campo cheio de flores. Eu observo como uma borboleta voa por entre as flores. Ela pousa numa flor. Ela fecha as duas asas. Uma brisa faz balançar a flor com a borboleta para lá e para cá. Eu vejo a borboleta alçar vôo. Eu a sigo com os meus olhos. Eu vejo sobre mim o céu azul. Nuvens brancas navegam acima de mim. Eu fico observando uma nuvem por algum tempo. Eu me levanto. Minha visão recai novamente sobre a relva. Percebo que mais adiante há uma floresta. Dou as costas à floresta.

Eu volto a pisar na trilha de volta ao milharal. Chego ao milharal. Cruzo novamente o milharal. Percebo a diferença de terreno sob os pés. Ao sair do milharal, dou novamente a volta no morro. Encontro a bifurcação e entro na estrada de terra. Eu vejo as árvores à minha direita e à minha esquerda. Eu vejo sobre mim, através das folhas das árvores, o céu azul. Eu vejo as primeiras casas surgirem adiante na estrada. Eu me aproximo da entrada da cidade. Eu me dirijo à minha casa. Eu entro nela. Fecho a porta. Eu vejo a minha cadeira. Eu vou até ela. Sento-me. Eu me encontro novamente em meu quarto. Respiro silenciosamente. Eu me mexo e termino o exercício.

Meditação nº 03: Passeio pela montanha

O *passeio pela montanha* começa como a meditação no campo: deixo a casa, ando ao longo da estrada de terra, passo pelo milharal, indo terminar no campo aberto, por meio de uma pequena trilha.

Seguindo a trilha, deixo o campo aberto e adentro uma floresta. Caminho por entre as árvores. Agora vejo um caminho que vai dar no topo de uma montanha. Eu sigo este caminho ascendente passo a passo. O caminho se apresenta serpenteado diante de mim. Eu vejo como o número de árvores se torna escasso passo a passo. O caminho me leva por entre troncos de árvores caídas. Eu passo por elas. Subo o caminho serpenteado lentamente, levantando o pé esquerdo e depois o direito, sucessivamente. Sinto o vento frio da montanha. Eu subo mais alto: pé esquerdo levantado, pé direito levantado. Eu me aproximo do topo da montanha.

Eu chego no topo. Quedo-me parado lá. Eu aspiro profundamente o ar. Sigo pelo topo. Eu paro e me sento. Abaixo de mim, posso ver a imensa paisagem, a aldeia, uma cidade mais ao longe, plantações, o campo aberto, um riacho. Eu vejo como o riacho serpenteia por entre a terra como uma faixa prateada. Sigo o seu curso com a minha visão. O riacho acaba desaparecendo no distante horizonte, ao adentrar uma floresta fechada.

Eu vejo uma estrada lá embaixo. Vejo a poeira que um carro levanta, ao passar por ela. O carro segue distanciando-se da montanha. Com minha visão, eu o sigo. Vejo como ele se aproxima de uma aldeia, passando ao lado de uma igreja. Depois a estrada segue por um campo aberto, desaparecendo no horizonte no pedaço de floresta. A montanha me permite ver as coisas de cima. Eu respiro livre. Eu vejo o céu sobre a paisagem. As nuvens movem-se lentamente. Através de mim, sinto fluir uma corrente de contentamento. Penso em voltar.

Eu me levanto. Sigo de volta pelo topo da montanha, pelo caminho serpenteado que desce a montanha. Eu sinto a diferença de passo ao descer a trilha. Eu me aproximo dos troncos caídos. Passo por eles. Percebo que o número das árvores aumenta novamente. Encontro-me na floresta. Vejo uma luminosidade à frente. A trilha me leva à liberdade. Eu me encontro de novo no campo aberto. Eu retorno para casa, como na meditação do campo aberto.

Estas duas meditações são exemplos de enredos que promovem relaxamento e uma atenção adestrada. Eles são lugares de aquietação e de fonte de energia para o dia-a-dia, não de fuga⁸⁴¹. Aquietar o agitado fluxo de consciência por alguns minutos ajuda a pessoa a ficar revitalizada e centrada, o que lhe permite estar mais presente para si e para os outros,

⁸⁴¹ E. WESCHKE, op. cit., p. 22.

especialmente quando está *fora de si* ou *dispersa* pelo estresse. Deixar o motor da mente inativo, mesmo que por dez minutos cada dia, aquietta a consciência, intensifica a percepção do próprio corpo e coloca a pessoa em contato com o seu *self*.

A meditação, porém, não presta apenas um serviço para o desenvolvimento de uma atenção mais alerta e para a promoção de um relaxamento saudável. Ela não fica restrita apenas à cura de doenças. Quando direcionada a Deus, a meditação se torna um recurso espiritual. Ela sinaliza a esperança da promessa de Deus por um novo mundo⁸⁴². Neste sentido, segundo Clinebell⁸⁴³, ela e os demais recursos espirituais são disciplinas devocionais complementares e podem enriquecer-se mutuamente. A meditação cristã, continua ele, pode ser usada de três formas na prática de aconselhamento pastoral: como um subsídio importante para a preparação espiritual do próprio aconselhador (cf. em especial ponto 2.2 – cap. 4); pode ser usada pelo aconselhador em benefício do aconselhando; e pode ser ensinada ao aconselhando para que este a use para curar a si mesmo. É o que nos propomos a seguir: apresentar idéias práticas que alimentem estas três formas de uso da meditação cristã.

1.1.1.3 Tipos de meditação

Não te contentes com pouco.
Quem vai aos mananciais da vida
levando um recipiente vazio
volta com dois cheios.
Kahlil Gibran

A princípio, toda meditação requer um objeto com que se ocupar: a respiração, uma imagem, um texto bíblico, uma pintura, uma escultura, um enredo, um problema específico, uma idéia para o trabalho, etc. Apresentamos abaixo vários exemplos de como aplicar a meditação a diferentes contextos e a partir de diferentes objetos. Traçamos, sempre que viável, idéias práticas para a prática de aconselhamento pastoral.

1.1.1.3.1 Contato com a natureza

Morning is when I am awake and
there is a dawn in me.
Henry David Thoreau

⁸⁴² Johannes VIEBIG, *Evangelische Mediation als „Übung des Wortes Gottes“*, p. 86s.

⁸⁴³ H. J. CLINEBELL, *op. cit.*, p. 123.

A princípio, não há lugar especial para se meditar. A natureza, porém, é um lugar ímpar para a meditação⁸⁴⁴. A natureza tem o dom de se abrir àqueles que procuram enxergar a Deus em seu meio. Bernard de Clairvaux⁸⁴⁵ dizia que a natureza era um livro escrito por Deus; para lê-lo requeria-se capacidade de percepção e de admiração. Os olhos do consumista, por exemplo, não conseguem ver Deus na natureza⁸⁴⁶. Aquele que despender tempo suficiente em meio à natureza, ajustará sua visão à de Deus. A espiritualidade manifesta-se numa intrínseca dependência com a natureza.

Meditar na natureza é diferente do que contemplá-la. Meditar em meio à natureza significa relacionar-se com ela em uma dimensão supra-real. Uma nuvem, um horizonte, um barco em alto mar, um pássaro que passa voando, o toque da brisa, o arco-íris, a chuva, o sol, as estrelas, a noite, o silêncio, a lesma, a pedra, a árvore, tudo é motivo para a meditação. Meditação em meio à natureza requer da pessoa que ela se dispa de seus conceitos sobre a vida, sobre a natureza e esteja disposta a *sentir* em sua alma como é o andar de uma lesma, a temperatura das nuvens sob os raios do sol, a distância até a linha do horizonte, a densidade dos raios coloridos do arco-íris. A pessoa se torna a gota da chuva em meio a tantas outras, o pássaro que voa, sentindo a força dos ventos nas asas que batem, o silêncio que ouve a noite, a raiz de uma árvore.

A técnica é simples. Após o relaxamento inicial (meditação nº 01), sentado num banco e de olhos fechados, imaginar estar voando junto ao pássaro, ou soprando na mesma direção que a brisa, ou dando o sustento aquático ao barco que veleja. Procura-se dialogar com a natureza, manter uma relação, seja ela como for. A imaginação cumpre um papel importante nesta tarefa. Ela é o instrumento que intermedia o contato. O fruto deste tipo de meditação é um profundo sentimento de pertença e de paz; uma paz que assegura que tudo está em ordem a ponto de todo temor se dissolver por completo.

Para a prática de aconselhamento pastoral, aconselhar um passeio em meio à natureza (parque, floresta) ou apenas quedar-se sentado diante da natureza (jardim, nascer/pôr-do-sol) pode promover a serenidade suficiente para a pessoa recobrar suas energias e autonomia de

⁸⁴⁴ D. SÖLLE, *Mystik und Widerstand*, p. 131ss.

⁸⁴⁵ ID. *ibid.*, p. 135.

⁸⁴⁶ Idem, p. 148s.

ser. O passeio pode preceder ou se dar ao fim do encontro poimênico. A própria conversa pastoral pode se dar em meio à natureza, longe da correria da cidade e longe da família: um lugar de liberdade, uma caminhada, com um amigo, em meio à natureza. Além disso, se Deus pode ser encontrado também na natureza, uma simples caminhada no parque pode se reverter num encontro com Ele e consigo.

1.1.1.3.2 O passeio

This stillness, solitude, wildness of nature is a kind
of thoroughwort, or boneset, to my intellect. This is
what I go out to seek. It is as if I always met in
those places some grand, serene, immortal,
infinitely encouraging, though invisible,
companion, and walked with him.
Henry David Thoreau

O passeio não deixa de ser uma prática que dá continuidade ao valor da natureza. O passeio reproduz um valor que os místicos depositavam na peregrinação a lugares santos. A peregrinação é curativa em si mesma, independente dos lugares pelos quais passa. O caminho inca, em Machu Picchu, Peru e o caminho de Santiago de Compostela, no norte da Espanha, por exemplo, são caminhos que exercem um grande fascínio àqueles que procuram por um tempo a sós, de retiro, de contato com a natureza. As romarias e as procissões religiosas promovidas pela Igreja católica (ex: a caminhada dos sem-terra), são também exemplos de caminhadas que promovem um enlevo religioso, um senso de comunhão e de pertença com o corpo de Cristo. Toda caminhada tem um sentido⁸⁴⁷, principalmente aquela sem propósito algum.

O mais conhecido exemplo de passeio, de caminhada, está registrado no famoso livro *Relatos de um peregrino russo*⁸⁴⁸. Nele, o *peregrino* relata sua experiência de andarilho, na Rússia do século 19. Não importava tanto a direção, nem o tempo gasto para se atingir a Terra Santa. O importante era caminhar. O peregrino russo (pessoa leiga) seguia sua jornada totalmente confiante na graça de Deus. Para conseguir isto, tinha a Oração de Jesus⁸⁴⁹ constantemente em seus lábios, mantendo acesa, com isto, a chama da fé e da compaixão

⁸⁴⁷ A jornada do herói tem o sentido de angariar as forças necessárias para a batalha final com o dragão, segundo os contos de fadas.

⁸⁴⁸ COMBLIN, José. *Relatos de um peregrino russo*. São Paulo: Paulus, 1987.

⁸⁴⁹ Cf. ponto 1.1.3.2 – cap. 4.

pelos desafortunados que cruzavam seu caminho. Assim, o mundo se revelava sagrado onde quer que ele fosse. Suas únicas posses eram uma Bíblia e uma cópia da Filocalia⁸⁵⁰. Sua vida se resumia na simplicidade de ser e de viver. Como andarilho, ele mantinha Deus sempre perto de si.

Este é um exemplo radical, mas não deixa de ter seu atrativo: o despojamento dos bens materiais e das preocupações promovidas pelo mundo moderno. Em seu lugar basta, porém, um simples passeio, sem grandes pretensões. Dar uma volta na quadra, mas totalmente presente no processo de levantar o pé esquerdo e depois o direito; estar ciente das mudanças de vento no rosto; notar a cada momento a respiração e as sensações corporais; estar desperto para tudo o que ocorre a sua volta. Importante é andar sem pressa, sem cronômetro, sem a necessidade de estar de volta. Toda meditação pressupõe a ausência de qualquer tipo de demanda. Caminha-se por caminhar. As meditações de número dois e três (passeio pelo campo e pela montanha) cumprem a mesma agenda, mas o fazem por meio da imaginação.

Outra recomendação: quando sair de casa para a volta na quadra ou para um passeio no parque, procure sentir o despojamento de vida do peregrino russo. Identifique-se com ele, com seu estilo de vida. Ao fechar a porta, deixe tudo para trás: suas posses, suas preocupações e suas ansiedades. Sinta-se livre de tudo. Procure perceber o que o incomoda, o que lhe prende os passos, o que lhe pesa sobre os ombros. Uma vez consciente daquilo que impede um caminhar livre, descarregue isso. Abandone-se, pelo menos pelo curto espaço da caminhada. Sinta-se como o peregrino, sem casa, sem compromissos, sem hora de chegada, sem nada, a não ser a intenção de devotar o passeio, a caminhada, inteiramente a Deus. Caminhe como o prisioneiro que acabou de ser liberto, em seu primeiro dia fora da prisão. Para a prática de aconselhamento pastoral, este exercício auxilia o aconselhando a liberar suas ansiedades por um período diário.

⁸⁵⁰ A Filocalia (etimologia: Amor à beleza) é uma grande compilação de autores espirituais gregos das mais variadas épocas. Nela encontramos textos de mais de 30 autores, desde os Padres do Deserto até autores bizantinos do século 14. Cf. José COMBLIN, *Pequena Filocalia*, p. 5.

1.1.1.3.3 Obras de arte

A man has not seen a thing who has not felt it.
Henry David Thoreau

A arte procura expressar, por meios artísticos, as diferentes realidades que compõem o viver humano. Portanto, é possível encontrarmos, registrados na pintura, na literatura, na escultura, na cinematografia, etc., retratos da dimensão espiritual. Meditar à frente de uma obra de arte é comungar com ela, ouvindo dela o que tem a nos dizer e sentindo sua mensagem de consolo, de alegria, de pesar e de resistência. Para não nos estendermos, escolhemos apenas dois tipos de obras de arte para comentar e ilustrar como uma meditação pode fazer uso delas.

a) *Escultura*: Escolhemos uma escultura do Museu Dahlem, em Berlin, como exemplo: o apóstolo João, encostando a cabeça no ombro de Jesus e apoiando sua mão na mão de Jesus Cristo (cf. Foto número 05 - Anexo). Na meditação, após os exercícios preliminares de relaxamento e concentração, a pessoa se vê projetada na figura de João, dizendo algo mais ou menos assim: “Eu sou o jovem João. Assento-me ao lado de Jesus. Eu fecho os meus olhos. Sinto-me abatido. Eu entrego todas as minhas preocupações e medos a Jesus Cristo. Descanso minha cabeça em seu peito. Eu sinto sua mão direita na minha e sua mão esquerda em meu ombro. Jesus está bem próximo de mim. Eu não sou mais uma vítima do destino. Meu destino está em suas mãos. Eu sou dele. Esta é uma realidade, a partir da qual eu vivo”. A pessoa pode dar continuidade à sua identificação com a escultura até sentir-se totalmente imersa em seu sentido consolador⁸⁵¹.

Esta prática meditativa pode ser aplicada a qualquer outra obra de arte que atraia a atenção da pessoa. Toda vez que uma obra de arte chama a atenção de alguém, é possível haver uma identificação e, portanto, uma mensagem nela, a ser descoberta e vivenciada.

b) *Filme*: poderíamos mencionar milhares de filmes passíveis de serem usados como material para meditação. Na verdade, todo filme pode ser considerado material para se meditar. Mas mencionamos apenas um, para efeitos de amostragem: O Náufrago (*Cast Away*), tendo como protagonista Tom Hanks, e como diretor Robert Zemeckis. No filme, o

⁸⁵¹ E. WESCHKE, op. cit., p. 13.

protagonista é um alto funcionário de uma empresa de correio internacional (FEDEX), que vive em função do tempo e exige de seus subalternos o mesmo modo de encarar a vida: *não há tempo a perder!* Sem tempo nem para pensar direito, o protagonista embarca no avião, ao invés de ouvir a voz da amada que, instintivamente, lhe pede para ficar. A intuição não tem espaço na vida do protagonista. Ele decide embarcar. Por ironia do destino, ele acaba sofrendo um acidente aéreo e salva-se numa pequena ilha remota do pacífico. Ele sobrevive nesta ilha, isolado de todo o mundo, por quatro anos, até escapar de sua ‘prisão’ por si mesmo e voltar à civilização. Entretanto, a experiência dos quatro anos deixa marcas profundas em sua alma, ensinando-o a valorizar o tempo de maneira diferente da anterior. Sua experiência o faz mudar sua concepção de vida. Por causa disso, ele abandona todo seu antigo estilo de vida. Ele deixa sua antiga profissão e seus amigos. Sem saber como recomeçar, parado numa encruzilhada, ele passa a utilizar a intuição e a emoção, decidindo, então, por aquele mesmo caminho que a vida lhe havia proposto quatro anos antes: o caminho do amor.

A maior parte do filme transcorre na ilha. Isso facilita a meditação. A imagem da ilha, do isolamento, da luta pela sobrevivência, tudo fica fortemente impresso da alma de quem se identifica com a figura do protagonista. Meditar através deste filme é voltar à ilha, ver seu contorno, caminhar novamente por suas praias e cavernas, experimentando água de coco até não mais agüentar, sentir a água fria das ondas nas pernas, reviver o sentimento de impossibilidade de fuga e o sentimento de vitória pela superação do impossível. É necessário fazer tudo isto lentamente, procurando introjetar cada detalhe do filme e da imaginação própria que for surgindo, ou seja, integrar alguns valores, descobertos pelo protagonista, em função do seu isolamento do mundo.

Em resumo, esta técnica pode ser aplicada às outras obras de arte. Pode-se tentar a identificação com a personagem de um quadro ou a introjeção a imagem de um quadro (ex: paisagem), o suficiente para poder se mover dentro dele, interagindo com as coisas e pessoas. Podemos também convidar o aconselhando a fazer o mesmo com alguma pintura, com o texto de um romance do qual ele goste, do qual sinta-se entusiasmado a encenar. É possível ter um pequeno acervo de fotos, pinturas, desenhos, esculturas, etc., na sala de aconselhamento pastoral, a fim de usá-los no momento oportuno.

1.1.1.3.4 Imagens criativas

If you have ever done any work with these finest tools,
the imagination and fancy and reason,
it is a new creation,
independent on the world, and a possession forever.
You have laid up somethig against a rainy day.
You have to that extent cleared the wilderness.
Henry David Thoreau

A meditação faz uso da criatividade. Livre de qualquer padrão ou enredo escrito, a pessoa pode deixar sua imaginação solta e caminhar por onde ela quiser. A imaginação pode criar um mundo todo fictício, no qual a cura pode se processar mais adequadamente. Os sonhos são bons exemplos para exemplificar como o inconsciente constrói seus enredos oníricos. Esta liberdade pode servir aos propósitos do aconselhador. Após a conversa poimênica, o aconselhador pode convidar a pessoa a caminhar por uma paisagem fictícia, com os olhos fechados. Se for possível, o aconselhador vai acompanhando o desenvolvimento do processo imaginativo da caminhada, perguntando ao aconselhando como está reagindo às proposições que o inconsciente vai lhe colocando à frente. Posteriormente, ambos podem refletir sobre a experiência meditativa.

Um exemplo deste tipo de auxílio poimênico oferecido pela meditação encontramos no trabalho de Nelcy Zwirtes⁸⁵², *Religiosidade juvenil em bairro de periferia pobre: conseqüências para o Aconselhamento Pastoral*. Após ter conversado com um jovem, aplicando as regras convencionais de aconselhamento pastoral, ela sugere este roteiro para os dez minutos finais:

Ao jovem aberto para um exercício espiritual, a conselheira convida e orienta um momento de *relax*. Começa pedindo ao jovem que preste atenção à respiração (o ar entrando e saindo de suas narinas = Deus, a vida entrando em seu ser). Depois convida o jovem a dirigir-se a um lugar tranquilo e agradável (jardim, bosque, beira do mar, gruta, fundo do mar, nas alturas das estrelas, entre outros). Aí chegando (imaginação), convida-o para escolher uma imagem: luz, fonte, Jesus, cruz, pombo da paz, entre outros, e deixar esta perpassar todo o seu corpo. Pede ao jovem para se visualizar na presença de Jesus e de Maria (seus protetores) e

⁸⁵² Nelcy ZWIRTES, *Religiosidade juvenil em bairro de periferia pobre: conseqüências para o Aconselhamento Pastoral*, p. 130s.

começar a se movimentar, caminhar ou sentar com eles e dialogar sobre questões que compartilhou.

Exemplo: andar com Jesus numa estrada com semáforo, visualizar o semáforo, prestando atenção à sua cor. Normalmente, as pessoas afirmam que ele está com o sinal vermelho, que indica o “parar”. E, então, reconhecem pessoas (do passado ou presente) que obstaculizam ou impedem seu caminho em direção aos objetivos propostos. Na meditação, os jovens partilham este conteúdo. A conselheira sugere ao jovem para que peça a Jesus que lhe esclareça o significado e mostre o que deverá fazer para resolver esta questão. Ou então, sugere ao jovem pedir a Jesus para jogar fora um “fio dourado” (imaginário) que liga este fato ao primeiro momento de sua vida em que viveu situação semelhante. É o momento em que traz à consciência conteúdos reprimidos do seu passado. É uma oportunidade para esclarecer para si mesmo os conteúdos inconscientes e mecanismos e/ou sentimentos doentios que dificultam a caminhada.

Logo após, a sessão é encerrada com uma oração. Segundo ela, os jovens e demais pessoas comunicam normalmente que se sentem aliviadas, depois da meditação, retornando para a segunda e terceira sessão demonstrando melhora e mudanças em suas vidas e em suas relações familiares. Vê-se que a aconselhadora propõe um itinerário já estruturado e com uma simbologia pensada. Este exemplo de Nelcy Zwirtes apresenta detalhes relevantes para a prática de aconselhamento pastoral. Ela caminha com o aconselhando por paragens imaginárias, reconhecendo as dificuldades, as quais muitas vezes não se apresentam na conversa poimênica. A oração meditativa também permite ao aconselhando interagir com Jesus, de uma maneira diferente. Ele o vê e se comunica com sua imagem, fazendo pedidos e tomando consciência de situações do passado que estão interferindo em sua vida atual. Mediante a linguagem das imagens, os jovens se comunicam com Jesus. Com isto podemos passar para o próximo ponto, que trata exatamente das lembranças traumáticas que nos incomodam.

1.1.1.3.5 Lembranças

The memory of some past moments is more
persuasive than the experience of present ones.
Henry David Thoreau

A meditação é um ótimo recurso espiritual se considerarmos os traumas que persistem em se manter vivos na memória da pessoa, influenciando seu viver. Os traumas também são enredos e, portanto, podem ser usados como material para a prática meditativa. Na verdade, o trauma é um material muito importante, pois ele trata de questões essenciais para o bem-estar da pessoa. Reviver um trauma é difícil, mas igualmente libertador. Esta idéia está presente nas obras de Fábio Damasceno⁸⁵³ e de David Kornfield⁸⁵⁴, já analisadas anteriormente (cf. ponto B.1 – cap. 2).

Reviver um trauma significa entrar em acordo com os elementos do inconsciente, que continuam a perpetuar uma situação passada, tornando-a sempre presente. Para exemplificar, narramos um caso que ocorreu conosco.

Estudo de caso n° 05 – Tereza⁸⁵⁵

Uma aluna nos procurou. Ela havia sofrido um assalto, junto com o seu namorado, em São Leopoldo, e estava pensando em desistir dos estudos e sair de São Leopoldo. Segundo ela, a cidade tornara-se ameaçadora, muito insegura. Onde fosse, ela se sentia atormentada pela possibilidade de um outro assalto. Primeiramente tivemos algumas conversas iniciais, e ao fim de cada uma fizemos uso da meditação. Ela voltou à cena do crime, revendo o contexto, as árvores e os assaltantes encapuzados. Nas duas primeiras vezes não passamos daí. O assaltante encapuzado representava a figura do medo e da ameaça. Recomendamos que ela praticasse o mesmo exercício meditativo em casa, indo até onde achasse possível. Em suas tentativas caseiras, ela acabou travando conversa com o encapuzado, mas o capuz continuava a lhe cobrir a face. Retirá-lo parecia importante. Revelaria uma face, uma identidade. Ela poderia “ver” projetada na figura do assaltante a figura de outra pessoa. Passaram-se umas duas semanas antes que ela nos procurasse novamente. Disse que havia travado contato mais próximo com o assaltante e que agora as coisas estavam melhores. Perguntei sobre o capuz. Ela disse que o havia retirado ela mesma, depois de algumas tentativas frustradas. Segundo ela, foi notório que após a retirada do capuz, a cidade de São Leopoldo tenha perdido aquele ar ameaçador. Ela acabou não desistindo de seus estudos.

⁸⁵³ Fábio DAMASCENO, *Oficina de Cura Interior*, p. 134s, 142ss.

⁸⁵⁴ David KORNFIELD, *Introdução à Cura Interior*, p. 83s.

⁸⁵⁵ Quando trabalhei como estagiário na EST, na área de aconselhamento pastoral, alguns alunos me procuraram para conversar sobre seus problemas. O caso apresentado é oriundo de uma dessas procuras.

Este exemplo demonstra como um trauma do passado pode ser revivido, alterando-lhe sua *mensagem*. É certo que o exemplo toca a questão social dos assaltos. A solução para esta problemática sócio-econômica não se encontra tão somente no uso da oração meditativa. O problema, contudo, não era mais o assalto. Este já havia ocorrido. Era passado.

Um outro problema surgia: a recorrência deste trauma a partir do medo virtual. Este problema originava-se do seu interior, e somente nele a causa poderia ser sanada. No caso acima, a mensagem de insegurança desapareceu no momento em que o encapuzado revelou ser uma pessoa normal, cidadão de carne e osso, com problemas semelhantes aos da aluna. Com esta recuperação do elemento da “sombra”, o senso de segurança foi restabelecido. A interação com as personagens do enredo traumático é lenitiva por ser real, pois as imagens são autônomas e verdadeiras. O real (a cidade de São Leopoldo), ao receber a projeção da imagem de insegurança, torna-se virtual, e o que era virtual (a imagem do assaltante), revelou-se o complexo mais forte, real. A simples fuga da cidade iria se revelar uma solução equivocada, na medida em que a aluna atacaria o problema pelo aspecto virtual. O encapuzado, o aspecto real, continuaria dentro dela, influenciando seu viver, de uma ou de outra forma.

Em conclusão a este ponto, onde tratamos do valor do recurso espiritual da oração meditativa para a prática de aconselhamento pastoral, queremos manifestar uma preocupação final. As sugestões práticas da oração meditativa podem deixar transparecer uma concepção muito técnica deste recurso espiritual. Queremos reverter este pensamento. A realidade sagrada, segundo vimos no estudo da mística cristã, permeia todos os espaços do viver, também o dia-a-dia e tudo o que fazemos, inclusive as práticas meditativas, por mais técnicas que elas possam se revelar. Repetimos o que Mark Muesse disse acerca de sua experiência com a meditação:

Tem dias em que saio da experiência meditativa sentindo-me revigorado e feliz, enquanto noutros dias sinto que a experiência foi um imenso desperdício de 45 minutos. Mas eu sei que os frutos da prática meditativa são obtidos ao longo do tempo, não em fragmentos momentâneos e particulares⁸⁵⁶.

⁸⁵⁶ Mark MUESSE, *Don't just do something, sit there: spiritual practice and Men's wholeness*, p. 8. Texto original: “There are days I emerge from my meditation feeling refreshed and happy, and there are days it feels like colossal waste of forty-five minutes. But I know the fruits of meditation practice are gained over time, not in particular momentary fragments”.

Dorothee Sölle⁸⁵⁷ expressa que nós não vivemos quando o que fazemos, é feito somente com um pedaço de nós. Ao não estarmos presentes no que fazemos, vivemos uma vida enfadonha, congelada. Para evitá-la, é preciso uma atenção especial. Somente quando não houver fissuras entre “nós” e o que “fazemos”, vivemos completamente, pois somos o que fazemos. As técnicas e exercícios meditativos auxiliam a alcançar este estado de “atenção especial”, reintegrando a nós nosso estado integral, holístico, congruente. Entretanto, elas também são ações passíveis de serem praticadas sem consciência. Ou seja, não apenas as atividades diárias podem ser feitas sem a nossa atenção estar presente; as práticas meditativas também correm o risco de serem exercitadas sem estarmos ali presentes. Neste instante, elas também se tornam recursos não-espirituais, mas meros exercícios de relaxamento. O que distingue a meditação de ser meramente um recurso humano, de relaxamento, é a intenção nossa de dispormos este tempo meditativo para Deus. Aliás, não apenas este. A esperança da prática meditativa é que este estado de atenção especial se expanda para o todo da vida, infiltrando-se em todas as dimensões do viver. E a nossa esperança é que esta infiltração promova a cura na vida do aflito. Sölle cunha de *êxtase* o estado de inteireza da pessoa com o que faz⁸⁵⁸. É sobre este estado que trataremos a seguir.

1.1.2 A oração contemplativa

As guerras que travo à noite costumam ser
mais violentas do que as travadas de dia.
Martim Lutero

A distinção entre a oração meditativa e a contemplativa está na falta de identificação, de participação com o objeto contemplado. Na meditação, a pessoa se identifica com o objeto. Na contemplação não há uma interação ativa, apenas estética. No exemplo da escultura de Jesus e o pequeno João (cf. ponto 1.1.1.3.3.a – cap. 4), por exemplo, a pessoa que a contemplar não procurará se identificar com a pessoa de João, sentindo a mão de Jesus no ombro, etc. Ela apenas observará a escultura, procurando perceber cada detalhe de sua forma, cada nuance e reentrância da obra, sua aspereza e tamanho⁸⁵⁹. Ela observará à distância, sem se amalgamar com ela. Ela se manterá objetiva, sem, porém, reproduzir um espírito de análise, crítico. A observação é estética. A pessoa apenas contempla, sem se preocupar com julgamentos de

⁸⁵⁷ D. SÖLLE, op. cit., p. 42ss.

⁸⁵⁸ ID., ibid., p. 46ss.

⁸⁵⁹ E. WESCHKE, *Übung zur gegenständlichen Meditation*, p. 12.

qualquer ordem. Ela *ad-mira*, percebendo a existência de um objeto a sua frente. A contemplação de um objeto torna a pessoa presente, real. Ela *está* diante de algo; portanto, ela *é* diante de algo.

A certeza de saber *ser*, existir, é o *primeiro fruto* importante da contemplação. Deus é revelado diante daquele que sabe existir. Descartes identifica na razão a prova da existência. A pessoa não pode duvidar que duvida; logo, o pensamento (dúvida) é algo existente; assim, se *penso, logo existo*. A contemplação assegura a existência humana por outro parâmetro; não o argumentativo, lógico. A dimensão espiritual assegura a concretude da vida, da existência humana, a partir da *experiência de se saber* diante de Deus. Esta experiência supera qualquer prova racional que a mente possa elaborar. Ela assegura que o ser humano *é* – e “ponto final”. Este estado de *ser* é difícil para nós entendermos, pois seus parâmetros tempo-espaçial exigem dele uma resposta lógica-causal. Existo *para* algo. Se existo, existo para quê? Daí a pergunta conseqüente “pelo sentido da vida”, que esconde por trás a pergunta pela causa: um sentido causal, com propósito. Mas este sentido não existe.

O *segundo fruto* da contemplação apresenta, à pergunta sobre o por quê da existência, esta resposta: existo, simplesmente. A experiência de se saber diante de Deus dissolve qualquer ansiedade por conhecimento de causa e efeito⁸⁶⁰. Como demonstrado no capítulo três, “a árvore glorifica a Deus sendo árvore”⁸⁶¹. A pessoa que contempla glorifica Deus sendo ela mesma. Glorificar Deus significa simplesmente ser o que se é. O ser humano, porém, não é mais ele mesmo. Ele vive em “dessintonia” consigo mesmo e, portanto, com Deus. Ou vice-versa: porque está separado de Deus, torna-se degradado, não inteiro, não mais *ele mesmo*. A contemplação ensina ao ser humano a ser ele mesmo novamente, e tal ensino se dá na experiência de *se saber* diante de Deus. A contemplação estética de Deus testifica de maneira tácita, óbvia e contundente que se *é*. Tal certeza é a responsável pelo término de qualquer dúvida, principalmente por aquela que assegurou a Descartes sua existência.

Contemplação, assim, é o estado de ser o que se é e, neste estado de espírito, um ser que pode glorificar a Deus. Somente aquele que aprendeu a *ser* sem a urgência das dúvidas existenciais, pode contemplar a Deus, que é aquele que é. “Eu sou aquele que sou” (Ex 3.14).

⁸⁶⁰ F. JALICS, *Kontemplative Exerzitien*, p. 40.

⁸⁶¹ T. MERTON, *New seeds of contemplation*, p. 29. Texto original: “A tree gives glory to God by being a tree”.

Esta sintonia é o contato olho a olho. Esta sintonia precisa ser mantida dia-a-dia, a fim de manter o ser humano sob a graça norteadora de Deus. Isto não se obtém, contudo, de um dia para outro.

A reconstrução de um “eu” desestruturado passa por um longo período de reconstrução. As fases descritas pela mística cristã⁸⁶² demonstram quão árdua pode ser tal escalada para a obtenção do *self*: ser o que se é. Neste ponto apresentamos alguns métodos para auxiliar nesta caminhada contemplativa.

1.1.2.1 Instruções de Ruth Halvorson (ARC Retreat Community)⁸⁶³

Leva muito tempo pra gente ficar jovem.
Pablo Picasso

Esta é uma instrução simples e prática. Retirar-se duas vezes ao dia, por um período de vinte a trinta minutos, durante os quais a pessoa deve permanecer quieta, contemplativa. Dedicar o momento a Deus e evitar que pensamentos aleatórios distraiam a atenção. A respiração é a âncora na qual a contemplação se mantém atenta.

1.1.2.2 Instruções de Franz Jalics

Transportai um punhado de terra todos os dias
e fareis uma montanha.
Confúcio

Jalics apresenta em sua obra um programa de contemplação segundo a estrutura de um retiro de dez dias. Além deste programa, ele também apresenta outro para ser aplicado no dia-a-dia. Este é mais longo: cinco meses. Segundo Jalics, a prática contemplativa nasce a partir da prática meditativa. Por isso, em seu programa, o nascimento do estado contemplativo nasce

⁸⁶² D. SÖLLE, op. cit., p. 108ss, 113, 122ss.

⁸⁶³ A idéia exposta neste ponto nos foi transmitida pela própria pessoa de Ruth Halvorson, durante um encontro pela Federação Luterana Mundial (LWF), em Seattle, EUA. Ela e seu marido, Loren Halvorson, dirigem o centro de retiro ecumênico ARC (Action, Reflection, Celebration), em Minnesota, EUA. Ruth Halvorson escreveu um interessante artigo intitulado *Spiritual Nurture*, o qual oferece boas dicas sobre a prática meditativa e contemplativa. Cf. HALVORSON, Ruth. *Spiritual Nurture*, p. 113-123. In: *See How They Love One Another – Rebuilding Community at the Basel*, JUSSILA, Päivi, Genebra: Atar Roto Presse, 2002.

aos poucos, em meio a exercícios meditativos. O programa pressupõe também o acompanhamento de um aconselhador/diretor espiritual. O programa segue o seguinte roteiro:

*1ª Fase:*⁸⁶⁴ Durante duas semanas, despenda uma hora por dia andando em meio à natureza. Não importa se viver em uma metrópole. Um jardim ou um parque já é suficiente. Este exercício objetiva aguçar a percepção, sem a obstrução racional. Espera-se apenas permanecer uma hora percebendo o movimento das árvores, as cores, as sombras, a brisa suave, etc. Durante este e todos os outros exercícios das fases subsequentes, mantenha a intenção constante de dedicação do tempo despendido como um presente a Deus, como um tempo de louvor, de serviço e de entrega. No início de cada exercício, dedique o tempo de silêncio a Deus.

*2ª Fase:*⁸⁶⁵ Durante as próximas duas semanas, despenda de uma a duas horas (sinta a necessidade) exercitando a percepção do próprio corpo. Primeiramente, preste atenção na respiração. Perceba sua entrada e saída. Respire pelo nariz. Perceba o caminho do ar dentro do corpo: movimento do peito, do diafragma. Gaste por volta de vinte e cinco minutos, cada vez que o praticar, duas a três vezes por dia. Aconselha-se de manhã, após o almoço e à noite, mas não antes de ir para a cama. No início de cada exercício, além da renovação de entrega a Deus, a pessoa precisa gastar também um pequeno período sentindo o corpo, como um processo de relaxamento, antes de dar continuidade ao específico de cada fase.

*3ª Fase:*⁸⁶⁶ Durante as duas semanas subsequentes, despenda de uma a duas horas exercitando a percepção do meio das palmas das mãos. Sente-se confortavelmente, com as mãos apoiadas sobre o colo. Aproxime as duas palmas, formando uma concha, como num aperto de mãos. Despenda dois períodos de vinte minutos com um intervalo de cinco minutos, prestando atenção no centro da concha, formada pelas palmas das mãos. Pergunte-se: “O que sinto no meio das mãos?” Jalics ensina que há um fluxo de energia que percorre o corpo humano. Este fluxo é perceptível, após o exercício atingir um certo relaxamento. Este fluxo se torna mais perceptível no interior das palmas das mãos. O exercício almeja educar a atenção a se fixar num só ponto, treinando-a a desconsiderar a predominância dos pensamentos e

⁸⁶⁴ F. JALICS, op. cit., p. 41.

⁸⁶⁵ ID., ibid., p. 72s.

⁸⁶⁶ Idem, p. 106ss.

sentimentos aleatórios. Cada vez que a atenção for dispersa, ela deve ser reconduzida suavemente para a percepção do centro das mãos. Assim como o músculo físico se enrijece com os exercícios de musculação, também a atenção se torna mais forte que os pensamentos aleatórios.

*4ª Fase:*⁸⁶⁷ Durante as próximas duas semanas, o exercício continuará o mesmo: dedicação do tempo a Deus, durante o qual a pessoa manterá a atenção direcionada à percepção do centro das mãos, como explicitado na fase anterior. O tempo também é igual ao anterior: uma unidade de dois períodos, intermediada com uma pausa de cinco minutos. Sempre que achar conveniente, procure conversar com o seu aconselhador a fim de compartilhar seus progressos e dúvidas. O aconselhador está lá para isto.

*5ª Fase:*⁸⁶⁸ Durante as próximas duas semanas, dê continuidade ao exercício da fase anterior, adicionando, porém, um novo elemento: a cada expiração, diga “Sim”, visualizando como este “Sim” *ecoa* no interior das mãos. É uma palavra interna, silenciosa. Não mova os lábios. Pronuncie o “Sim” como numa ressonância interna; sinta se o “Sim” chega ao interior das mãos, mas isto não deve ser obrigatório. Lembre-se que as expectativas geram pensamentos e estes não têm sentido no exercício. Sinta apenas se e como o “Sim” chega lá: como um fluxo suave? Quente? Frio? Nada? Depois de um certo período, passe a dizer o “Sim” a cada inspiração e expiração. Perceba como este “Sim” atua no interior das mãos, a cada inspiração e a cada expiração. Não se preocupe em explicar o sentido do exercício. Isto apenas distrai a atenção. O fluxo de poder que percorre o corpo não é comumente conhecido pelas pessoas. Os exercícios procuram despertar tal consciência e sua percepção física.

*6ª Fase:*⁸⁶⁹ Durante as duas próximas semanas, dar continuidade ao exercício da fase anterior, com mais uma novidade: substitua a palavra “Sim” por um nome feminino. Pode ser o nome “Maria”, ou qualquer outro importante na vida da pessoa. Pronuncie o nome a cada expiração e perceba qual a reação obtida no interior das mãos. Lembre-se sempre de iniciar o exercício contemplativo dedicando o tempo a Deus e relaxando o corpo antes de passar à percepção das mãos. É recomendado despender o momento da pausa em meio à natureza.

⁸⁶⁷ F. JALICS, op. cit., p. 147s.

⁸⁶⁸ ID., *ibid.*, p. 189s.

⁸⁶⁹ Idem, p. 227ss.

*7ª Fase:*⁸⁷⁰ Durante as duas próximas semanas, dar continuidade ao exercício da fase anterior, com outra novidade: substituir o nome feminino pelo nome de “Jesus Cristo”. Diga em cada expiração, com uma forte ressonância interna, o nome “Jesus”, e a cada inspiração o nome “Cristo”. Não “enfeite” o nome de Jesus Cristo com nenhuma representação, imagem ou lembrança; repita-o simplesmente. Este exercício será o tema das três últimas fases. É perceptível, depois de um tempo, que o nome e a pessoa de Jesus Cristo se tornam um só. Mantenha uma postura humilde e de respeito diante dEle. Ele está presente. Recomenda-se aumentar o período dedicado à contemplação de acordo com a necessidade e disposição da pessoa.

*8ª Fase:*⁸⁷¹ Durante as duas próximas semanas, dar continuidade ao exercício da fase anterior. Espera-se que o tempo despendido seja bem maior do que as duas horas inicialmente recomendadas. Conversas com o aconselhador precisam ocorrer sempre que houver necessidade.

*9ª Fase:*⁸⁷² Durante as duas próximas semanas, dar continuidade ao exercício da fase anterior. Recomenda-se despender mais tempo em silêncio.

*10ª Fase:*⁸⁷³ A partir de agora, a pessoa já deve saber contemplar sozinha o suficiente para seguir sozinha. É recomendado que ela continue em contato com o seu aconselhador, mesmo após o término do programa. A jornada contemplativa é longa e escura em alguns pontos do trajeto.

1.1.2.3 Instruções da Comunidade da Irmandade de Cristo Selbitz (*Communität Christusbruderschaft Selbitz*)⁸⁷⁴

Para manter a lâmpada ardendo,
é preciso pôr óleo nela.
Madre Teresa de Calcutá

⁸⁷⁰ F. JALICS, op. cit., p. 268s.

⁸⁷¹ ID., ibid., p. 305.

⁸⁷² Idem, p. 338.

⁸⁷³ Idem, p. 369.

⁸⁷⁴ BIBRA, Reinhild von & WENZELMANN, Adelheid. Ignatianische Exerziten im evangelischen Kloster – Unser Weg zu Ignatius. p. 82-96. In: *Aufmerksame Wege – Erfahrungen evangelischer Christen mit den Exerziten des Ignatius von Loyola*, MÜNDERLEIN, Gerhard (org.), München: Claudius, 1999. 196 p.

Este modelo de prática contemplativa é baseado nos exercícios espirituais de Inácio de Loyola, utilizado pela Congregação das Irmãs de Selbitz, Alemanha. Elas promovem retiros espirituais nos quais aplicam este método. Todos os exercícios pressupõem um início de relaxamento e apaziguamento da pessoa. O programa todo dura um mês, e é dividido em quatro semanas.

*1ª Semana: Tempo de recolhimento*⁸⁷⁵

Esta primeira semana resume o período durante o qual sentimentos negativos (culpa, depressão) afloram à consciência durante os exercícios espirituais. A fase é chamada de crucificação, onde a pessoa se reconhece como pecadora. A presença de um aconselhador como incentivador do processo é importante nesta primeira fase.

Técnica: Relaxamento, dedicação do tempo a Deus, percepção da respiração e do corpo, leitura de textos bíblicos (sobre a temática de expressão de desejos particulares), expressão de desejos particulares. Este pedido, aparentemente egoísta, na verdade estimula o desabrochar dos sentimentos negativos, importantes para serem dissolvidos, a fim de que a pessoa possa alcançar níveis mais altos de espiritualidade.

*2ª Semana: Tempo da contemplação*⁸⁷⁶

Uma vez que a fase anterior foi bem sucedida, isto é, que os sentimentos negativos foram dispersos, inicia-se agora uma nova fase: a da graça. Durante este período, a razão é descartada de todo.

Técnica: Relaxamento, dedicação do tempo a Deus, percepção da respiração e do corpo, leitura de textos bíblicos (sobre a temática de louvor), uso da imaginação ativa, adentrando o enredo do texto bíblico e interagindo com os personagens (cf. ponto 1.2.1.2 - cap. 4), diálogo com Jesus Cristo, conclusão dos exercícios espirituais com a leitura do Pai-Nosso.

⁸⁷⁵ R. von BIBRA & A. WENZELMANN, op. cit., p. 87.

⁸⁷⁶ ID., ibid., p. 88.

3ª Semana: Tempo da reflexão

Esta terceira semana retrata a “noite escura”, isto é, a morte do “eu”. A pessoa é convidada a carregar a sua cruz. Neste período, a razão tem papel fundamental. Uma experiência não refletida se perde. Nas conversas com o aconselhador, a reflexão é o meio pelo qual a caminhada é ponderada.

Técnica: Perscrutar o que acontece dentro da alma, fora e durante o período de meditação (as reações dos exercícios espirituais podem emergir fora do período de contemplação): quais as dificuldades que surgem, que novos *insights* aparecem, anotação das experiências e resultados obtidos (material com que trabalhar no aconselhamento pastoral).

4ª Semana: Tempo do cotidiano

Esta fase é a da ressurreição: o surgimento de uma nova *persona*, cujos olhos vêem o mundo com outra ótica, a ótica de Deus, do amor, da misericórdia. Cristo surge dentro da pessoa. A pessoa se torna apta a interagir no cotidiano de maneira cristã, espiritual. Vive-se aqui dos frutos do trabalho plantado na fase anterior.

Técnica: Contemplação e dedicação da vida exclusivamente a Deus. Com o tempo, a contemplação permeia toda a realidade e a pessoa passa a não mais diferenciar o momento do recolhimento contemplativo e o momento cotidiano: Deus passa a ser encontrado em tudo.

Em conclusão a este ponto da oração contemplativa, precisamos acrescentar algo acerca do aconselhamento pastoral. A prática contemplativa não é um recurso que possa ser aplicado diretamente no espaço do aconselhamento pastoral. Não há muito sentido no fato de o aconselhando contemplar durante o horário da entrevista. A contribuição da oração contemplativa, para a prática de aconselhamento pastoral, se dá *fora* dela. Isto é, será na prática contemplativa diária que o aconselhando poderá obter o auxílio terapêutico deste recurso espiritual. Contemplando diariamente, o aconselhando poderá se aproximar de Deus e encontrar nEle a sua referência última. O aconselhando, uma vez convicto do valor espiritual da contemplação, passará a repassar suas dúvidas e temores para os períodos de devoção, permitindo que seus sentimentos negativos sejam trabalhados por meio deles. Ao aconselhador resta a grande ajuda de acompanhá-lo nesta jornada espiritual, apoiando e incentivando quando necessário e alegrando-se nas vitórias que porventura ocorram. O

aconselhador terá não só o papel de aconselhador, como também passará a ter a responsabilidade de um diretor espiritual (cf. ponto 2.2 – cap. 4). É claro que a contemplação deve ser apresentada como um recurso espiritual na medida em que as meditações cumprirem as funções preliminares de levar o aconselhando ao encontro de si mesmo, o suficiente para que ele mesmo sinta a vontade de dar continuidade ao progresso espiritual, avançando na trajetória rumo a Deus. Mas aí não será tanto um caso terapêutico quanto espiritual.

1.1.3 Outras formas de orações

Até agora, a oração tem sido tratada como forma de meditação (ponto 1.1.1) e de contemplação (ponto 1.1.2). Passamos então a apresentar outras formas mais tradicionais de oração que podem ser enriquecidas com as contribuições da mística cristã e do pensamento teológico de Drewermann.

1.1.3.1 A intercessão

A oração feita com fé salvará o doente:
o Senhor o levantará,
e se ele tiver pecados, será perdoado.
Tg 5.15

“O caráter sacerdotal de nosso serviço de obreiro é determinado em essência pela intensidade de nossas intercessões pela comunidade”⁸⁷⁷. Este pensamento de Manfred Seitz pode ser repassado diretamente para o campo do aconselhamento pastoral: o caráter poimênico de nosso serviço pastoral é decidido em essência pela intensidade de nossas intercessões pelos aconselhados. A oração atua de maneira diferente do que a cultura mecanicista nos faz crer. A ajuda pode ocorrer também mediante a oração intercessora. A cultura de hoje é uma cultura da ação; a mística cristã, porém, mostra uma outra realidade, na qual a obtenção da cura é alcançada não se fazendo nada em absoluto (Mc 4.26s). Um exemplo da eficácia da intercessão é registrado na palestra proferida por Schneider-Harpprecht, durante o Primeiro Encontro Regional de Profissionais na Área de Aconselhamento Pastoral, Psicológico e de Saúde – ABAC, em São Leopoldo (EST), em vinte e nove de agosto de 1998:

⁸⁷⁷ M. SEITZ & H.-R. MÜLLER-SCHWEFE, op. cit., p. 25. Texto original: „Der priesterliche Charakter unserer Amtsführung entscheidet sich wesentlich an der Intensität unserer Fürbitte für die Gemeinde“.

393 pacientes em San Francisco foram divididos em grupos. Para 192 deles, diferentes grupos de orações para o Deus judaico-cristão, em diferentes partes dos EUA, fizeram oração durante a estadia no hospital. Nem estes pacientes, nem os médicos, nem as enfermeiras e nem os parentes ficaram sabendo disso. 201 pertenceram a um grupo de controle. Os pacientes para os quais foi feita oração tiveram significativamente menos: paradas cardíacas (3 versus 13); problemas cardíacos (8 versus 20); pneumonia (3 versus 13). Eles precisavam menos: antibióticos (3 versus 17); intubação (0 versus 13)⁸⁷⁸.

O aconselhador precisa considerar a importância da intercessão na sua prática de aconselhamento pastoral. “Orai uns pelos outros” (Tg 5.16). Também a comunidade é chamada a orar uns pelos outros (Cl 1.9; 1 Ts 5.25). O aconselhador pode solicitar que grupos de pessoas da comunidade mantenham nomes de pessoas (aconselhandos) em suas listas de orações. É o caráter solidário, terapêutico da comunidade. Ao próprio aconselhando pode ser requerido que pratique a oração de intercessão pelos outros em aflição. Um coração aflito pode encontrar alívio no ato solidário.

A contribuição da mística cristã à intercessão reside no uso da imaginação como meio alternativo de oração. Normalmente, o entendimento que se tem acerca da intercessão segue o mesmo parâmetro da oração convencional, ou seja, oral. As palavras e conceitos carregam o sentido da intercessão. Dirigem-se palavras a Deus, pedindo auxílio, mesmo que em pensamento. Como proposta alternativa, sugerimos o uso das imagens para a construção do pedido de socorro.

Por exemplo, a intercessão por alguém com pedras na vesícula pode se dar em duas vias: a) oral: “Senhor, fica com Susana e com os médicos que irão operá-la amanhã de manhã, no Hospital São Pedro”. b) visual: “Visualiza-se a Susana não sentindo dores. Sente-se a calma do próprio corpo (durante o período meditativo) como desejo de que a doente sinta o mesmo. Imagina-se as pedras na vesícula se dissolverem e entrando no sistema linfático, como de praxe deve ser. Visualiza-se a sala de operações e os médicos e a operação em andamento e dando tudo certo. Visualiza-se o fim desejado por todos”. Estas imagens são elevadas a Deus como orações. Entregamos a Deus nossos sentimentos de paz e nossas imagens de cura e de pronta recuperação. Esta sugestão alternativa pode ser aplicada a diferentes tipos de doenças e de problemas, sejam de ordem física, psicossomáticas, ou até profissionais, sistêmicas, políticas, etc.

⁸⁷⁸ Christopher SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Religião – o fator esquecido na medicina*, p. 7.

1.1.3.2 A Oração de Jesus

Ao deixar de orar por um único dia sequer,
perco grande parte de meu fogo e de minha fé.
Martim Lutero

A Oração de Jesus é uma antiga arte de oração, multifacetada em diferentes formas⁸⁷⁹. Aqui no Brasil ela é comumente encontrada entre os católicos e conhecida como o Rosário⁸⁸⁰. A idéia básica da Oração de Jesus é a repetição contínua de uma oração ou frase ou o próprio nome de Jesus Cristo; por isto a denominação dada a esta forma de oração. O objetivo deste tipo de oração é o de manter a mente fixa em Deus, oferecendo adoração ininterruptamente. Há três estágios⁸⁸¹ que a pessoa percorre até chegar à forma mais perfeita de oração. O primeiro faz uso dos lábios e da língua. O segundo faz uso da mente (lábios inativos). O terceiro faz uso do coração (mente e lábios inativos).

Este terceiro estágio é onde a oração é feita “em espírito e em verdade”. A mente permanece quieta e os desejos são transformados. Pode-se praticar a Oração de Jesus concomitantemente aos afazeres diários. No estágio do coração, é possível manter-se vinte e quatro horas com o espírito voltado a Deus, sem prejuízo do que se está fazendo. A influência da Oração de Jesus espalha-se em todas as direções, infiltrando-se até no período do sono.

Técnica: Inicialmente é possível fazer uso de uma corrente com um certo número de contas. No momento da devoção, carregar esta corrente e repetir uma oração ou palavra o número de vezes das contas existentes na corrente. No exemplo do Rosário, as pessoas precisam repetir um conjunto de quinze x dez Ave Marias, e de quinze Pai Nossos que estão inseridos entre cada dez Ave Marias. Depois há mais três Ave Marias e uma Salve Rainha.

⁸⁷⁹ Albrecht PETERS, *Gebet und Meditation zwischen prophetischer Gottesbegegnung und mystischer Gotteseinung – Mit Anregungen zur persönlichen Meditation*, p. 74.

⁸⁸⁰ Até agora se tem considerado a melhor definição do Rosário aquela dada pelo Sumo Pontífice Pio V em sua “Bula” de 1569: “O Rosário ou saltério da Sma. Virgem, é um modo piedosíssimo de oração, ao alcance de todos, que consiste em ir repetindo a saudação que o anjo lhe deu à Maria interpolando um Padre Nosso entre cada dez Ave Marias e tratando de ir meditando enquanto tanto na Vida de Nosso Senhor”. O Rosário consta de 15 Padre Nossos e 150 Ave Marias, estas em lembrança aos 150 Salmos. A palavra Rosário significa “Coroa de Rosas”.

⁸⁸¹ ABHISHIKTĀNANDA, *Prayer*, p. 99ss.

Este número foi aumentado pelo Papa João Paulo II⁸⁸², devido ao aumento de violência no mundo⁸⁸³. É possível também escolher apenas uma palavra ou frase, repetindo-a vezes sem conta. Por exemplo, os padres do deserto usavam o *Miserere* (Senhor, tenha misericórdia de mim, mísero homem pecador)⁸⁸⁴. Quanto ao uso de versos bíblicos, conferir o ponto 1.2.1.a – cap. 4).

É fácil identificar na Oração de Jesus estruturas encontradas na mística cristã. A repetição, por exemplo, é um recurso freqüentemente usado nas práticas meditativas, a fim de manter a atenção somente em Deus.

1.1.3.3 O louvor

O louvor é uma resposta legítima
de um povo agraciado.
Nelson Kilpp

O louvor é um agradecimento a Deus pela possibilidade de se viver⁸⁸⁵. O ser humano fica agradecido quando algo de bom lhe acontece: a vida é o maior bem. Quando algo de ruim sobrevém ao ser humano, ele se desespera. A mística cristã, contudo, contribui com um pensamento crítico contra este comportamento de desespero. O louvor deve ocorrer mesmo em tempo de tormento. Uma pessoa em constante sintonia com Deus não se desespera, mesmo em sofrimento. Com a sintonia mantida, a pessoa não se identifica com a dor. Ela tem Deus sempre diante de si. A pessoa aprende a não se identificar com a dor, mas a ver nela sua amiga. A dor e o sofrimento não são considerados castigos ou uma ação direta de Deus contra alguém; fazem parte da vida, e só viverá feliz quem souber viver em meio à dor. Morte e vida andam de mãos dadas, e o místico é como um equilibrista entre as duas realidades.

⁸⁸² A devoção ao rosário, sobretudo à terça parte do rosário – o terço –, é grande em muitas partes do mundo católico. A idéia do rosário e do terço é encorajar os fiéis a meditem sobre os mistérios da fé cristã. Aos mistérios gozosos, dolorosos e gloriosos, o papa João Paulo II, que é um grande devoto do rosário, decidiu acrescentar os mistérios da luz ou luminosos. A mudança recém-autorizada significa que os fiéis terão agora que rezar mais um pai-nosso e 50 ave-marias, meditando ao mesmo tempo sobre os seguintes mistérios: o Batismo de Jesus Cristo; a transformação da água em vinho; a proclamação do reino de Deus; a transfiguração de Cristo sobre o Monte Tabor (onde Cristo se manifestou em estado glorioso); a instituição da eucaristia. Artigo da Internet – ver bibliografia geral: O Rosário.

⁸⁸³ Texto da Carta Apostólica “*Novo Millennio Ineunte*”: „Ao proclamar o período de outubro deste ano até outubro de 2003 o Ano do Rosário, o Santo Padre deseja que as comunidades cristãs intensifiquem a oração pela paz e pela família, contemplando os mistérios da vida de Cristo em companhia da Virgem Maria, que participou e viveu intensamente estes mistérios”. Artigo da Internet – ver bibliografia geral: Carta Apostólica “*Novo Millennio Ineunte*”.

⁸⁸⁴ ABHISHIKTĀNANDA, op. cit., p. 98.

Para a prática de aconselhamento pastoral, o louvor auxilia o aconselhando ao evocar forças espirituais, reforçando seu limite de resistência. O provérbio popular, “Quem canta seus males espanta”, é verídico no âmbito da mística cristã. O silencioso dispor de si a Deus (contemplação) é uma forma de louvor, e produz os mesmos frutos que a prática contemplativa – é um louvor cantado, simbolizado, imagético, um canto de louvor escrito com as letras da alma, com as próprias tintas do sofrimento com o qual se vive. O louvor precisa elevar não apenas as imagens positivas, como as tristes também. O louvor pressupõe o todo da pessoa, o que ela é, não o que ela gostaria de ser. O louvor louva com o que se tem. Se for tristeza, então que seja. Se for alegria, então que seja. Se for silêncio, melhor ainda.

O louvor pode ser usado pelo aconselhador nos momentos em que ele percebe ter havido alguns sucessos na cura do aconselhando. Estimular o aconselhando a louvar por estas razões significa estimular sua vida espiritual e seu interesse pela mesma. Estimular o aconselhando a louvar seus problemas significa auxiliá-lo a perceber que o sofrimento não é ele, mas um estado que o domina temporariamente e que tem vida curta. Louvar a própria dor implica objetivá-la. Uma vez conseguido sua objetivação, a cura se tornará bem mais fácil. Uma vez que a pessoa consiga perceber no sofrimento, no problema, um irmão, um amigo, então a cura já se processou. A completa recuperação ocorrerá naturalmente. O aconselhando passará a louvar até por isto, por poder louvar a dor. Louvor produz louvor. Louvor é um lenitivo poderoso nas mãos de quem o vivencia. O aconselhamento pastoral não só pode como deve usufruir deste recurso espiritual, pois tudo que fizermos devemos fazê-lo para a glória de Deus (I Co 10.31).

1.1.3.4 A dança

Louvem a Deus com dança e tambor,
louvem a ele com cordas e flauta!
Sl 150.4

Quando estivemos na Comunidade da Irmandade de Cristo Selbitz (*Communität Christusbrüderschaft Selbitz*), em 2001, tivemos o privilégio de orar a Deus através da dança⁸⁸⁶. Éramos oito integrantes. Com uma música de fundo e o conhecimento prévio dos

⁸⁸⁵ R. von BIBRA & A. WENZELMANN, op. cit., p. 90s.

⁸⁸⁶ *Nós*: os participantes da Federação Luterana Mundial, num projeto sobre espiritualidade. Cf. mais sobre o valor da dança, R. von BIBRA & A. WENZELMANN, op. cit., p. 91s.

passos simples a serem dados, expressamos nosso louvor através da dança. Todo exercício de meditação e de contemplação inicia-se com a percepção do corpo físico. Conhecê-lo significa conhecer-se. Conhecê-lo em todas as posturas – sentado, deitado, andando e dançando – enriquece o conhecimento de si, de se saber presente. O corpo “presentifica” o *ser*. A dança corporal permite uma conscientização plena deste estar presente.

A dança é comunitária, pelo menos segundo a experiência que tivemos. Na dança, abraçávamos uns aos outros, formando um círculo que dava voltas em torno do eixo central onde tínhamos acendido uma vela. A luz era o centro e nós o corpo de Cristo. Dançar significa tomar consciência de si mediante o movimento corporal, espacial, e também consciência do corpo maior, a comunidade cristã da qual estamos imersos. O sentimento de pertença dilui as mágoas do abandono. O toque é terapêutico. O *con-tato* identifica-nos como significativos para o outro. Promover a dança como forma de oração enriquece o grupo, transformando-o em comunidade terapêutica.

A prática meditativa e contemplativa ensina a pessoa a tomar maior ciência de seu corpo. A cada exercício ela precisa relaxar o corpo, prestar atenção à sua respiração. O que falar então do corpo mutilado, deficiente? Como tratar de maneira poimênica a pessoa que não aceita o seu corpo? Qual contribuição a mística cristã traz para a questão do portador de deficiência física? A mesma contribuição exposta no tópico sobre o louvor elevado em meio à dor: a contemplação dilui as recusas e mágoas e transmuta as pessoas, permitindo-as serem o que são. A sociedade exige um padrão de ser, e todo aquele que não se enquadra nos mínimos detalhes é marginalizado. A mística cristã não marginaliza, pelo contrário, abraça o marginalizado. A prática contemplativa reverte o antigo olhar, cheio de modismos e preconceitos, em um novo olhar, o olhar misericordioso de Deus.

A pessoa portadora de deficiência física é *portadora* de algo, não *deficiente*. Aqui retornamos novamente para a questão da identificação que o doente faz entre o seu ser e sua doença. Em certo momento da vida, ambos se tornam uma mesma coisa, na concepção da pessoa portadora de deficiência física. Ela é a doença. A prática contemplativa lhe ensina (contribuição) a diferença entre seu ser e sua doença. Lembremos sempre que este ensino vem em decorrência natural de uma prática espiritual que procura, em última instância, dedicação exclusiva a Deus, sem esperança de alcançar algum tipo de cura milagrosa. Não que não haja cura milagrosas. Elas ocorrem. Mas esta não deve ser a intenção primária da contemplação.

Só quando este requisito existir, o milagre tem chances de vingar. Sobre a questão do milagre, conferir o ponto da imposição das mãos (cf. ponto 1.4.1 – cap. 4).

1.2 A Bíblia

A Escritura é uma ervinha,
quanto mais a trituras,
mais perfume ela solta.
Martim Lutero

1.2.1 Meditação bíblica

Manfred Seitz⁸⁸⁷, em um artigo sobre ascese evangélica, faz um alerta sobre o pouco espaço que a Bíblia ocupa na vida do pastor. O estudo bíblico pessoal não faz mais parte do tempo do pastor. A Bíblia é para os outros, não para ele. Com esta crítica, Seitz apresenta propostas que transformam a Bíblia num devocionário básico para o trabalho pastoral. Fazemos o mesmo a seguir, focando, em especial, a prática de aconselhamento pastoral. Falar da Bíblia como um livro devocional nos abre a possibilidade de englobarmos as técnicas apresentadas no ponto anterior, principalmente no tocante à meditação. Na verdade, entendemos que a meditação é uma forma básica de prática espiritual, aplicável a qualquer atividade religiosa, portanto, também no trabalho com a Bíblia.

A meditação bíblica encontra no pensamento teológico de Drewermann elementos que explicam e enriquecem o seu uso. Este pensamento chama a atenção para a forte influência do inconsciente na elaboração dos textos bíblicos. As histórias bíblicas são compreendidas por Drewermann não tanto como fatos históricos, mas mais como fatos míticos⁸⁸⁸. Este pensamento teológico implica a possibilidade de *vivenciarmos* sua mensagem, e não apenas compreendê-la racionalmente. Pois, se o inconsciente participou da elaboração dos textos, é também verdade que ele auxilia na sua interpretação. Daí a importância da hermenêutica da psicologia profunda. Esta importância da dimensão inconsciente na vida espiritual também é ressaltada no pensamento da mística cristã. A meditação e a contemplação não fazem outra coisa do que aquietar a mente, permitindo com que material do inconsciente aflore à superfície da consciência. Por isso a importância em assegurar que qualquer trabalho

⁸⁸⁷ M. SEITZ & H.-R. MÜLLER-SCHWEFE, op. cit., p. 24s.

⁸⁸⁸ E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese – Die Wahrheit der Formen*, vol. 1, p. 99, 135ss.

poimênico que envolva o uso de recursos espirituais faça também uso de formas de meditação que aquietem o fluxo da consciência e que despertem o fluxo inconsciente.

A *meditação bíblica* não substitui o trabalho da exegese⁸⁸⁹. Porém, ela abre portas que a ciência hermenêutica não é capaz de abrir⁸⁹⁰. Esta forma meditativa dirige a atenção para um objeto bíblico (um versículo, um personagem, um símbolo religioso). A Bíblia é rica em imagens religiosas que podem alimentar a meditação diária. O evangelho de João⁸⁹¹, por exemplo, apresenta uma variedade de imagens – luz, pão, vinha, pastor, porta, caminho, água, etc. Meditar em uma imagem bíblica desperta as forças numinosas presentes na alma humana⁸⁹². A meditação bíblica pode também fazer uso da imaginação, ao promover a identificação da pessoa com algum personagem bíblico. Uma vez identificada, a pessoa reaviva o enredo em sua mente, participando de sua história. A seguir, apresentamos algumas idéias com respeito a estas duas formas de meditação bíblica.

1.2.1.1 A Oração de Jesus e a Bíblia

A palavra está perto de você,
em sua boca e em seu coração.
Rm 10.8

Herbert Benson⁸⁹³, em seu estudo sobre o efeito do relaxamento na saúde física do paciente, permitia que seus pacientes escolhessem a esmo palavras ou frases para o relaxamento. O que surpreendeu o autor foi que a maioria escolhia versículos bíblicos para repetir, na forma da Oração de Jesus (cf. ponto 1.1.3.2 – cap. 4). Segundo a percepção do autor, o sagrado se manifesta na meditação. Para ele, a fé é o resultado alcançado pela soma do bem-estar evocado e os efeitos do relaxamento, demonstrando que a fé religiosa tem mais influência do que as crenças afirmativas.

⁸⁸⁹ CEBI, *Leitura Orante da Bíblia*, p. 22, 33.

⁸⁹⁰ E. WESCHKE, op. cit., p. 31.

⁸⁹¹ ID., *ibid.*, p. 33.

⁸⁹² Adams também faz uso da *devoção diária* para fortalecer a pessoa em seu dia-a-dia (cf. ponto 1.1.1 – cap. 1). A diferença, contudo, reside no fato de que ele oferece uma hermenêutica fundamentalista que transforma a Bíblia num código de comportamento moral; à pessoa não é oferecida liberdade para interpretá-la livremente, a partir de suas próprias identificações existenciais.

⁸⁹³ H. BENSON, op. cit., p. 135ss.

Assim, fazendo uso da meditação número 01 (cf. ponto 1.1.1.1 – cap. 4), da *respiração*, substituiremos a palavra *um* por um versículo ou palavra bíblica. Esta é a primeira forma de meditação cristã que queremos apresentar: a repetição constante de uma palavra ou versículo bíblico, no ritmo da respiração. O repertório de escolha é enorme. Apresentamos apenas algumas sugestões de versículos e palavras para esta forma de meditação. O livro dos Salmos oferece exemplos adequados a este tipo de meditação, pois sua composição literária segue, em grande parte, uma construção de paralelismos⁸⁹⁴, o que facilita sua repetição segundo os movimentos da expiração e da inspiração. Apresentamos alguns exemplos:

Sl 4.9- “Em paz me deito e logo adormeço, / porque só tu, Javé, me fazes viver tranquilo.”

Sl 5.2- “Javé, escuta minhas palavras, / leva em conta o meu gemido.”

Sl 6.5- “Volta-te, Javé! Liberta-me! / Salva-me, por teu amor!”

Sl 8.10- “Javé, Senhor nosso, / como é poderoso o teu nome em toda a terra!”

Sl 16.1b- “Guarda-me, Deus, pois eu me abrigo em ti.”

Sl 23.1- “Javé é o meu pastor. / Nada me falta.”

Sl 27.1- “Javé é a minha luz e salvação: / de quem terei medo?”

Sl 33.22- “Javé, esteja sobre nós o teu amor, / como está em ti a nossa esperança.”

Sl 34.2- “Vou bendizer a Javé o tempo todo, / seu louvor estará sempre em minha boca.”

Sl 37.5- “Entregue seu caminho a Javé, / nele confie, e ele agirá.”

Sl 38.23- “Vem socorrer-me depressa, / meu Senhor, minha salvação.”

Os versículos bíblicos podem ser repetidos da seguinte maneira: na inspiração é recitada a primeira frase do paralelismo; na expiração, a segunda frase é repetida, e assim sucessivamente. A repetição pode durar uns dez minutos, até que a respiração se torne levíssima. Todo pensamento, que se intrometer durante a meditação, deve ser colocado de lado. Todo sentimento que aflorar durante o período meditativo deve ser abandonado. Este mesmo padrão meditativo pode ser aplicado no uso de palavras. Ao invés da repetição de versículos, a pessoa repete uma única palavra⁸⁹⁵. Apresentamos alguns exemplos: *Adonai*, *Shalom*, paz, luz, pão da vida, Deus, Pai, Espírito Santo, *Kyrie Eleison*, etc.

Mencionamos em especial o nome de *Jesus Cristo*⁸⁹⁶, pois é o termo utilizado por Jalics em sua obra (cf. ponto 1.1.2.2 – cap. 4). Para Jalics, a repetição do nome de Jesus Cristo

⁸⁹⁴ CEBI, *Livro dos Salmos*, p. 97. Há os “paralelismo sintético”, onde uma frase completa o sentido da outra (ex: “O Senhor reconstrói Jerusalém, / reúne os exilados de Israel” – Sl 147.2); os “paralelismos sinônimos”, em que uma frase diz o mesmo que a outra (ex: “Povo meu, escuta minha Lei, / dá ouvidos às palavras da minha boca” – Sl 78,1); os “paralelismos antitéticos”, em que uma frase diz o contrário da outra (ex: “O Senhor conhece o caminho do justo, / o caminho do ímpio se perde” – Sl 1,6).

⁸⁹⁵ Johannes VIEBIG, *Evangéliche Mediation als „Übung des Wortes Gottes“*, p. 88s.

⁸⁹⁶ F. JALICS, op. cit., p. 336ss. Texto original: „Der Name Jesu Christi steht für seine Person. Durch ihn verbinden wir uns mit Christus selbst. Wer seinen Namen mit Ehrfurcht wiederholt, wird von Ihm selbst erfüllt. Der Name ist wie der Blickkontakt des Petrus, als er auf dem Wasser zu Jesus ging. Aus diesem

não é um meio para um fim qualquer. Se a pessoa repetir o seu nome a fim de alcançar centralidade, paz e habilidade desperta, então estará degradando a pessoa de Jesus Cristo. A repetição de seu nome a direciona para a pessoa de Jesus Cristo; Ele é o alvo final da meditação. A pessoa se encontra com Jesus Cristo *em* seu nome e não *através* de seu nome. Esta postura deve ser lembrada em todos os exercícios meditativos. A meditação cristã, qualquer que seja ela, segue os mesmos parâmetros que a contemplação, segundo o estudo do capítulo anterior: o objeto último da prática meditativa é Deus. Qualquer alteração nesta hierarquia de prioridades resulta na degradação do exercício.

1.2.1.2 A imaginação

Você vê coisas que existem e se pergunta:
por quê? Eu imagino coisas que não existem
e me pergunto: por que não?
George Bernard Shaw

Esta segunda forma de meditação bíblica segue os mesmos parâmetros das meditações de número dois e três, denominados de *Passeio pelo campo* e *Passeio pela montanha*. Contudo, o enredo provém da Bíblia. Apresentamos um exemplo de enredo a partir da história da travessia do Mar Vermelho (Ex 14,15), com duração de quinze minutos. Após o período de relaxamento, o exercício imaginativo começa assim:

Meditação nº 04: A travessia do Mar Vermelho⁸⁹⁷

Eu me encontro no deserto. Vejo um grupo de trinta a quarenta pessoas. Eu faço parte deste grupo. Estamos nos aproximando do Mar Vermelho. A praia surge diante de nós. Chegamos na beira da praia. A areia é macia e fresca sob os pés. Moisés está adiante de nós. Ele levanta seu cajado. Vemos uma linha branca surgir na superfície do Mar Vermelho, de uma margem a outra. Sentimos a terra tremer levemente sob os nossos pés. A linha branca aumenta de largura. Vemos uma fissura surgir no meio da linha branca. A fissura se alarga. O chão treme mais forte sob os pés. Escutamos o som de um trovão rufando pelo ar. A fissura

Grund empfehle ich den Namen Jesu Christi so lange zu wiederholen, bis er in unsere Herzen sinkt und ununterbrochen gegenwärtig ist“.

vai se ampliando e um corredor vai surgindo diante de nós. De cada lado do corredor, vemos duas paredes de água se formarem. A nova passagem vai aumentando até a largura de quinze metros. Escutamos o trovão diminuir e o tremor sob os pés amainar. Moisés desce os braços e o seu cajado. Ele se volta para nós. É o nosso guia. Ele nos diz para seguirmos pela brecha recém-formada no mar. Ele avança pela praia, adentrando a brecha. Nós o seguimos. Alguns de nós estamos um pouco apavorados. Mas preferimos não ficar para trás.

Logo sentimos a areia molhada e mais fria sob os pés. O caminho é em declive. À medida que avançamos, as paredes vão aumentando de altura. Logo as paredes alcançam a altura do quadril, e depois o peito, e finalmente a cabeça. Espiamos pela última vez a superfície do mar. Depois somos engolfados pelas paredes, que crescem à medida que caminhamos corredor abaixo. Passamos por um terreno de areia dura. Logo depois o chão se torna gosmento. É o húmus.

A caminhada se torna difícil, pois há o perigo do escorregadio. Mas logo o chão de húmus dá espaço a um chão mais firme e ondulado. O cheiro forte de vida marinha inunda o ambiente. As paredes alcançam a altura de seis, oito, dez metros. Um de nós se aproxima da parede esquerda. Parece haver uma parede de vidro separando o grupo do fundo do mar. Ele toca com a mão a parede de água. Sua mão entra dentro da parede. Ele sente a água fria revestir sua mão. Ele a retira rapidamente da parede. O grupo se distancia. Ele corre atrás do grupo e o alcança.

Moisés tem passadas largas e decididas. Ele caminha rápido. Tem pressa em chegar logo à outra margem. O caminho ainda permanece em declive. As paredes já alcançam a altura de trinta metros. Ainda há luminosidade suficiente para enxergarmos tudo, mas bem menor do que na superfície. Moisés pára de repente e olha para o chão. Vemos um punhado de peixes e animais marinhos frescos pulando e se remexendo no chão de areia. Moisés nos adverte para pegarmos alguns peixes para mais tarde termos o que comer. Cada um se agacha e pega o peixe de que mais gosta. Há peixes de diferentes tamanhos e cores. Há também estrelas do mar, serpentes marinhas, caranguejos, ostras, animais os mais diversos e estranhos. Cada um escolhe o seu animal predileto e o guarda num saco que cada um carrega consigo.

⁸⁹⁷ Este enredo meditativo foi desenvolvido por nós, durante as meditações diárias realizadas na EST (Escola Superior de Teologia), na capelinha *Bet Tefilah*.

Moisés continua a marcha corredor abaixo. As paredes já sobem cinquenta metros acima de nossas cabeças. Caminhamos por uns dez minutos, até sentirmos que o nível do chão se tornou plano. Moisés parece não se interessar. Ele continua resoluto em seu passo. No fundo do mar, a escuridão é maior. O frio também. As paredes de água à esquerda e à direita parecem exalar uma corrente de friagem. Elas alcançam agora a altura de cento e vinte metros. Instintivamente, o grupo se junta mais no centro do corredor, procurando aconchego.

De repente vemos mais à frente um enorme obstáculo. Por causa da escuridão, não é possível distinguir exatamente do que se trata. Ao nos aproximarmos, percebemos tratar-se de um imenso navio deitado de lado no fundo do mar, com a quilha para o nosso lado. A popa e a proa estão imersas nas paredes laterais da esquerda e da direita. Não podemos contornar a navio. Não podemos passar por cima. A quilha é alta. Espalhamo-nos à procura de um caminho. De repente alguém grita. Há um buraco no casco, suficiente para a passagem de uma pessoa. Fazemos uma fila e um a um adentramos o interior do barco. Moisés instrui a todos para tomarem cautela. É fácil alguém se perder neste labirinto de recintos e se ferir. A madeira ainda está úmida e escorregadia. Uma vez no interior do barco, procuramos a saída para o outro lado. De repente alguém dá outro grito. Uma arca cheia de tesouros foi achada. Moisés aconselha que cada um pegue o objeto que quiser. O tesouro poderá ser útil mais tarde. A arca tem de tudo: moedas de ouro e de prata; colares de diversos feitios; braceletes e tornozeleiras de metal precioso; pedras preciosas das mais brilhantes; espadas e facas forjadas com fino metal; é um tesouro com toda a sua exuberância. Cada um pega o que sente ser especial para si. Após, o grupo se dispersa à procura da saída. Alguém a encontra e todos se posicionam fora do barco. Moisés retoma sua caminhada e o grupo o segue.

Não passa muito tempo, e começamos a sentir o caminho em aclave. O chão duro e ondulado faz as pessoas tropeçarem constantemente. O frio ainda é forte, mas, ao olharmos para o fim do corredor, percebemos que o sol ainda brilha lá em cima. Mas não por muito tempo. As paredes começam a diminuir sua altura: cem metros, oitenta metros, sessenta metros. O frio torna-se menos forte. Às vezes sentimos uma brisa passar pelo grupo, animando-o a seguir em frente. Às vezes olhamos para o interior das paredes e percebemos movimentos na sua escuridão. À medida que subimos, a claridade inunda mais o espaço e percebemos que um cardume de peixes nos acompanhava a caminhada, nos observando de dentro do mar. Algumas pessoas ficam assustadas, pois entre o cardume aparecem peixes

maiores, curiosos. Moisés parece não prestar atenção a nada, a não ser no caminho à sua frente. As paredes descem mais e mais, até ficarmos com os pés no húmus novamente. Sabemos que a praia está próxima. Mais um pouco e estaremos ao ar livre novamente. Uma ou outra pessoa, já cansada da longa jornada, escorrega aqui e ali, mas é logo amparada pelas pessoas ao seu lado. De repente, nossas cabeças despontam por sobre a superfície do mar.

Moisés é o primeiro a sair e pisar em terra seca. Logo em seguida, todo o grupo está atrás dele. Olhamos todos na direção da longa brecha diante de nós, separando o Mar Vermelho em dois blocos. Moisés levanta novamente seus braços e o mesmo episódio se repete. Sentimos o chão sob nossos pés tremer e o som forte de trovão soar pelo ar ao nosso redor. Vemos então as duas paredes, como que desprendidas de suas posições, entrechocarem-se num furioso abraço. Do que antes era uma livre passagem pelo meio do mar não resta mais nada, a não ser uma imensa esteira de espuma, rasgando o mar de margem a margem. Com o tempo, a espuma vai se dissolvendo e desaparecendo por completo. Olhamos e não acreditamos, pois nada mais resta diante de nós que possa comprovar ter havido uma enorme passagem há alguns minutos atrás. A noite se aproxima. Preparamo-nos para passar a noite perto da praia. Alguns buscam gravetos para a fogueira. Outros limpam os peixes para a ceia da noite. Sentamos em círculo, ao redor da fogueira. Conversamos, comemos, bebemos, compartilhamos o grande acontecimento do dia. Cada qual tem uma história para contar. Cada um tem a sua versão. Todos celebram o milagre. O tempo passa, o sono vem, e um a um, dormimos o sono tranqüilo sob um céu estrelado sobre nossas cabeças. Dormimos e sonhamos que estamos sentados num outro lugar, distante do deserto. Estamos numa sala, sentados (deitados) e começamos a nos mover. Abrimos nossos olhos.

Este enredo é diferente dos dois Passeios, não apenas pelo enfoque bíblico, como também pelo fato de ele poder ser aplicado a um contexto de comunidade, de grupo. A comunidade cristã é também um espaço terapêutico (cf. ponto 2.3 – cap. 4). Esta meditação também se distingue da meditação da Oração de Jesus, onde a atenção deve focar apenas um objeto e evitar toda e qualquer outra forma de imagem. Aqui não é assim. Aqui ocorre o inverso. A atenção deve estar atenta a inúmeros objetos que vão se somando no desenrolar do enredo. Esta forma de meditação cristã, porém, também exige *concentração*. É importante que todos participem do enredo, dentro do possível, mesmo que alguns acabem por fugir do tema, trilhando por caminhos próprios e diferenciados.

O enredo apresentado por nós (o episódio do Mar Vermelho, Ex 14) apresenta liberdade na sua construção. É notório que muitos elementos foram acoplados ao texto bíblico. Esta liberdade pode ser considerada uma característica do inconsciente, que reconstrói um enredo sempre novo. Segundo o pensamento teológico de Drewermann⁸⁹⁸, este é um exemplo de como o inconsciente interage com o consciente, criando algo de novo de antigas histórias. Permitir que os sentimentos participem é dar liberdade para que tenham autonomia de interação com o simbolismo do enredo, alterando-lhe seu enredo para adequar as necessidades internas do leitor. Este é o cerne do exercício da imaginação ativa. O material simbólico é um meio ideal pelo qual o inconsciente pode se comunicar. Os enredos bíblicos estão cheios dele. Meditar, assim, significa admitir que a consciência interaja como inconsciente, mediante a imaginação ativa. A meditação, a partir do texto do Mar Vermelho, por exemplo, tipifica este exercício da imaginação ativa. A estrutura é apresentada pelo consciente (texto bíblico), mas o enchimento é feito pelo inconsciente (texto meditativo). O que sinaliza a influência do inconsciente na construção no enredo do Mar Morto, tal como recriado por nós, é a presença de um padrão mítico já conhecido. Se for analisado com maior profundidade, perceberemos a existência deste padrão simbólico.

A caminhada da travessia do Mar Vermelho se dá por meio da “submersão” no mar e do posterior retorno à terra seca. A psicologia profunda interpreta tal caminhada como a submersão no inconsciente (mar)⁸⁹⁹, submersão na qual elementos (peixes e tesouro), ali encontrados, são resgatados e trazidos à superfície da consciência (terra seca). No enredo, os peixes e as peças de tesouros simbolizam aspectos da alma da pessoa há muito estagnados no inconsciente. Ao dar liberdade de escolha quanto a que objeto pegar, a meditação permite uma participação ativa do consciente, interação psíquica na qual elementos do inconsciente são simbolicamente identificados e recuperados. A saída da brecha, do interior do mar (inconsciente), para a terra seca (consciente), ilustra a realização plena deste processo simbólico (salvação).

⁸⁹⁸ E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese* – vol 2, p. 715.

⁸⁹⁹ As características do corredor indicam uma correlação direta com o mundo do inconsciente: frio, escuro, sombras não nitidamente reconhecidas, perigo em ficar por muito tempo, tesouros de épocas passadas, úmido, animais subaquáticos, etc.

Em nosso trabalho do livro de Jonas⁹⁰⁰, estudamos mais a fundo este padrão simbólico presente em muitos enredos bíblicos. É o *padrão mitológico do ciclo diário*⁹⁰¹. Este padrão é estruturado em três partes: a partida, a iniciação e o retorno. *A primeira parte* – a partida – é o chamado a uma aventura. O destino intima o herói a se retirar da esfera social para uma totalmente desconhecida. Esta nova esfera pode representar uma terra distante, um *mundo subaquático*, ou um profundo estado de dormência (ex: Jonas no barco). *A segunda parte* se refere ao período das aventuras no interior do mundo subaquático: os desafios, conquistas e derrotas. Após ter sido chamado e executado a jornada, o herói deve retornar trazendo suas descobertas para o bem comum da sociedade; esta é a *terceira parte*: o retorno⁹⁰².

No trabalho de conclusão do Bacharelado, concluímos que a história de Jonas expressa um padrão mitológico do ciclo diário, o qual se acha presente também em outras histórias bíblicas, tais como a descida dos amigos de Daniel na fornalha ardente (Dn 3.13-97), a descida de Daniel na cova dos leões (Dn 6.11-25) e a morte, descida ao mundo dos mortos e ressurreição de Jesus Cristo. Estas são algumas histórias similares ao enredo da travessia do Mar Vermelho, assim como a descrevemos em nossa meditação. De maneira livre, estas outras histórias bíblicas podem resultar em ótimos enredos para meditações em grupo ou individuais. Uma vez que o aconselhando (ou o grupo) estiver habituado a este tipo de meditação, ele poderá, por si mesmo, fazendo uso de sua própria imaginação ativa, recriar novos enredos a partir das histórias bíblicas que melhor lhe aprouverem em seu momento de meditação.

A imaginação não tem seu sentido apenas na experiência que a pessoa tem de si. A arte de imaginar atua profundamente, objetivando o processo da individuação da pessoa. A recuperação de imagens provenientes do inconsciente serve a este propósito⁹⁰³. A Bíblia é uma fonte rica de imagens, por ser, essencialmente, um livro religioso. Suas imagens não

⁹⁰⁰ BOOTZ, Everton Ricardo. *Jonas e o “Grande Peixe”- Uma abordagem psicológica*. São Leopoldo: EST, 1990. 43 p. [Trabalho de Conclusão de Bacharelado de Teologia]

⁹⁰¹ Este tema mitológico entende o sol como um herói que é engolido pelo monstro marinho (analogia ao momento em que o sol se põe no mar), passando a noite no interior do *peixe* (analogia ao momento em que o sol desaparece e a noite vem) para então ressurgir do interior do *peixe* ao amanhecer (analogia ao momento em que o sol se levanta no horizonte do mar). Durante sua estada no interior do *peixe*, o herói precisa lutar contra muitos perigos que o ameaçam, vencendo-os por final. Este momento no ventre do *peixe* é descrito como a trajetória que o monstro marinho faz nas profundezas do mar, levando o herói (sol) de um lado do horizonte (oeste) para o outro (leste). Cf. E. R. BOOTZ, op. cit., p. 10.

⁹⁰² E. R. BOOTZ, op. cit., p.11-14.

pertencem apenas ao acervo cultural da humanidade; elas não deixam de ser também um intrincado mosaico que espelha o relacionamento de Deus com o seu povo, mosaico estruturado por uma miríade de símbolos. Meditar com enredos bíblicos, com a simbologia bíblica, é evocar a presença de Deus, favorecendo um encontro entre a pessoa e Deus, fazendo emergir na alma da pessoa um senso de confiança que supera qualquer medo e ansiedade que a esteja assaltando. A participação do inconsciente, segundo o pensamento teológico de Drewermann⁹⁰⁴, não é meramente psicológica. Nela há algo a mais, algo numinoso, que precisa ser considerado pela teologia, mais especificamente, pela prática de aconselhamento pastoral.

1.2.2 *Lectio Divina*

Que a palavra de Cristo permaneça em vocês com toda a riqueza, de modo que possam instruir-se e aconselhar-se mutuamente com toda a sabedoria. Inspirados pela graça, cantem a Deus, de todo o coração, salmos, hinos e cânticos espirituais.
Cl 3.16

Lectio Divina quer dizer Leitura Divina⁹⁰⁵. A expressão *Lectio Divina* foi cunhada por Orígenes no século 3 e consistia da leitura bíblica na forma de uma oração. Não era apenas leitura, mas uma oração mediada pela Bíblia. Durante os séculos esta forma *orante* da Bíblia alimentou a Igreja de Cristo; ao mesmo tempo, ela foi sendo sistematizada. No início, a *Lectio Divina* não era uma leitura organizada e metódica. Isto surgiu apenas no século 12, quando um monge sistematizou a ‘leitura orante’ da Bíblia em quatro degraus: leitura, meditação, oração e contemplação. A *leitura* responde a pergunta: “O que o texto diz?” A *meditação* responde a pergunta: “O que o texto diz para mim?” Após saber o que Deus quer nos falar, chega o momento da *oração*, ou seja, o momento do diálogo com Deus. Por fim, tendo acolhido a mensagem de Deus no coração, os olhos da pessoa se renovam e passam a ver o mundo com os olhos de Deus. O novo olhar é a *contemplação*.⁹⁰⁶

⁹⁰³ Folkert MÜLLER, *Meditation im Unterricht*, p. 19.

⁹⁰⁴ E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese – Die Wahrheit der Formen*, vol. 1, p. 138.

⁹⁰⁵ CEBI, *Leitura Orante da Biblia*, p. 15-20.

⁹⁰⁶ CEBI, *Leitura Orante da Biblia*, p. 20-36.

A *Lectio Divina*, assim entendida, não é um sistema de interpretação da Bíblia e sim da própria vida⁹⁰⁷. Ela interpreta a existência⁹⁰⁸. Ela se torna um espelho no qual o reflexo da pessoa se vê estampado⁹⁰⁹. Praticar a leitura orante não é buscar conhecimento bíblico, mas, com a ajuda da Bíblia, é descobrir, assumir e celebrar a presença de Deus em toda a sua criação, na sociedade, na vida humana, na realidade do mundo em que se vive. A *Lectio Divina* potencializa esta redescoberta do Espírito de Deus em meio ao dia-a-dia por conter em seu bojo não apenas a leitura, mas também o exercício da meditação, o diálogo com Deus e, conseqüentemente, a contemplação, que descortina uma outra realidade, diferente da considerada como única verdadeira.

Para Sölle⁹¹⁰, esta abertura para o novo (contemplação) implica o descobrimento das ideologias que aprisionam a pessoa num estilo de vida alienante. Neste processo de *desalienação*, a pessoa começa a perceber o mundo e a vida com os olhos dos desalienados, ou seja, dos oprimidos, revestindo-se de uma natureza contrária àquela até então assumida; a pessoa passa a eliminar gradativamente aquilo que vem dos poderosos⁹¹¹. Ela passa a tomar consciência das muitas coisas que pensava fossem fiéis ao Evangelho e à tradição cristã, mas que acabam se revelando fidelidades aos próprios interesses e idéias. A pessoa passa a orar com vigor, dizendo sempre: “faça-se em mim segundo a tua palavra” (Lc 1.38). A *Lectio Divina* produz na pessoa o que Sölle chama de *espírito de resistência*⁹¹². Uma vez desperta para o poder alienante de sua subjetividade, a pessoa passa a confrontar os resultados de suas meditações com a comunidade à qual pertence, com a realidade na qual vive, com os resultados que a exegese apresenta sobre o texto meditado.

A prática da *Lectio Divina* tem o poder de tornar a pessoa objetiva de si mesma. A pessoa torna-se autocrítica⁹¹³. A *Lectio Divina* permite à pessoa tomar distância de si, vendo-se a si mesma por uma outra ótica, a ótica de Deus, mediada pelo símbolo. Por esta nova ótica, a pessoa passa a perceber suas incongruências, ao se deixar mergulhar no diálogo simbólico promovido pela imaginação ativa, durante a fase da meditação. As imagens do

⁹⁰⁷ ID., *ibid.*, p. 42.

⁹⁰⁸ Folkert MÜLLER, *Meditation im Unterricht*, p. 23.

⁹⁰⁹ CEBI, *op. cit.*, p. 42.

⁹¹⁰ D. SÖLLE, *op. cit.*, p. 356ss.

⁹¹¹ CEBI, *op. cit.*, p. 40.

⁹¹² D. SÖLLE, *op. cit.*, p. 246ss.

inconsciente, uma vez autônomas, comunicam, exortam, ensinam, desvelam novas realidades e agraciam⁹¹⁴. A pessoa começa a receber impulsos do inconsciente que gradativamente, num processo diário, constroem uma nova personalidade no lugar da antiga⁹¹⁵. O material simbólico do inconsciente começa a interagir com maior frequência na vida ordinária da pessoa, participando positivamente, não mais de maneira retrógrada, como quando inibida, reprimida. A vida da pessoa começa a se revestir paulatinamente de uma qualidade de vida mais intuitiva, mas emocional, mais espiritual. Este é o fruto da prática da *Lectio Divina*. A prática da *Lectio Divina* segue mais ou menos estes parâmetros:

Primeiramente, criar um ambiente de recolhimento e de meditação. O exercício de relaxamento serve a este propósito. A meditação do passeio pelo campo pode ser praticada antes de a Bíblia ser aberta, estimulando um ambiente calmo e agradável. Então a pessoa abre a Bíblia: é o momento da *leitura*. Antes de tudo, a pessoa precisa ter a preocupação da investigação: *o que o texto diz em si?* Isto exige silêncio. O interior da pessoa silencia, para que nada a impeça de escutar o que o texto tem a lhe dizer e para que não aconteça da pessoa entender só aquilo que ela goste de ouvir. Depois da leitura, a pessoa vai *meditar*, ruminar o texto bíblico. Neste segundo passo, a pessoa entra em diálogo com o texto, para que o sentido se atualize e penetre em sua vida. Como Maria, a pessoa precisa ruminar o que escutou (Lc 2.19, 51), descobrindo que a Palavra de Deus está perto dela, em sua boca e em seu coração, para que a ponha em prática (Dt 30.14).

Para este segundo passo, o uso da meditação cristã se revela exemplar. Ruminar o texto não significa apenas ler e reler o texto várias vezes, repetindo-o até extrair dele o suco. A pessoa pode relaxar, fechar os olhos e recriar o ambiente do texto bíblico, procurando reconstruí-lo em seu interior com o máximo de detalhes possível. Se tomarmos como exemplo o texto de Jo 4 – o encontro de Jesus Cristo com a samaritana –, a pessoa poderá reconstruir toda a cena mentalmente, a partir de sua identificação com a mulher samaritana: o deserto ermo, um poço, algumas pedras, o horizonte montanhoso, o clima seco e ameno, a brisa que sopra, a visão de um homem se aproximando, seu tamanho, suas características, a cor da pele, suas vestimentas, sua chegada ao poço, seu estado de ânimo, seu suor, sua maneira de olhar,

⁹¹³ F. MÜLLER, op. cit., p. 21s.

⁹¹⁴ ID., ibid., p. 43.

⁹¹⁵ Idem, p. 22, 29.

sua voz, sua iniciativa de dialogar com a pessoa, a pessoa percebe como ela mesma está se vestindo, o vaso que carrega, a retirada da água do poço, e o mais importante, o desenrolar da conversa. Uma vez totalmente relaxada, em estado de meditação, a imaginação ativa pode dar uma nova direção à conversa ao redor do poço.

Neste momento, a pessoa ouve o que o texto tem a dizer para *sua* vida, posto que agora a contraparte que participa do diálogo é tão viva quanto ela mesma. A contraparte fala do que lhe é próprio, ou seja, do norte da existência e de como a pessoa está caminhando em direção contrária. O inconsciente fala do que há no interior da pessoa, do material reprimido, sendo o valor mais profundo, o próprio Deus, desalojado da vida cotidiana da pessoa. A meditação cristã favorece a personificação do inconsciente na figura bíblica do texto, permitindo, conseqüentemente, que a pessoa se confronte consigo mesma de maneira existencial. Uma vez que a pessoa aceita a veracidade do material apresentado no diálogo virtual, assim como a samaritana aceitou a verdade sobre o seu modo de vida, exposto por Jesus Cristo, novos elementos, nova força de vida adentram a existência da pessoa, revitalizando-a, transformando sua maneira de pensar e de agir. Esta ascensão de conteúdos do inconsciente, da dimensão espiritual, é a mensagem do texto para a pessoa, que provoca uma reação de sua parte.

O terceiro passo é a *oração*. Uma vez ruminada, a mensagem extraída produz uma reação no coração. É hora da prece, o momento de responder a Deus, de reagir a partir do que recebeu. A oração é o reconhecimento da pessoa de sua maneira desnorteada de dirigir sua vida. Ela não procura mais a si mesma, não procura mais defender os seus ideais, passando a procurar a Deus. Na verdade, não há uma divisão estanque entre as quatro fases. A oração pode se confundir coma fase da contemplação, assim como a leitura pode desembocar na meditação sem haver nenhum corte significativo. Também a meditação pode se transformar em oração, sem a necessidade do cumprimento de uma pauta absoluta. A *Lectio Divina* é um processo inteiro, coeso, que sofre no estudo uma sistematização racional, dividindo-a em quatro fases, mas que na prática tornam-se quase que indistintas, permeáveis, flexíveis. A oração pode muito bem confluir no momento da *contemplação*, ou seja, naquele momento em que a pessoa busca Deus, assim como o estudo da mística cristã tem indicado. Ela se volta para Deus, contempla-o e não se incomoda mais com as coisas que antes a perturbavam, que lhe eram queridas, que lhe eram importantes. Agora, elas se tornam penúltimas. Deus é a

prioridade última de sua atenção. A experiência meditativa culminou na compreensão de seu estado egocêntrico, alterando seus valores e convertendo-a para Deus.

Como visto no capítulo anterior, Jalics⁹¹⁶ deslinda o fenômeno contemplativo, apontando para o processo de diluição dos sentimentos negativos que surgem durante esta fase. Ou seja, uma vez que a fase da meditação provocou o surgimento de material do inconsciente, mediante o uso da imaginação ativa, o estado contemplativo surge como a maneira correta de tratar deste material, ou seja, apresentando-o a Deus, sem, contudo, ocupar-se dele diretamente. Deus é quem deve se ocupar deste novo material (emocional). À pessoa resta apenas contemplar a Deus com *todo* o seu ser, e este *todo* significa, agora, contemplá-lo com estas novas características que estão se somando ao seu novo ser, mesmo que sejam características carregadas de sentimentos dolorosos. É a fase da *noite escura*, pela qual os dejetos intrapsíquicos são descarregados e transmutados em energia espiritual positiva e viável à humanidade. No ponto 1.1.2, deste quarto capítulo, falamos mais longamente sobre a prática da contemplação.

Aqui, basta lembrarmos que a contemplação não se resume a um estado de êxtase. A experiência contemplativa diária causa na pessoa uma mudança tamanha que ela passa a viver, a aplicar seus novos valores na sua existência. A *Lectio Divina* não dispensa o “*ora et labora*”, isto é, ela promove ações que passam a se pautar segundo os novos valores nascidos e trazidos do chão fértil da dimensão espiritual, valores despertados durante os períodos meditativo e contemplativo. A existência deste fruto prático da contemplação é requerida constantemente pelos místicos para atestar a veracidade da experiência religiosa como sendo legitimamente cristã⁹¹⁷. As mudanças devem ser subjetivas para poderem alcançar o mundo objetivo⁹¹⁸. Como Drewermann atesta, não é o mundo externo que molda em última instância a essência humana e sim o inverso, é o universo mítico, residente na alma humana, que dá forma à cultura e a vida social. Mudando o primeiro, muda-se o segundo, não vice-versa. A *Lectio Divina* serve a este propósito.

⁹¹⁶ F. JALICS, op. cit., p. 299s.

⁹¹⁷ T. MERTON, *Contemplation in a World of Action*, p. 373s; F. JALICS, op. cit., p. 20, 366ss; D. SÖLLE, op. cit., p. 251ss; CEBI, *Leitura Orante da Bíblia*, p. 30ss.

⁹¹⁸ T. MERTON, op. cit., p. 350.

Na prática de aconselhamento pastoral, a *Lectio Divina* pode ser usada com alguns ajustes. Por exemplo, seria muito importante perguntar ao aconselhando qual texto bíblico lhe é mais caro, ao invés do aconselhador escolher um texto por si. O interesse por um texto pode revelar uma interação simbólica entre o aconselhando e o texto a ser decifrada. Antes da escolha do texto, o aconselhador pode criar um espaço no qual o aconselhando acesse o seu interior e possa, a partir deste contato com o seu inconsciente, receber o *input* desta dimensão. Um exercício meditativo seria adequado para a criação de tal espaço. Uma vez aprendida a técnica, o aconselhando poderá fazer uso da mesma em casa, diariamente, e trazer os resultados, sempre que se encontrar com o seu aconselhador.

1.3 O rito

Vou te bendizer todos os dias
e louvar o teu nome para sempre e eternamente.
SI 145.2

Merton⁹¹⁹ comenta que somente a liturgia não basta. São necessárias prolongações que atinjam o dia-a-dia, lá onde o ser humano vive em meio ao caos. É preciso recursos diários que possam manter acesa a chama, a sintonia com Deus. Nossa proposta de trabalho para este ponto é concebermos os ritos como sendo estes recursos que mantêm o contato olho a olho constante com Deus. Com isto, sugerimos deslocar o uso dos quatro grandes ritos religiosos, tal como foram estudados no segundo capítulo, do contexto eclesial para o espaço diário, semanal. Estamos cientes de que o rito cumpre uma função religiosa importante no âmbito eclesial. Esta importância não é diminuída. O que nos propomos é incrementar a vida cotidiana com estes quatro ritos, encontrados, mormente, no encontro comunitário; isto é, caracterizar o rito como um recurso espiritual privado, a serviço da prática de aconselhamento pastoral.

A sacralidade de Deus se faz presente em todas as dimensões da vida. O estudo da mística cristã tem revelado que toda a vida está permeada pela presença *misteriosa* (sacra) de Deus. O problema humano em não perceber a presença de Deus na natureza, nas relações humanas, reside na existência do pecado, que encobre os olhos humanos para esta supra-realidade⁹²⁰. Caso ele mantivesse acesa sua candeia, perceberia o equívoco. Qualquer lugar é

⁹¹⁹ T. MERTON, *The New Man*, § 148, 151.

⁹²⁰ T. MERTON, op. cit., § 41, 43.

espaço para a aplicação dos ritos, posto que Deus se encontra presente em tudo, mesmo que não transpareça assim. Toda realidade humana é sagrada. Com isto, caracterizar o rito como um recurso espiritual privado significa que sua prática vem a permear todos os momentos da vida da pessoa, desde o seu levantar até o seu deitar.

Para a prática de aconselhamento pastoral, isto significa estimular o aconselhando a estruturar seu dia-a-dia a partir de ritos. Os ritos organizam a vida, alimentando cada momento com as orientações provenientes da realidade sagrada⁹²¹. Cada hora será um momento de sacralidade; cada espaço, uma possibilidade de epifania; cada rito, uma brecha aberta ao sagrado para que se faça presente, orientando não apenas a vida religiosa – como se com isso tal particularização existisse –, mas todas as dimensões de seu viver. Com as candeias cheias e os olhos abertos, os momentos de crise não terão a força suficiente para fazer a pessoa sucumbir⁹²². Ela só submergirá nas águas batismais, a fim de renascer em novidade a cada dia. Este é tema do primeiro rito.

1.3.1 O sacramento do Batismo

Então Naamã desceu e mergulhou sete vezes
no rio Jordão, como o homem de Deus havia dito.
Sua carne se tornou como carne de uma criança,
e ele ficou curado.
2 Rs 5.14

Para Merton⁹²³, os sacramentos despertam as forças espirituais. O sacramento aponta para algo escondido na alma humana. Sacramento, do grego, em seu sentido etimológico, significa “mistério”. Cada sacramento sinaliza uma realidade interna e escondida. O sacramento relaciona-se a uma realidade espiritual, revelando a presença da pessoa de Jesus Cristo no dia-a-dia. O Batismo simboliza a nova natureza, promovida pela metanóia. Nele, Deus se faz presente. O Batismo é a centelha que anima a vida espiritual, evocando o Espírito Santo que sensibiliza para os novos valores e capacita para a experiência mística. O Batismo inaugura a nova identidade do ser humano. As ilusões são despidas e o que sobra é a pureza do seu verdadeiro “ser”.

⁹²¹ ID., *ibid.*, § 151s.

⁹²² Idem, § 143.

⁹²³ Idem, § 125-135.

Só quem pode reconhecer-se plenamente pode alcançar maturidade espiritual. No reconhecimento pleno, o ser humano se dá conta de que ele é e foi o único responsável pelas elaborações de suas faltas. O Batismo é o momento germinal deste processo, que só se revelará pleno se o ser humano viver uma vida contemplativa, sacramental. Os dons da nova audição, do novo olhar, do novo olfato, do novo paladar podem realmente ocorrer logo após o Batismo, sinalizando que um ambiente marcado por elementos religiosos pode evocar o numinoso na pessoa. O Batismo retorna a pessoa à trilha da qual ela se desviou. A água do Batismo simboliza a purificação interna⁹²⁴.

Drewermann⁹²⁵ salienta a importância da água, lembrando o passado biológico do ser humano, cuja origem surge das águas do mar. A água possui poder lenitivo devido a este passado. Poder voltar ao mundo das águas é consolador, remissivo, aconchegante. É poder retornar ao *habitat* natural, à casa paterna, num saudosismo inerente aos genes humanos, influenciando sua existência. A água pacifica o medo, tal como o colo da mãe aquieta o choro da criança. A relação traçada por Drewermann entre a água e o buraco, reforça esta imagem maternal, de seu colo aconchegante. Esta imagem é tão poderosa que é usada pela Bíblia ao identificar o paraíso como o *seio de Abraão* (Lc 16.22): lugar do descanso final, onde nada mais consegue perturbar a paz.

A prática de aconselhamento pastoral pode fazer uso da idéia do Batismo como um rito a ser praticado diariamente, renovando a vida do aconselhando e assegurando a paz em sua existência. Queremos exemplificar este pensamento apresentando três maneiras de torná-la viável. Primeiramente, apresentamos dois modos de prática individual. No *primeiro modo*, caracterizamos o banho diário como um momento propício à identificação do Batismo. O banho revela-se, neste aspecto, não apenas um momento de limpeza física, como também espiritual. Qualificar o banho como um momento sagrado é aproximar a dimensão espiritual do dia-a-dia. Motivar o aconselhando a considerar e a experienciar o banho como uma prática religiosa é favorecer a prática da Oração de Jesus. Tudo o que é feito, deve ser feito para a glória de Deus. “Portanto, quer comais, quer bebais, quer façais qualquer outra coisa, fazei tudo para a glória de Deus” (I Co 10.31). Por que não o banho?

⁹²⁴ T. MERTON, op. cit., § 135-141.

⁹²⁵ E. DREWERMANN, *Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik*, vol 1, p. 425ss.

Uma maneira de retirar a venda sobre os olhos, a fim de perceber a sacralidade da vida, é manter a atenção constante no presente a tal ponto que tudo o que se faça seja feito com uma total consciência das ações executadas. Este é um ensino importante da mística cristã. C. S. Lewis afirma: “Eu sou o que eu faço”⁹²⁶. A pessoa *é* ao banhar-se, estando presente também no banho. O exercício de manter a atenção constante a cada movimento do banho qualifica-o como uma experiência mística por despertar na pessoa sua essência mais profunda, sua identidade ainda camuflada por pensamentos que a levam a fugir do banheiro, por sentimentos e lembranças do dia que transformam o momento sagrado do banho num período de remorso, de raiva, de frustração, de indiferença, menos num tempo de paz. Dedicar o momento de banho a Deus é manter a atenção *no banho*, sem nenhuma outra coisa a fazer senão isso, inclusive pensar em algo que não tenha nada a ver com o banho. Somente então o banho será considerado um Batismo, um rito de limpeza, durante o qual a pessoa passará a sentir verdadeiramente a água no corpo – sua temperatura, sua força, sua transparência, seu barulho, seu gosto, seu frescor, sua realidade sagrada, purificadora.

No *segundo modo*, fazemos uso da meditação cristã, já explanada por nós nos pontos anteriores. Sugerimos proporcionar a experiência do Batismo mediante o uso da imaginação, na qual o aconselhando vive um mergulho nalguma realidade aquática. O aconselhador pode desenvolver uma meditação quando achar pertinente, na qual a pessoa reviva em seu interior o valor no renascimento pelas águas do Batismo. Utilizamos o enredo de Jonas para exemplificar a idéia. Depois do relaxamento corporal, levar a pessoa a vivenciar a trajetória de Jonas: seu chamado para pregar o perdão de Javé aos ninivitas, sua negativa de responder ao chamado, sua *descida* ao porto de Jope, sua *descida* ao navio, sua *descida* ao porão do navio⁹²⁷, sua *descida* às profundezas do mar, sua experiência de ser engolido por um monstro marinho, sua experiência de tormento e sufocamento no interior do monstro marinho, a experiência de sua morte, a oração feita a Deus pedindo misericórdia e posterior renascimento, ao seu lançado de volta à *terra seca*. Apresentamos apenas um resumo do enredo; ele precisa ser preenchido com símbolos com os quais o aconselhando possa se identificar, projetando-se na figura de Jonas a ponto dele mesmo ser o personagem bíblico, sofrendo todas as suas peripécias “na própria carne”. É importante, por exemplo, ressaltar a

⁹²⁶ D. SÖLLE, op. cit., p. 42.

⁹²⁷ E. R. BOOTZ, *Jonas e o “Grande Peixe”*, p. 11, 20.

importância da água e da morte, neste enredo. A água cumpre papel batismal em Jonas⁹²⁸. Tal experiência meditativa pode levar a pessoa a uma mudança de atitude, convertendo-se assim como Jonas reverteu seu modo de pensar⁹²⁹. Este exercício meditativo, enquanto rito de Batismo, pode também ser aplicado em comunidade, a saber, mediante a meditação do Mar Vermelho, por exemplo.

A terceira maneira se refere ao simbolismo do buraco, de acordo com o pensamento teológico de Drewermann (cf. ponto 2.2.1 – cap. 2). Nesta sugestão, a pessoa revive seu nascimento, passando por um buraco apertado e escuro. Este, ao contrário dos dois antecedentes, só pode ser aplicado em comunidade, onde um grupo de participantes coopera para a execução do rito. Este exemplo nós tiramos de uma experiência própria, durante um curso de treinamento de líderes, em Rodeio Doze/SC. Um grupo de dez a desesseis pessoas forma duas fileiras paralelas de cinco a oito pessoas em cada fileira. Cada fileira se deita de frente para a outra. As pessoas nas fileiras deitam-se ombro a ombro. Os participantes, um de frente para o outro, se dão as mãos. O grupo todo é coberto por uma enorme colcha. A única abertura situa-se no meio, na altura das mãos dadas. As outras pessoas, uma a uma, entram por este pequeno buraco, procurando abrir espaço em meio à escuridão e aos braços e mãos entrelaçados no interior da colcha. As pessoas que entram pelo buraco precisam manter os braços ao longo do corpo e procurar abrir caminho a fim de saírem do outro lado da colcha. Há muito aperto, resistência, pois o grupo interno procura dificultar a passagem da pessoa pelo canal interior com os seus braços. Não muito, porém. Se a pessoa empacar, demonstrando fraqueza e desistência, as pessoas das fileiras podem auxiliá-la, promovendo movimentos ondulares. Após a saída, a pessoa encontra outras pessoas que a abraçam e cuidam dela, num tratamento similar ao dispensado a um recém nascido. Abaixo segue um modelo gráfico:

⁹²⁸ ID., *ibid.*, p. 27.

⁹²⁹ Idem, p. 35, 39s.

Saída

Pessoa →	XXX	← Pessoa
Pessoa →	XXX	← Pessoa
Pessoa →	XXX	← Pessoa
Pessoa →	XXX	← Pessoa
Pessoa →	XXX	← Pessoa
Pessoa →	XXX	← Pessoa
Pessoa →	XXX	← Pessoa
Pessoa →	XXX	← Pessoa
Pessoa →	XXX	← Pessoa

Entrada

Gráfico 02

O sentido do exercício é favorecer, à pessoa que cruza a passagem do meio, a sensação da passagem uretral, através da reprodução de um contexto que desperte nela as mesmas sensações que teve no primeiro nascimento. Esta terapia tem uma importância maior para pessoas que tiveram problemas em seu nascimento, problemas que ocasionaram a esquizoidia, segundo o pensamento de Drewermann (cf. ponto 2.2.1 – cap. 2). Executada num ambiente comunitário eclesial, esta terapia pode ser considerada literalmente como um rito de *passagem*, pelo qual a pessoa revive o seu passado, evocando antigas neuroses e curando-as, dentro de um ambiente comunitário e terapêutico. O abraço, ao final da terapia, o recebimento da pessoa com carinho, demonstrando um sentimento de pertença, suscita um ambiente diferente do original. Ao invés de um ambiente frio, indiferente, agora o esquizóide experimenta um ambiente acolhedor, caloroso, receptivo. Este novo ambiente é curativo, pois imprime na alma do esquizóide, agora totalmente exposta, uma nova experiência: a do amor. A confiança gerada a partir deste ritual será tão significativa quanto a primeira, revertendo seu efeito negativo sobre a vida da pessoa. Ela se tornará uma pessoa mais confiante em si e sua participação na vida da comunidade terá um caráter mais altruísta. Sua relação com Deus também sofrerá mudanças. A imagem de um Deus distante será substituída por um Deus próximo, amoroso e que se preocupa com ela.

Denominar esta terapia como um rito de Batismo pode gerar controvérsias, ao se levar em conta os aspectos dogmáticos deste sacramento. Não queremos entrar neste âmbito de

discussão. Nós levamos em conta o aspecto simbólico fortemente presente nesta simples terapia grupal. O simbolismo do buraco, úmido (água), como nascedouro, como poço de água, fortemente conectado ao simbolismo do Batismo, onde o nascimento ocorre em decorrência da morte de antigos valores, nos faz identificar nesta terapia uma prática de rito batismal. Este tipo de ritual pode ficar fora de alcance da prática de aconselhamento pastoral, pois necessita da participação de um grupo maior; para a poimênica, contudo, ele é muito significativo. Para finalizar este ponto, queremos dizer que a temática do Batismo não precisa ficar restringida a estes três modelos apresentados. Eles são sugestões. O importante é ter apontado para o “denominador comum” entre eles: a participação simbólica no ambiente da prática de aconselhamento pastoral, permitindo que a dimensão *onírica*, segundo a denominação de Drewermann, possa contribuir também no processo de cura.

1.3.2 O sacramento da Santa Ceia

Irmãos, quando vocês se reúnem para a Ceia,
esperem uns pelos outros.
I Co 11.33

O mesmo raciocínio desenvolvido no rito do Batismo pode ser aplicado aqui. A sacralidade permeia tudo e, portanto, todas as coisas precisam ser realizadas para a glória de Deus. Se o banho pode ser considerado um momento de dedicação a Deus, também as outras atividades cotidianas o podem. Dentre estas atividades, pensamos nas refeições diárias para simbolizar o momento da Santa Ceia, como um ritual diário, ordenador e fomentador de uma vida mais rica e cheia do Espírito Santo. O rito da Santa Ceia, em seu sentido original, é essencialmente comunitário. Transformá-lo em um momento individual, solitário, seria uma tentativa equivocada, mesmo neste contexto poimênico de aconselhamento pastoral. Na verdade, mantê-lo dentro de um espírito grupal, no caso, familiar, não deixa de se revelar como algo positivo para a prática de aconselhamento pastoral.

A maioria dos problemas de que os pastores de hoje tratam, nas salas de aconselhamento pastoral, são de ordem matrimonial, familiar (sistêmica)⁹³⁰. Valorizar este momento em que a família se encontra toda reunida é, no mínimo, estratégica e, no máximo, essencialmente cristã. Segundo o pensamento teológico de Drewermann (cf. ponto 2.2.2 – cap. 2), as pessoas depressivas sofrem pelo sentimento de culpa originário desde tenra idade, a

partir do medo culposo surgido na fase oral. A retirada do seio materno, fonte de todo o amor e sentimento de carinho e proteção, gera na criança um profundo sentimento de culpa. Ela pensa ter sido a culpada pela retirada do seio. O período do desmamar é traumático e só o amor dos pais, mantido e expresso por outras vias, auxilia a criança a superar satisfatoriamente este sentimento negativo, ainda enquanto criança. Uma vez que isto não aconteça, a criança cresce com o sentimento de não ser amada e com a nítida impressão de ter sido responsável por isso, o que acaba promovendo a doença da depressão na fase adulta. Ela nada é. As refeições (alimentação/amamentação) serão sempre momentos de recordação deste sentimento de rejeição e de culpa, reforçando continuamente a doença depressiva.

A Santa Ceia é a resposta para este estado depressivo que atinge muitos cristãos. Ela é o momento no qual a pessoa é convidada a fazer parte do *seio* de Abraão. *Comungar* tem em si este sentido de *comuna*, de comer em conjunto com outros, de se sentir parte de um corpo maior, de ser aceito por este corpo. A Santa Ceia é a resposta religiosa mais adequada para a problemática depressiva, pois nela o sentimento de culpa é superado pelo sentimento de pertença. O desmame na infância, que gera o sentimento de exclusão, é suplantado pela irmandade que comunga do mesmo corpo (seio) e do mesmo sangue (leite). A Santa Ceia é inclusiva; não exclui ninguém. Ela reverte o valor que a pessoa tem de si. Ao invés de se considerar e sentir-se nada, o depressivo passa a sentir-se alguém importante dentro de uma relação saudável, comprometida. “Nós não fomos criados (para ser) tão pequenos”⁹³¹ [parênteses nossos].

Dentro da prática de aconselhamento pastoral, este rito pode ser projetado nas refeições diárias, nas quais os membros da família se encontram todos juntos, compartilhando do sentimento de pertença e de *comunhão*. Contudo, se cogitarmos sobre a realidade das famílias modernas, podemos arriscar uma realidade bem diferente desta sugerida acima. Muitas famílias não partilham juntas de uma refeição⁹³². Seja porque estão no trabalho, no estudo, ou porque, mesmo em casa, preferem comer isolados do resto da família. O

⁹³⁰ Howard J. CLINEBELL, *Aconselhamento pastoral*, p. 237.

⁹³¹ D. SÖLLE, op. cit., p. 65. Texto original: „Wir sind nicht zu Kleinem geschaffen“. Frase do Mestre Eckhart, citada por Sölle. Matilda de Magdeburgo pergunta: “Woraus bist du gemacht, Seele, daß du so hoch steigst über alle Kreaturen, und mengst dich in die heilige Dreifaltigkeit und bleibst doch ganz in dir selber?”; cf. D. SÖLLE, op. cit., p. 67.

isolamento é um reforço negativo. Por outro lado, mesmo as famílias que se sentam juntas, em torno da mesa de refeição, muitas vezes usam do momento para brigar, reforçando igualmente o sentimento de desamor. A refeição é um dos poucos momentos em que a família pode estar toda reunida. O cotidiano pode demonstrar que este precioso momento é desperdiçado com jogos de poder, onde alguns procuram constantemente demonstrar quem manda no grupo. O patriarcado é um problema bem atual⁹³³. A pobreza é um outro importante fator gerador de estresse e de desunião familiar⁹³⁴.

Em meio a tudo isto, propomos uma concepção sacra das refeições, ou seja, um momento em que os membros aprendam o valor do silêncio, da partilha, do sentir o momento presente, do estar aí para o outro, ao passar a salada ou o sal. Não queremos transformar a refeição familiar numa refeição igual à encontrada nos mosteiros. Não que isto seja de todo um despropósito, se se entende corretamente o silêncio presente nos mosteiros, na hora da refeição. O que queremos é mais simples, porém. Queremos entender o período da refeição como um momento sagrado, no qual todos os familiares possam sentir a presença de Deus. Para tanto, algumas sugestões podem auxiliar na criação deste ambiente: a) um momento meditativo antes de começar a comer os alimentos, distingue o momento do anterior, ainda carregado dos afazeres e preocupações que ocupavam a mente e o coração; b) um consentimento familiar que sugira discussões construtivas durante as refeições, procurando-se evitar as críticas e acusações meramente negativas e pejorativas; c) uma atenção especial, gerada por uma vida ordenada por ritos meditativos (fora do momento da refeição), evitando assim que pensamentos e sentimentos negativos ocupem o momento das refeições; seria recomendável, para tanto, que pelo menos o aconselhando praticasse exercícios contemplativos; d) um momento meditativo ao final da refeição, concluindo o momento sagrado da refeição. A partir destas sugestões é possível conceber a refeição como um rito de Santa Ceia, praticada e vivenciada diariamente, fomentando a união familiar e preservando a estabilidade afetiva entre os seus membros. Assim, o depressivo poderá encontrar um espaço diário de cura, podendo reverter seu quadro doentio, mediante a convivência cristã, familiar.

⁹³² C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, *Imagens da Família – Dinâmica, conflitos e terapia do processo familiar*, p. 78.

⁹³³ ID., *ibid.*, p. 25ss.

⁹³⁴ Idem, p. 19ss.

É claro que o aconselhando estará muitas vezes sozinho nesta empreitada. Mas sua influência e exemplo, estimulados durante as sessões de aconselhamento pastoral, podem reverter todo um quadro familiar doentio. A teia sistêmica é fluídica para ambos os lados: tanto pode estimular a tensão quanto a aceitação livre e gratuita⁹³⁵. “Uma das vantagens da terapia familiar é que ela dá a cada membro da família a chance de participar ativamente do processo de desenvolvimento de um novo jeito de conviver”⁹³⁶. Não estamos advogando aqui necessariamente que o aconselhador tenha formação na área da terapia familiar. Estamos sugerindo que a prática de simples preceitos da mística cristã seja incorporada lentamente na complexa teia sistêmica da família, inoculando com isto, valores espirituais, sagrados. Estes valores, uma vez introjetados, podem surtir o seu efeito positivo e salutar. É importante ressaltar que o processo precisa ter um acompanhamento do aconselhador.

O rito da Santa Ceia encontra, assim, seu correspondente cotidiano na prática da comunhão ao redor da mesa. Para a prática de aconselhamento pastoral, isto pode significar um trabalho curativo para alguns casos já deteriorados; noutros casos, a sugestão pode ser preventiva, se aplicada ao todo da comunidade como uma proposta poimênica, evangélica⁹³⁷. O rito da Santa Ceia não estaria, assim, apenas restrito ao culto ou à missa dominical, mas seria estendido para o resto da semana, não importando se em meio a familiares ou a amigos de profissão. O cristão, uma vez cooptado pelo poder do rito da partilha, pelo valor de irmandade nele presente, passaria a inebriar com sua maneira de ser, os outros ao seu redor.

1.3.3 O rito da iniciação

A neurose obsessiva é outra das quatro doenças básicas apontadas por Drewermann (cf. ponto 2.2.3 – cap. 2), tendo como seu mais forte lenitivo o jogo. O neurótico adquire sua doença em meio ao mundo secularizado e competitivo, no qual o desempenho exige da pessoa mais do que pode dar, mais do que pode ser, resultando numa vida sem desejo, sem liberdade, sem espontaneidade. A demanda do trabalho esgota as forças não só físicas como também emocionais e espirituais. O vazio se instala, aprofundando suas raízes na alma humana e

⁹³⁵ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, op. cit., p. 141s.

⁹³⁶ ID., *ibid.*, p. 145.

⁹³⁷ E. WESCHKE, op. cit., p. 20. Citação: „Er entdeckte, daß diese Übungen (Meditation von Carl Happich) nicht nur für seelisch Kranke, sondern auch für Gesunde sehr hilfreich sind und von jedem Menschen vollzogen werden können“.

infiltrando nela valores desumanos: o sentimento competitivo, a inveja, o ciúme, etc. O neurótico vive em função do desempenho e a partir do medo de não realizá-lo a contento. O medo do fracasso mantém o neurótico preso num redemoinho sempre crescente. Quanto mais ele teme não realizar as expectativas do mundo produtivo (sucesso profissional), da sociedade capitalista (sucesso econômico) e da cultura patriarcal (desempenho sexual e autoritário), mais o medo corrói sua disposição interna, fazendo soçobrar seus intentos.

A vida humana não está direcionada para cumprir expectativas estranhas à sua natureza. O cumprimento forçoso destes valores estranhos resulta em fracasso, mesmo que o neurótico venha a obter algum sucesso. Todo sucesso obtido a partir de demandas externas revela-se em fracasso na perspectiva espiritual. O verdadeiro sucesso é uma aquisição alcançada naturalmente, sem o esforço realizado sob pressão. Este é o sentido da graça cristã.

O sucesso na vida espiritual vem de Deus e não depende da ação compulsiva humana. Pelo contrário, esta atrapalha o caminho místico. A realização da vida espiritual segue um parâmetro oposto ao proposto pelo mundo. Drewermann segue esta linha de raciocínio ao apresentar o jogo como resposta ao dilema do neurótico (cf. ponto 2.2.3 – cap. 2). O jogo ensina o neurótico a se desvencilhar de sua neurose compulsiva de satisfação da demanda social. O jogo é pedagógico, mas seu ensino só vingará se ocorrer num ambiente de liberdade, sem a pressão da demanda. Joga-se por jogar, sem a cobrança da vitória.

Esta atmosfera de isenção de demanda se encontra também no ensino da mística cristã. A contemplação exige total desprendimento de qualquer tipo de desejo. Até o desejo de alcançar a Deus deve ser colocado de lado. A única disposição “exigida” é a de não haver expectativas de qualquer sorte⁹³⁸, a não ser a intenção de dispor um curto período de tempo a Deus diariamente. A prática contemplativa alija a compulsão por sucesso; em troca, o neurótico obtém a força de Deus, a qual torna-se a única responsável pelo sucesso de sua vida. O neurótico aprende, pela crescente confiança interna – fundamentada em Deus, a desconsiderar o poder externo que procura sobrepujá-lo. Assim, o neurótico encontra na prática contemplativa um lenitivo tão eficaz quanto o encontrado na atmosfera lúdica. Na senda contemplativa, a liberdade também é requerida; sua força é o principal ingrediente para a derrocada da neurose obsessiva.

Outro ingrediente fundamental para a cura do neurótico obsessivo é o ambiente de confiança, de proteção. Os animais aprendem brincando somente num ambiente seguro pelos pais (cf. ponto 2.2.3 – cap. 2). O sentimento de estar protegido, seguro, libera as defesas e deixa a pessoa entregar-se inteira à vida, sem medos. Um dos principais frutos da contemplação, por sua vez, também é o sentimento de proteção, que vem de Deus. A pessoa que medita sente-se engolfada por um senso de harmonia tão grande que qualquer tipo de medo e ansiedade se desvanece, como o orvalho ao amanhecer. O neurótico encontra na contemplação uma atmosfera que lança fora todo medo, toda forma de expectativa, toda compulsão obsessiva⁹³⁹.

Para a prática de aconselhamento pastoral, o rito de iniciação encontra na oração contemplativa diária o seu correlato cotidiano. A contemplação oferece dois dos principais ingredientes para a cura do neurótico obsessivo: a liberdade de expectativas e um espaço de segurança suficientemente forte para permitir o desenvolvimento de sua confiança em Deus.

Por isso, entendemos que a prática do ritual contemplativo, diário, não deixa de ser também um rito de iniciação, no qual o neurótico inicia-se numa nova forma de vida, na qual, livre da expectativa externa, social, pode dar seus primeiros passos (ações) na nova realidade que se abre à sua frente (dimensão sagrada). O aconselhador pode sugerir que o aconselhando desenvolva o hábito de meditar duas vezes por dia, dedicando a Deus um tempo de vinte minutos cada vez (cf. ponto 1.1.2.1 – cap. 4). Nas sessões, o aconselhador terá a incumbência de apontar a existência de expectativas e de fazer o aconselhando tomar consciência da dinâmica na qual está imerso. Apresentamos um exemplo deste tipo de acompanhamento poimênico:

⁹³⁸ F. JALICS, *op. cit.*, p. 15s, 266.

⁹³⁹ T. MERTON, *The New Man*, § 114s, 150.

Estudo de caso nº 06 – Martin⁹⁴⁰

Martin: Muitos pensamentos sobre o futuro e o passado me sobrevieram. Tão logo eu percebo algo, a análise desperta-se quase automaticamente em mim. Eu questiono tudo, desejo entender e ordenar tudo. Eu não descanso enquanto não obtiver completa clareza. É muito difícil para eu permanecer apenas na percepção. Eu estou surpreso com esta descoberta.

EM: Tua razão controla tudo.

Martin: Pois é, eu diria que a razão precisa ordenar tudo, a fim de que ... (*pensativo*) tudo fique claro.

EM: A clareza te dá segurança.

Martin: Não me agrada conectar clareza com segurança.

EM: Hm, isto não te agrada.

Martin: (*Depois de uma pausa, pensativo*) Pode ser que seja algo assim, pois me sinto muito mais seguro quando vejo tudo claro.

EM: Tu te sentes mais relaxado e despreocupado quando vês tudo claramente.

Martin: Sim, isto mesmo ... (*depois de uma pausa*) ... Sim, também é verdade, ... que me causa insegurança não entender algo ... (*pausa*) Quando não entendo alguma coisa, me torno inquieto e me esforço por investigá-la.

EM: Investigar, a fim de te sentires novamente despreocupado e seguro.

Martin: (*Pause*) Começo a perceber agora quanta insegurança existe por trás do meu desejo de ordenar. (*Pausa longa*) Acredito que minha insegurança seja maior do eu suponha.

EM: Hm. (*Pausa*). Deixemos, por enquanto, assim como está.

O aconselhando – Martin – não é um exemplo clássico de neurótico obsessivo, mas revela um certo grau de obsessão, ao buscar na mente analítica a segurança que os sentidos da percepção não oferecem. O importante nesta entrevista é a inconsciência do aconselhando sobre este fato. Para ele a conexão entre a necessidade por clareza intelectual e a busca por segurança nem faz sentido, num primeiro momento. Somente quando o aconselhador – Direção Espiritual –, através de uma abordagem não-diretiva, faz com que ele reflita sobre a ligação existente entre seu sentimento de insegurança e sua necessidade de busca por refúgio na racionalização, é que ele começa aos poucos a perceber haver uma incongruência interna. O aconselhador, com sua abordagem não-diretiva, auxilia o aconselhando a perceber mais

⁹⁴⁰ F. JALICS, op. cit., p. 54s. Texto original: „Martin: Bei mir kamen sehr viele Gedanken über Zukunft und Vergangenheit. Sobald ich etwas wahrnehme, stellt sich bei mir wie automatisch das Analysieren ein. Ich hinterfrage alles, will alles verstehen und einordnen. Ich gebe mich nicht zufrieden, bis nicht eine vollkommene Klarheit herrscht. Es fällt mir sehr schwer, nur in der Wahrnehmung zu bleiben. Ich bin überrascht über diese Entdeckung. / EM: Dein Verstand hält alles in Schach. / Martin: Na ja, ich würde sagen, daß er alles einordnen muß, damit ... (*nachdenklich*) alles klar wird. / EM: Die Klarheit gibt dir Sicherheit. / Martin: Es gefällt mir nicht, die Klarheit mit Sicherheit zu verbinden. / EM: Hm, das gefällt dir nicht. / Martin: (*Nach einer Pause nachdenklich*) Etwas kann schon daran sein, denn ich fühle mich schon viel sicherer, wenn ich alles klar sehe. / EM: Du bist entspannter und sorgloser, wenn du alles deutlich siehst. / Martin: Ja, das ist richtig ... (*nach einer Pause*) ... Ja, es ist auch wahr,... daß etwas nicht zu durchblicken, Unsicherheit in mir verursacht ... (*Pause*) Wenn ich etwas nicht verstehe, werde ich unruhig und mache mich daran, es zu erforschen. / EM: Erforschen, damit du dich wieder sorglos und sicher fühlst. / Martin: (*Pause*) Jetzt merke ich, wieviel Unsicherheit hinter meinem Drang nach Einordnen ist. (*Lange Pause*) Ich glaube, daß meine Unsicherheit größer ist, als ich geglaubt hatte. / EM: Hm. (*Pause*). Lassen wir das jetzt so stehen.“

nitidamente alguns sentimentos ainda inconscientes. O exercício meditativo – simples percepção da natureza –, realizado antes da conversa, exigiu dele algo que lhe era desconhecido, revelando assim uma fraqueza. Ele não sabia perceber, ou seja, obter conhecimento por meio dos sentidos da visão, da audição, do olfato, do tato. Para ele, a única via de percepção era a mental. Fora da racionalização, da ordenação lógica, não há, para ele, outra forma de apreensão da realidade.

A contemplação é um exercício que promove o desvencilhar da unilateralidade racional, fomentando o ressurgimento das outras formas de percepção da realidade (simbólica, intuitiva, emotiva). O exercício contemplativo exige abandono da necessidade de segurança, seja da razão, seja de qualquer outra forma de apoio. Para o neurótico, isto implica cura, pois a prática contemplativa exigirá dele o alijamento de sua compulsão por cumprir demandas. Ele busca segurança no cumprimento destas demandas porque acredita que só a encontrará no êxito, no sucesso de suas empreitadas. Mas no mundo não há lugar, nem coisa alguma que possa satisfazer esta necessidade básica humana: despreocupado descanso. Se nem Jesus Cristo tinha onde reclinar a cabeça (Mt 8.20), muito menos o neurótico encontrará seu lugar de descanso, a não ser na própria pessoa de Jesus Cristo. A contemplação é um caminho ideal para o neurótico, pois, além de levá-lo a Jesus Cristo, a trilha lhe exigirá a baixa de sua obsessão, sem a qual ele nada alcançará: um êxito pessoal e/ou uma cura particular. A contemplação não transforma a pessoa em senhor sobre suas ações, e sim Deus, o Senhor, sobre o ser humano⁹⁴¹.

O rito da iniciação não deixa de ser também um rito de passagem⁹⁴², pelo qual a pessoa neurótica morre para suas obsessões, renascendo constantemente para uma vida livre de demandas. A prática diária da contemplação “ritualiza” a vida do neurótico, ordenando e aliviando-o das pequenas compulsões do dia-a-dia. A busca por segurança não está mais em suas mãos; ela é repassada paulatinamente para Deus. Do aconselhador requiere-se a disposição de sempre intervir quando necessário, desvelando, mediante uma abordagem não-diretiva, as incongruências que vão surgindo ao longo do caminho, auxiliando-o, assim, a alcançar patamares mais elevados de liberdade, de congruência interna e de segurança espiritual.

⁹⁴¹ M. SEITZ & H.-R. MÜLLER-SCHWEFE, op. cit., p. 42.

1.3.4 O rito do casamento

Segundo Drewermann (cf. ponto 2.2.4 – cap. 2), a problemática dos conflitos matrimoniais é devido, entre outras causas, ao medo que o cônjuge tem de compartilhar afetos. Este medo tem origem na infância, a partir do desejo de incesto, negado e acusado como mal. Uma vez não superado adequadamente, este medo acompanha a pessoa em seu desenvolvimento físico, mas não afetivo. Daí o surgimento da histeria, na qual a pessoa sente pavor de relacionamentos, ao se tornar adulta, tempo no qual a sociedade cobra de todos a construção e a formação de famílias (demanda). O problema básico do histérico é o medo que lhe barra um acesso saudável as suas fontes de amor. Qualquer aproximação afetiva em sua direção provoca no histérico uma forte ansiedade e um desejo imediato de fuga, de reclusão em si mesmo. A solução não é encontrada nem no casamento, pois ao se fechar para a afetividade do cônjuge, o histérico acaba por projetar no outro o medo e a culpa que lhe pertencem. As projeções apenas pioram a situação, desenvolvendo uma teia de dependências doentias.

A solução apresentada por Drewermann é o *casamento sagrado*, que pressupõe o processo de individuação e resulta na união com Deus. Aqui nos encontramos novamente no campo da mística cristã: a *união mística*. Isto é, para o histérico o caminho também passa pela senda contemplativa. Aqui encontramos uma área de fusão do pensamento teológico de Drewermann e da mística cristã. O trauma sofrido na infância só pode ser sanado por uma experiência positiva tão expressiva quanto a primeira e de mesma ordem, ou seja, afetiva. Somente o amor de Deus, manifesto na senda contemplativa e fomentado diariamente, nos momentos de silêncio e de recolhimento, pode reverter o quadro de histeria.

Também aqui expressamos o desejo de entender o rito diário da meditação ou da contemplação como uma forma de *rito de casamento*, pois nestes encontros o histérico está se encontrando com a única fonte de amor capaz de curá-lo: Deus. A prática diária de meditação ou de contemplação (o que for mais apropriado) é uma prática ritualística que acaba ordenando e dando sentido ao dia-a-dia do histérico. Os encontros diários irão solapando lentamente sua insegurança quanto à exposição ao amor do outro, permitindo que ele, pouco a pouco, abra-se para o carinho, para o afeto, para o seu interesse emocional. No conto de fada

⁹⁴² C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, op. cit., p. 163.

da menina sem mãos, Drewermann percebe, no recolhimento da menina na *casinha da liberdade*, a necessidade de ela trabalhar primeiro seu problema projetivo, antes de poder se engajar num relacionamento conjugal (cf. ponto 5.1 – cap. 4). O histérico também precisa deste trabalho preliminar, antes de poder assumir uma família.

O rito do casamento não é tanto um rito que objetiva estabelecer um relacionamento sadio entre os cônjuges, mas sim entre o mal-amado e Deus. O rito do casamento tampouco acontece uma única vez, a exemplo dos rituais matrimoniais. Ele precisa de tempo. O rito do casamento, como se está defendendo aqui, é um contato contínuo, diário, contato no qual a pessoa vai aos poucos se aproximando de Deus até que, num certo momento, esteja apta a se lançar num relacionamento emocional com alguém, algo parecido com o relacionamento iniciado entre a raposa e o Pequeno Príncipe⁹⁴³. No rito do casamento, Deus vai cativando o mal-amado devagar, até que a relação se estabeleça o suficiente para a pessoa se lançar à novidade de ser. A raposa ensina que toda amizade cresce a partir de ritualismos, de cerimônias, nas quais o outro vai se tornando, passo a passo, importante, um *alguém* bem concreto e distinto de todos os outros⁹⁴⁴. A raposa indica que, ao gastar tempo com alguém, este alguém se torna único. O valor da água só o sabe quem marcha para o poço em pleno deserto. O valor de Deus só o sabe quem marcha para ele, em pleno mundo “dessacralizado”. O histérico não experienciou o amor de Deus, apenas o desamor dos pais. Apesar disto, a saudade por Deus bate forte em seu interior (SI 42). Ele só precisa de uma indicação, a exemplo do Pequeno Príncipe. A exemplo da raposa, cabe ao aconselhador esta tarefa: a indicação do caminho a ser trilhado, a fim de alcançar o poço em pleno deserto.

Este caminho, segundo nossa interpretação, é a senda meditativa, contemplativa, através da qual o histérico se achega a Deus. Ao se gastar tempo com Deus, Este se torna importante. O ensino do amor é vivido pelo histérico primeiramente no relacionamento com Deus, fundamentado no encontro diário. Nesta caminhada, ele descobre em Deus um ente

⁹⁴³ Drewermann interpreta a figura da raposa como uma figura divina, a exemplo do deus egípcio *Anúbis*, ou do *pássaro dourado*, animal freqüente nos contos de fadas dos Irmãos Grimm. A raposa, segundo Drewermann, possui raízes religiosas que simbolizam o fenômeno da morte e da ressurreição, ou seja, o término de um estado doentio para outro de renovação, mais saudável. Cf. E. DREWERMANN, *Das Eigentliche ist unsichtbar*, p. 42.

⁹⁴⁴ O Pequeno Príncipe havia se desapontado, ao perceber que sua rosa não era a única, diante de uma plantação de rosas. A raposa lhe ensina que sua rosa se tornará única se ele despender tempo com ela. Assim, mesmo em meio a uma multidão de rosas, ela lhe será única. ID., *ibid.*, p. 46.

bem concreto e que se importa com ele. Ao mesmo tempo, ele mesmo se reconhece alguém bem concreto diante de Deus. A experiência do amor, a experiência de estar *diante de Deus* (cf. ponto 1.1.2 – cap. 4), tem a força de confirmar na pessoa sua existência de tal modo que sua dor por não ter sido amado se desvanece e, no seu lugar, uma alegria por ser amado se faz notar no dia-a-dia. Só então a pessoa, centrada em Deus e, por conseguinte, também em si, pode se aventurar na prática do cativar e do se deixar cativar por alguém, além de Deus.

O rito do casamento, para o aconselhamento pastoral, permite ao aconselhando estruturar-se novamente a partir de um novo referencial de amor, e não mais a partir de referenciais provenientes do passado, de lembranças das relações de indiferenças sob as quais cresceu e se desenvolveu. Deus se torna a nova referência pelo tempo despendido em contemplação. E por Deus se tornar a referência mais importante, a transferência, que normalmente se instaura entre o aconselhando e seu aconselhador, é repassada a Deus. O aconselhador precisa ter consciência deste processo, caso não comece ele mesmo a se tornar um empecilho ao crescimento espiritual que ocorre no interior do aconselhando (cf. ponto 2.2 – cap. 4).

1.4 Outros recursos espirituais

Temos apresentado contribuições da mística cristã e do pensamento teológico de Drewermann para a prática de aconselhamento pastoral, especificamente em torno de três recursos espirituais: a oração, a Bíblia e o rito. Queremos agora abordar rapidamente dois outros recursos espirituais, igualmente pouco usados na prática de aconselhamento pastoral.

1.4.1 A imposição de mãos

Quando impuserem as mãos sobre os doentes,
estes ficarão curados.
Mc 16.18

Vemos na imposição de mãos a *casinha da graça*, encontrada no conto de fadas da *menina sem mãos*, dos Irmãos Grimm. Um espaço de segurança, onde o “eu” pode se abrir para a sua essência. Segundo Drewermann⁹⁴⁵, a imposição de mãos oferece este espaço de

⁹⁴⁵ E. DREWERMANN, op. cit., p. 163ss.

segurança, ao colocar a pessoa sob o cuidado e a proteção das mãos. Ele faz uso do texto de Mc 5.1-20 (expulsão do demônio de um geraseno), interpretando o nome do demônio – *multidão* – como sendo uma legião de comandos estranhos à pessoa. É uma multidão de pensamentos que a controlam e a dirigem, a despeito de suas vontades em contrário. O “eu” experimenta, no momento da imposição de mãos, o espaço necessário para abrir suas asas e voar livremente, livre do medo e do sentimento de culpa. A imposição de mãos fortalece o “eu” enfraquecido ante estes sentimentos negativos, ao cobri-lo com ternura e amor. No momento em que a pessoa recobra sua lucidez, ela consegue atestar que “o reino de Deus está próximo”, posto que o poder de Deus se faz manifesto em sua vida.

Durante nosso labor pastoral, tivemos muitas oportunidades para exercer a prática da imposição de mãos. Compartilhamos algumas destas experiências, com o objetivo de demonstrar um exemplo metodológico. Durante o trabalho pastoral em Rio Branco/AC, mantínhamos um programa de visitação hospitalar. Concentrávamos nosso trabalho poimênico na ala de ortopedia⁹⁴⁶. Normalmente, a visita dura em torno de meia hora, sendo que a primeira parte (vinte minutos) segue uma metodologia de aconselhamento pastoral formal, onde escutamos ativamente o paciente, intervindo somente para aprofundar e/ou esclarecer algum tema ou realidade que esteja sendo desenvolvido. Nossa atitude é de atenção, de escuta, de compreensão empática e de consideração positiva, a fim criar um espaço no qual o paciente possa expressar de modo claro suas experiências e seus sentimentos pessoais. Depois, nos últimos dez minutos, perguntamos se o paciente aceita que façamos uma oração. Em caso de concordância, explicamos que a oração é feita com a imposição de mãos, em nome de Jesus Cristo⁹⁴⁷. Pedimos que ela relaxe e feche os olhos por uns cinco minutos, período durante o qual impomos as mãos sobre a perna fraturada (ou outro membro lesionado), mantendo uma atitude de silêncio. Durante a imposição de mãos, pedimos que Deus cure o paciente. Tal petição é feita por meio de imagens e sentimentos de paz e tranquilidade. Sabedores do problema físico do paciente, usamos a imaginação e focamos a atenção, neste caso, no seu osso fraturado. Mantemos o osso em questão diante de nossa visão interna, imaginando-o sendo restaurado. Relaxados, em pé ao lado da cama, com os braços

⁹⁴⁶ No Acre, há muitos casos de acidentes com fratura óssea, em decorrência do desmatamento da floresta amazônica. Ocasionalmente, membros luteranos eram direcionados para a ala da ortopedia com suas pernas quebradas.

estendidos sobre a perna e de olhos fechados, enviamos continuamente a imagem de saúde a Deus. Após os cinco minutos, terminamos com uma oração audível, concluindo todo o processo com a frase: “Em nome de Jesus Cristo. Amém!”

Perguntamos então se o paciente ainda tem algo a dizer. É comum que eles compartilhem o que sentiram durante o período da imposição de mãos. Para uns, a dor desapareceu por completo. Um paciente luterano disse que sentia não apenas os ossos serem “massageados”, como também os nervos machucados com a pancada. Outros sentiam a perna fraturada erguer-se da cama. Era comum que alguns acabassem por dormir completamente por uns dez a quinze minutos, ainda durante a imposição de mãos. Num caso específico de muita dor, lembramos ter imaginado o paciente dormir até o outro dia de manhã, e foi o que ocorreu. Uma outra paciente disse que sentia algo acontecendo não apenas no problema em questão como também na espinha dorsal, a qual havia sido operada anos antes. Outros pacientes, contudo, diziam não sentir nada em absoluto.

Esta prática pode ser estendida a qualquer outra problemática física, emocional ou espiritual. Às vezes, as enfermeiras pediam para que lhes impuséssemos as mãos, por se sentirem sob estresse ou com dor de cabeça. A imposição de mãos pode ser praticada em comunidade, sendo englobada na celebração litúrgica (cf. ponto 2.3 – cap. 4). Para a prática de aconselhamento pastoral, a imposição de mãos pode ser praticada ao final de cada encontro poimênico, como um *rito de bênção de despedida*, antes do aconselhando voltar para o seu dia-a-dia, muitas vezes difícil. A imposição de mãos carrega em si não apenas um sentido ritualístico, meramente formal. Nossa prática pastoral nos tem revelado que ela intermedia a ação de cura de Deus, na qual a vida da pessoa é *passada a limpo* em todas as suas dimensões. A imposição de mãos é holística, pois abarca o ser humano nessas diferentes dimensões, oferecendo conforto físico, mental e espiritual. O aconselhador pode fazer uso dela em qualquer situação, seja no hospital, seja na sala de aconselhamento pastoral, seja na própria vida familiar e comunitária.

⁹⁴⁷ É importante deixar claro que a imposição de mãos é cristã, não sendo entendida como *passee* (prática do espiritismo), *reiki* (prática japonesa) ou *johrei* (prática da Igreja messiânica – Seicho-No-Iê).

1.4.2 Os sonhos

Deus fala, ora de um modo, ora de outro, mas as
 pessoas não prestam atenção.
 Ele fala em sonhos ou em visões noturnas,
 quando o torpor cai sobre a pessoa adormecida no
 leito. Então ele abre o ouvido do ser humano,
 segregando-lhe suas advertências.
 Jó 33.14ss

Tal como estudado no segundo capítulo, para Drewermann⁹⁴⁸ o sonho é uma forma central de revelação de Deus. Deus fala através dos sonhos. Contudo, a partir da importância dada ao mundo racional em detrimento do mundo das imagens e do inconsciente, Drewermann aduz que esta forma de revelação não é reconhecida atualmente. A razão subtrai o valor de uma linguagem que se estrutura de maneira imagética. Isto é mais verdadeiro em se tratando da imagem onírica, que apresenta um enredo simbólico aleatório e desconexo. Drewermann, porém, insiste em dizer que a revelação de Deus é apresentada por meio da imagem e não da palavra. Deus fala por imagens. Portanto, quem negligencia o sonho, prejudica a si mesmo e ignora Deus. Um sonho não *ouvido* é como uma correspondência muito importante não aberta. Por outro lado, abrem-se os ouvidos de quem valoriza os seus sonhos, prestando atenção neles; a verdade sobre si e sobre Deus é manifestada. Em outro artigo, Drewermann comenta:

Nós precisamos voltar a valorizar exatamente uma linguagem simbólica, da qual precisamos no dia-a-dia. Só para demonstrar: pessoas vão para o consultório de um analista e procuram descrever-lhe seu sofrimento. Para tanto, utilizam os meios da consciência. Ainda assim, parece que, por esse caminho, nunca alcançam as verdadeiras raízes de sua doença. Ao invés disto, um único sonho pode mostrar bem claramente um outro mundo, o qual a pessoa precisa reprimir da consciência, a cada dia, a fim de funcionar de maneira ajustada, assim como se espera dela. Nos sonhos podem ser encontradas muito mais verdades do que a consciência é capaz de nos partilhar⁹⁴⁹.

⁹⁴⁸ E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese – Die Wahrheit der Formen*, vol. 1, p. 101. Texto original: „(...) der Traum eine wesentliche Form, ja sogar *die* zentrale Form der Gottese Erfahrung darstellte“. [Itálico do autor]

⁹⁴⁹ E. DREWERMANN, *Wort des Heils - Wort der Heilung*, v. II, p. 156. Texto original: „Wir müßten zurückkehren zu einer Wertschätzung gerade der bildhaften Ausdrucksweise, die wir im Alltag selber benötigen. Um es einmal so zu wenden: Menschen kommen in die Sprechstunde eines Analytikers und versuchen, ihm zu schildern, woran sie leiden. Sie tun das mit den Mitteln des Bewußtseins. Und dennoch zeigt sich, daß sie auf diesem Wege zu den wahren Hintergründen ihrer Krankheit niemals Zugang finden. Statt dessen kann ein einziger Traum ganz deutlich die Gegenwelt zeigen, die sie im Bewußtsein tagaus, tagein gerade verdrängen müssen, um so angepaßt zu funktionieren, wie man ihnen auferlegt. In den Träumen kann vieles sehr viel wahrer sein, als wir es im Bewußtsein mitzuteilen vermögen“.

A contribuição do pensamento teológico de Drewermann demonstra a importância do sonho e o seu valor como um recurso espiritual. Dar ouvidos aos sonhos é dar ouvido a Deus, é dar passos em direção a uma vivência mais holística, mais abrangente, que leva em conta ambos os lados dos hemisférios: o racional e o imaginário. O sonho revela-se numa linguagem constituída por imagens, com cargas emocionais, passível de ser evocado e analisado. Seu conteúdo interessa à prática de aconselhamento pastoral exatamente por trazer em seu bojo indicações acerca do estado *existencial* do aconselhando; isto é, não apenas um estado psicológico, como também espiritual. Apresentamos a seguir alguns aspectos da arte da análise onírica, a fim de ressaltar o valor do sonho para a prática de aconselhamento pastoral. Também queremos apresentar alguns passos metodológicos básicos. Não queremos exaurir este tema aqui; desejamos apenas dar uma *pincelada*, a fim de indicar atribuições terapêuticas inerentes ao sonho.

Alguns autores cristãos têm redigido obras que defendem o sonho como uma forma de linguagem simbólica usada por Deus, a fim de cooperar para o amadurecimento espiritual do ser humano⁹⁵⁰. Para o desenvolvimento a seguir, fazemos uso de uma obra oriunda da psicologia profunda: *Breve curso sobre sonhos – técnica junguiana para trabalhar com os sonhos*, de Robert Bosnak⁹⁵¹. Escolhemos esta obra por seguir as mesmas diretrizes do pensamento teológico de Drewermann, e por expor idéias metodológicas relevantes para este capítulo, cuja preocupação é oferecer aspectos práticos para a prática de aconselhamento pastoral.

⁹⁵⁰ A idéia de que Deus se comunica pelos sonhos está bem presente no pensamento de John A. Sanford (pastor episcopal, analista junguiano e autor de várias obras): *Dreams – God’s forgotten language*. O autor apresenta alguns casos que exemplificam como os sonhos têm auxiliado pessoas a se tornarem mais íntegras, mediante imagens oníricas com profundo teor religioso (p. 22ss). Outros sonhos têm tido a função de auxiliar o sujeito a conectar-se com sua espiritualidade, já esquecida (p. 59ss). O autor discute o que vem a ser esta “integração” consigo e com o elemento espiritual, baseando seus argumentos bíblicamente, concluindo que os sonhos cumprem uma função religiosa: a de reconciliar a natureza de Cristo com a alma do sujeito. Ele argumenta que os sonhos são um linguajar esquecido, cuja importância precisa ser recuperada: “Our dreams are the voice of the psychic centre within us that enables us to strive for wholeness. This psychic centre can be characterized as reconciling and Christlike. Experiences with this centre belong among the highest ones in human life; people have always called them experiences with god.” Cf. John A. SANFORD, *Dreams – God’s forgotten language*, p. 170. Mencionamos também outro autor, Morton Kelsey (pastor episcopal e psicólogo e autor de diversos livros na área da espiritualidade cristã), cujo título de sua obra já indica o teor de seu conteúdo: *Dreams: A way to listen to God*. Kelsey defende ardentemente maior atenção para os sonhos, a fim de enriquecer a caminhada mística.

⁹⁵¹ O autor é analista junguiano holandês, treinado em Zurique, atualmente com consultório em Cambridge, Massachusetts.

Segundo Bosnak⁹⁵², os sonhos de maneira geral se reúnem ao redor de temas específicos, que começam a manifestar-se no tempo. Suas imagens passam através de um processo contínuo de transformações, às vezes comum a uma série de imagens que se apresentam como sonhos. Estudando uma série de sonhos, pode-se compreender como as imagens oníricas estão em contínuo estado de desenvolvimento. Como qualquer organismo vivo, elas nascem e morrem. Por exemplo, através de uma série de sonhos pode se manifestar uma alternância de tendências conflitivas: o processo criativo, no qual se apresenta uma nova estrutura mental em oposição ao processo destrutivo, com imagens de decadência, de anulação e de figuras sinistras. É como se um desenvolvimento criativo andasse contemporaneamente com um processo destrutivo e de decadência. Tal desenvolvimento e tendência podem ser percebidos mediante a análise dos sonhos, pelas características neles presentes. Além disso, no início de uma análise geralmente o inconsciente apresenta um sonho que é uma espécie de prelúdio aos temas que constituirão o material da própria análise. Este tipo de sonho é como um breve lampejo precursor da vida onírica que seguirá.

Bosnak estrutura em três fases as mudanças internas que geralmente se processam na alma humana⁹⁵³. Uma mudança interna geralmente expressa uma cura que se inicia por meio da dissolução dos elementos que aparecem em primeiro plano, como estruturas fixas da vida da alma. A segunda fase expressa um tempo de incertezas, na qual não há mais as antigas referências de apoio e novas ainda estão se formando. A terceira fase é a concretude de novos valores que se tornam os novos paradigmas existenciais. Tais mudanças processuais são notadas pelo inconsciente, que as traduz segundo imagens (sonhos) que seguem características próprias de cada fase. Uma vez que se compreenda a simbologia de cada fase, é possível averiguar em que fase a pessoa se encontra e, algumas vezes, qual o entrave que está emperrando a mudança de se concretizar saudavelmente. As fases são:

a) *Nigredo*:

Nesse estado de nigredo, tem-se a impressão de que o mundo cai em pedaços e, sobretudo, que esse estado nunca mais vai acabar. O futuro é obscuro e confuso. Parece que o sentimento de vazio e de isolamento deva durar para sempre. O fluxo de vida, no meio dessa putrefação, é

⁹⁵² R. BOSNAK, *Breve curso sobre sonhos*, p. 50- 61.

⁹⁵³ ID., *ibid.*, p. 62ss.

lento. A consciência é enxugada de toda energia. Nesse poço sem fundo encontra-se a morte, morte como única realidade⁹⁵⁴.

Simbologia característica: água malcheirosa que brota de baixo; queda de cabeça nas profundezas; afogamento num poço; movimentos pesados e irresistíveis para baixo; ruínas; montes de esterco; esqueletos; clima de desespero; deserto, desolação; instrumentos de tortura; mortes de pessoas amadas; caos, confusão; divórcio; perda do trabalho; doenças; animas noturnos; nazistas; inimigos, grupos racistas e criminosos⁹⁵⁵.

b) *Albedo:*

Não é um mundo nitidamente circunscrito, com formas claras, mas uma consciência da imaginação e da adaptação à escuridão. (...) É um mundo intermediário, onde uma coisa pode também ser outra. Uma existência dúbia e ambígua, na qual você é arrastado de uma dúvida para outra⁹⁵⁶.

Simbologia característica: Superfícies de água que refletem, espelhos; sabão, lavagem; poesias; luzes de néon, gelo e paisagens nevadas; andar à deriva; cair para trás; copos, bacias, continentes nos quais se pode colocar alguma coisa; vadiar, sonhar de olhos abertos; travestis, mudança de sexo; a gravidez, incubação e ovos; a coruja; animais brancos; anfíbios; serpentes que mudam de pele; seres que se transformam⁹⁵⁷.

c) *Rubedo:* “É o mundo da libido (...). É um mundo de conflito e choque, de fusão e união”.⁹⁵⁸ A fase da rubedo se caracteriza por uma luta entre dois pólos: masculino versus feminino, exterior versus interior, etc. Manter a coesão interna enquanto esta luta se processa é o trabalho do aconselhando. Caso não consiga, sobra-lhe a projeção externa como um tipo de escape à pressão que se instala em sua alma. Tal escape, porém, libera o calor necessário para a transformação ideal que ocorre em sua alma. Liberar a energia interna projetando-a exteriormente implica uma fuga, isto é, impede que mudanças necessárias se processem. O ideal é manter a pressão dentro da alma, como numa garrafa especial, que lentamente possibilita que dois líquidos de constituição díspares se tornem um.

⁹⁵⁴ R. BOSNAK, op. cit., p. 65.

⁹⁵⁵ ID., ibid., p. 70.

⁹⁵⁶ Idem, p. 66.

⁹⁵⁷ Idem, p. 71s.

⁹⁵⁸ Idem, p. 67.

Simbologia característica: O nascer do sol; ouro, coisas douradas; crescimento de plantas; cimos, altas montanhas; regulamentos, semáforos, ordens; poder, sede por poder; olhos luminosos; pássaros que voam alto, predadores; foguetes, astronautas; trampolins; elevador; vulcões; café, açúcar, estimulantes; exercícios físicos, saúde; transporte veloz; instrumentos pontudos; qualquer coisa que reflita a essência de outra; matrimônio, problemas conjugais⁹⁵⁹.

Não é nosso interesse, com esta simples exposição, apresentar um pequeno curso sobre a interpretação dos sonhos. Para tanto, indicamos o livro de Robert Bosnak como obra inicial⁹⁶⁰. O que queremos é chamar a atenção para a possibilidade de se usar o sonho como um recurso espiritual afim aos recursos espirituais da oração, da Bíblia e do rito. Por exemplo, segundo Bosnak, o trabalho de análise onírica é comparado ao trabalho dos alquimistas que mantinham o material a ser transmutado em ouro dentro de retortas de vidro⁹⁶¹. Na verdade, Jung⁹⁶² chama esta retorta de *vaso hermético*, no qual o material psíquico de ambas as dimensões (inconsciente e consciente) são integrados. Mantido solto, ele não produz mudança alguma; pelo contrário, apenas transtorno. Mantido fechado dentro da garrafa, o gênio demoníaco é domesticado e acaba servindo aos desejos da pessoa.

Manter o gênio dentro da garrafa significa, a partir do estudo da mística cristã, não permitir que o poder atrativo e aleatório dos pensamentos domine e regule a vida da pessoa, mas mantê-lo concentrado num ponto, de forma que todos os pensamentos aleatórios acabem perdendo seu poder de atenção. A pessoa vive integrada, coesa, não dispersa. Por isto, Bosnak diz que

(...) o trabalho com os sonhos é um trabalho com a imaginação. (...) Para os alquimistas era muito importante que Mercúrio, o deus da imaginação, não vagasse livremente pelo mundo na sua forma menos evoluída. Falavam dele como um pássaro enfurecido, um demônio atrevido que incita os seres humanos à cólera. Chamavam-no de o 'selvagem Mercúrio', que deve ser domado⁹⁶³.

⁹⁵⁹ R. BOSNAK, op. cit., p. 74.

⁹⁶⁰ Indicamos também: HAAL, James A. *Jung e a Interpretação dos Sonhos*. São Paulo: Cultrix, 1983. 160 p.; SANFORD, John A. *Dreams And Healing*. New York: Paulist Press, 1978. 164 p.; SAVARY, Louis M. *Dreams And Spiritual Growth*. New York: Paulist Press, 1984. 241 p.; O'CONNOR, Peter. *Dreams and the Search for Meaning*. New York: Paulist Press, 1987. 247 p.; REID, Clyde H. *Dreams Discovering Your Inner Teacher*. New York: Harper & Row, 1983. 108 p.

⁹⁶¹ R. BOSNAK, op. cit., p. 63, 109.

⁹⁶² ID., *ibid.*, p. 109.

⁹⁶³ Idem, p. 110s.

A contemplação auxilia o aconselhando a manter o demônio dentro da garrafa. O trabalho contemplativo transforma o veneno do mercúrio em um *pharmakon* com propriedades curativas⁹⁶⁴.

Para a prática de aconselhamento pastoral, isto implica um recurso espiritual de cura. Os sonhos indicam qual o estado do aconselhando e qual o caminho de saída. Para o aconselhador, a análise onírica é um instrumento importante na medida em que apresenta em que estado se encontra o processo de domesticação do demônio.

Ainda conforme Bosnak,

o trabalho com os sonhos sempre me faz pensar nas imersões no mar, nas quais se podem sentir claramente as variações de pressão nas diversas profundidades. Enquanto se trabalha com os sonhos é possível perceber o nível de profundidade em termos de *diferença de pressão*. Pressão atmosférica⁹⁶⁵.

O sonho revela-se um radar que mapeia a alma do aconselhando. Ao aconselhador basta compreender este mapeamento e sua simbologia.

Técnicas: a) Além do momento da análise onírica, fase mais reflexiva, o trabalho terapêutico pode avançar e adentrar o mundo mais intuitivo. A imaginação ativa, por exemplo, pode ser aplicada a este recurso espiritual⁹⁶⁶. É possível o aconselhando voltar a reconstruir o enredo onírico e, desperto, interagir com ele como o faria com qualquer enredo bíblico. Bosnak exemplifica isso com dois casos⁹⁶⁷, nos quais as pessoas chegam a obter um grau de experiência numinosa que as transformam existencialmente.

b) Bosnak propõe que este trabalho não fique restrito ao consultório. Ele pode ser praticado em grupo⁹⁶⁸. Um grupo pequeno (oito-dez pessoas) pode partilhar seus sonhos, com a presença do aconselhador, que procura manter a atenção do grupo no trilho, não permitindo distrações. O participante que se dispõe a narrar o seu sonho é convidado a fazê-lo no presente, como se o estivesse vivenciando ali mesmo. É incentivado a descrever o mais detalhadamente possível o andamento do enredo, tornando-se como um guia para o resto do

⁹⁶⁴ R. BOSNAK, op. cit., p. 113s.

⁹⁶⁵ ID., ibid., p. 95s.

⁹⁶⁶ Idem, p. 80s.

⁹⁶⁷ Idem, p. 77ss e 87ss.

⁹⁶⁸ Idem, p. 75ss.

grupo. Este o ouve de olhos fechados. O grupo é convidado a expressar os sentimentos que vieram à mente. Após certo período, o participante reconta o seu sonho. Inicialmente, a associação freudiana é o instrumental mais usado, permitindo que o grupo busque associações às imagens apresentadas. Num segundo momento, usa-se a imaginação ativa a fim de aprofundar o sentido de algum enredo ou simbologia. O aconselhador tem o papel rogeriano de espelhar, sempre que necessário, o que a pessoa compartilha, incentivando-a a prestar mais atenção a um ou a outro detalhe onírico. Este exercício caracteriza uma prática de comunidade terapêutica.

c) Outra recomendação, feita por nós, é trabalhar o sonho no ambiente familiar. Recomendamos que o casal, todos os dias, no café da manhã, compartilhe os sonhos entre si, sem grandes expectativas de conhecimento na área de interpretação dos sonhos. Só o interesse dispensado à produção onírica já mantém aceso o sonho (e sua mensagem anímica) durante o transcorrer do dia, regando-o com a realidade inconsciente. Se houver crianças, que também participem do momento. A atenção positiva dispensada ao mundo inconsciente resulta numa atenção positiva por parte dele. Ao invés de sabotar a vida da pessoa, ele passa a apoiá-la.

2.0 Os sujeitos envolvidos

Até aqui temos procurado pelas contribuições da mística cristã e do pensamento teológico de Drewermann para a prática de aconselhamento pastoral. Focaremos agora nossa atenção sobre como tais contribuições interferem nas pessoas de aconselhando e aconselhador.

2.1 O aconselhando

Conversation enriches the understanding,
but solitude is the school of genius.
Edward Gibbon

As implicações da inclusão da prática meditativa ou contemplativa na esfera do aconselhamento pastoral resultam num alargamento da prática da poimênica para dentro da vida diária do aconselhando. O capítulo tem apontado como a experiência meditativa e contemplativa, tanto da Bíblia quanto dos ritos, se dá essencialmente no dia-a-dia da pessoa. O espaço do consultório do aconselhador, no qual o aconselhando encontra aconchego e proteção momentânea, expande seus limites e abarca o cotidiano. O aconselhando tem agora

não apenas o aconselhador com quem conversar, mas o próprio Deus. Ele tem não apenas apoios semanais, como também diários.

Com uma prática mística, seu problema, que nasce nas relações sistêmicas, pode ser resolvido não apenas mediante as conversas esporádicas com o seu aconselhador. O espaço do consultório torna-se um espaço protetor, mas ao mesmo tempo redutor. A pessoa encontra paz e sossego no encontro com o aconselhador, mas ao sair para o espaço social, ele esbarra nas raízes de seu problema novamente. Ele volta ao embate das relações sistêmicas doentias que o levaram a procurar ajuda poimênica. Sem a proteção do consultório, isto pode levá-lo a sucumbir. A terapia estrutural⁹⁶⁹, por exemplo, procura reverter esta situação. O próprio terapeuta sai de seu consultório, indo ao encontro do problema sistêmico lá onde ele se encontra. Ele interage com a família do aconselhando, por exemplo, procurando mapear as causas doentias e mudando-as por comportamentos mais saudáveis.

Num aconselhamento pastoral em que recursos espirituais, tais como a oração meditativa e contemplativa, sejam instrumentos viáveis, tal atitude terapêutica por parte do aconselhador encontra apoio na prática contemplativa. É Deus quem passa a acompanhar o aconselhando em seu contexto doentio, além do aconselhador, do terapeuta de família. Ao espaço semanal do consultório adiciona-se um espaço espiritual diário. O espaço protetor do consultório ganha mais um auxiliar importante: o espaço protetor da “casinha da graça”, como Drewermann coloca. O tempo despendido em meditação ou contemplação influencia diariamente o contexto doentio, revertendo seus efeitos. Deus acompanha o doente onde ele se encontra.

Com a prática diária de exercícios espirituais, como os arrolados neste capítulo, a estrutura de valores que solapa o sujeito começa a receber a entrada de novos elementos que tendem a derrubá-la. A permanência diária diante de Deus fomenta estados de espírito que passam a solapar agora a própria estrutura sistêmica daninha. A pessoa recebe novos olhos e nova audição. Ela começa a enxergar além das paredes que antes a enclausuravam num mundo cheios de engodos. Suas projeções e as projeções colocadas sobre ela começam a revelar sua natureza básica: ilusão. A força da teia sistêmica que prende começa a ceder e a

⁹⁶⁹ Christoph SCHNEIDER-HARPPRECHT & Valburga Schmiecht STRECK, *Imagens da Família – Dinâmica, conflitos e terapia do processo familiar*, p. 141ss.

dar espaço a atitudes alternativas. A mudança de *uma* pessoa num todo sistêmico altera substancialmente sua estrutura maior⁹⁷⁰. Todavia, quem promove tal mudança de atitude não é mais apenas o aconselhador ou terapeuta familiar: é o próprio Deus, mediante os exercícios meditativos e/ou contemplativos.

O rito tem esta capacidade de reestruturar antigos padrões de comportamento. Se um padrão ritual diário é modificado e outro mais salutar injetado, um padrão ritual que promova o encontro com Deus, com a força que apazigua e que sossega, que anula e reverte maneiras de pensar e de se comportar, então os encontros semanais com o aconselhador terão um enorme apoio terapêutico. O espaço de tempo entre um encontro e outro será preenchido com fortes pilares de apoio. A cura se processará mais rapidamente, com maior profundidade. Chegará o momento em que a pessoa não mais precisará dos encontros regulares com o aconselhador. Sua cura se processou saudavelmente. Talvez agora ela precise de um diretor espiritual. Os encontros diários com Deus, uma vez amadurecidos, continuarão a produzir seus frutos no meio social. Ter alguém que compartilhe da nova caminhada é importante. Caminhada que continuará a produzir frutos, que darão continuidade a outras curas, não apenas relacionadas ao sujeito, como também a seus familiares, a sua comunidade e à sociedade como um todo.

2.2 O aconselhador

Logo depois de despedir as multidões,
Jesus subiu ao monte, para orar.
Ao anoitecer, Jesus continuava aí sozinho.
Mt 14.23

O mesmo raciocínio apresentado no ponto anterior pode ser aplicado à pessoa do aconselhador. Trabalhar com recursos espirituais implica não apenas num aprimoramento de conhecimento científico acerca do assunto. Para se trabalhar com os recursos espirituais, como a oração meditativa e contemplativa, é preciso envolvimento existencial. Do aconselhador se requer prática diária na senda contemplativa, a fim de que possa ser um acompanhante à altura para o outro que busca por ajuda espiritual⁹⁷¹. Jalics diz que só quem

⁹⁷⁰ C. SCHNEIDER-HARPPRECHT & V. S. STRECK, op. cit., p. 145.

⁹⁷¹ F. JALICS, op. cit., p. 17. Texto integral: „Der Exerzitenmeister wendet keine Technik an. Er zeigt einen Weg, den er selber gegangen ist und selber lebt. Das persönliche Zeugnis spielt eine bedeutende Rolle.“

medita diariamente pode tocar a alma do outro⁹⁷². A profundidade do alcance do aconselhador no outro vai até onde sua própria profundidade atinge. Segundo Merton, aquele que se dispõe a auxiliar espiritualmente alguém precisa ser maduro espiritualmente⁹⁷³.

Isto significa que o aconselhador precisa manter uma prática meditativa e contemplativa diárias. Manfred Seitz⁹⁷⁴, como já mencionado antes, reconhece que na vida pastoral (no caso em que o aconselhador seja o pastor), a Bíblia e a oração não são instrumentos de uso particular. A espiritualidade do pastor está fraca pelo desuso destes recursos espirituais, pela negligência em manter uma vida espiritualmente ativa. A chama de sua candeia está apagada. O caráter pastoral de suas ações é falso. Ele representa uma coisa que não é. O alcance de seu serviço pastoral está em direta dependência deste caráter. Para Seitz, a prática de exercícios meditativos é uma redescoberta assaz importante para o sucesso do serviço pastoral⁹⁷⁵. O mesmo pode ser dito para qualquer aconselhador, sendo ou não pastor. A experiência mística promove na vida do aconselhador a presença de Jesus Cristo. Suas ações passam a ser influenciadas pelo suave toque do Espírito Santo, sentido apenas por aquele que sabe silenciar. Este fato é fortemente enfatizado em uma entrevista apresentada por Jalics.

⁹⁷² ID., *ibid.*, p. 362.

⁹⁷³ T. MERTON, *Contemplation in a World of Action*, p. 120, 303

⁹⁷⁴ M. SEITZ & H.-R. MÜLLER-SCHWEFE, *Evangelische Askese*, p. 24ss.

⁹⁷⁵ M. SEITZ & H.-R. MÜLLER-SCHWEFE, *op. cit.*, p. 30.

*Estudo de caso n° 07 – Rudi*⁹⁷⁶

Rudi: Estes dez dias me fizeram muito bem. Quando cheguei, estava exausto e exaurido em minhas forças. Aqui encontrei sossego e a mim mesmo. Estive por longo tempo à procura deste caminho. Finalmente o tenho encontrado, e pretendo segui-lo. Sou aconselhador de

⁹⁷⁶ F. JALICS, op. cit., p. 394ss. Texto integral: „Rudi: Diese zehn Tage haben mir sehr gut getan. Als ich angekommen bin, war ich ausgelaugt und seelisch erschöpft. Ich fand hier Ruhe und bin zu mir gekommen. Ich war lange auf der Suche nach diesem Weg. Endlich habe ich ihn entdeckt, und nun will ich ihn auch gehen. Ich bin Jugendseelsorger in einem Ballungszentrum, gehöre einer Ordensgemeinschaft an und bin mir sicher, zum Ordensleben berufen zu sein. Doch, jetzt, vier Jahre nach meiner Priesterweihe, war ich innerlich wie ausgebrannt und leer. Ich hatte irgendwie den Kontakt zu mir selbst verloren. Auch mein Glaube war sehr geschwächt und schien mir fast verlorengegangen. Es tat mir sehr weh, immer wieder zu sehen, daß ich nicht hinter meinen Aussagen stehen konnte. Ich habe früher zwar viel geredet, aber meine Worte waren unrecht. Gott war in die Ferne gerückt. Ich war in meiner Arbeit sehr überfordert. Grob geschätzt habe ich siebzig oder achtzig Stunden in der Woche gearbeitet und organisiert und hatte immer den Eindruck, noch mehr leisten zu müssen. Seit ich in diesem Wirbelsturm der Tätigkeit stehe, habe ich praktisch nicht mehr gebetet. Ich habe keine Zeit dazu gehabt. Je schwächer mein Glaube wurde, um so weniger konnte ich mich zu irgendeinem Gebet veranlassen. Ich sah ein, daß es so nicht weitergehen konnte, fand jedoch keinen Ausweg. Ich konnte nicht beten. Mir fehlte die innere Ruhe, und so fand ich auch die nötig Zeit nicht. / EM: Du warst in einer Sackgasse. / Rudi: Ja, und ich spürte, daß eine Wende kommen mußte. Im kontemplativen Gebet fand ich einen Weg, der mir möglich erscheint. Jetzt frage ich mich, wie ich weiterhin diesen Weg gehen kann. / EM: Es freut mich, daß du deinen Weg gefunden hast. Der Seelsorger, das heißt einer, der anderen im Glauben helfen will, muß selber fest im Glauben stehen. Du hast eben erfahren, wie dein Glaube abnahm und fast verloren ging. Es ist verständlich, weil du das Gebet aufgegeben hattest. Ich bin davon überzeugt, daß, um in der Seelsorge zu arbeiten, außer der Eucharistiefeier eine Stunde Gebet am Tag notwendig ist. Sonst wird die Seelsorge oberflächlich, unglaubwürdig und verwandelt sich in einen dilettantischen Aktivismus. Eine Stunde Gebetszeit gehört so zum Leben des Seelsorgers. / Rudi: Ich hatte oft Vorsätze gefaßt, regelmäßig zu beten, aber ich konnte sie nicht durchhalten. / EM: Wenn man in einer Arbeit steht, die einen stark fordert, kann man nicht alle Gebetsweisen durchhalten. / Rudi: Welche kann man durchhalten? / EM: Das Gebet muß zur Ruhe führen. In einer unruhigen Welt ist man schnell selber innerlich zappelig. Deswegen muß die Gebetsform eine außerordentliche Kraft besitzen, direkt und schnell in eine große Ruhe zu führen. Kommt alle zu mir, sagt Jesus, die ihr euch plagt und beladen seid, und ich werde euch Ruhe verschaffen (Mt 11,28). Wenn das Gebet nicht zugleich in eine große Ruhe führt, kann man es im Leben nicht durchhalten. Damit man bei einer Gebetsform in der Hektik der Welt ausharren kann, muß die Gebetsweise zur Erholung führen. Wenn sie ermüdet, wird man die festgesetzten Gebetszeiten nicht durchhalten können. Der hohe Leistungsdruck und die Erwartungen und Forderungen unserer rastlosen Welt ermüden und laugen aus, wie du sagst. Mentale Arbeit im Gebet ermüdet. Das Gebet des Seelsorgers muß deswegen zu seinen eigenen Quellen zurückführen, wo er sich völlig erholt. Und drittens ist es notwendig im Leben des Seelsorgers, daß mehr und mehr Gott in ihm arbeitet, daß er Werkzeug in den Händen Gottes wird. Das geschieht nur durch die Leere. Man muß in der Gegenwart Gottes ganz leer werden. Das Gebet des aktiven Seelsorgers muß von der Beschäftigung mit Problemen ferngehalten werden. Diese Möglichkeiten bietet im vollen Maße nur das kontemplative Gebet. / Rudi: Ja, das sehe ich ein. Ich bin auch davon überzeugt. Mein Problem ist aber, daß ich wirklich keine Zeit habe. / EM: Darf ich dir zeigen, daß du dir Zeit verschaffen kannst? / Rudi: Darauf bin ich gespannt. / EM: Wir befinden uns hier in einem Dilemma: Entweder findest du Gebetszeiten, die dich zur Ruhe führen, oder du mußt dich weiter ausgelaugt, oberflächlich und unauthentisch fühlen. Wenn du hektisch und überarbeitet weiterlebst, werden deine Mitarbeiter unter deiner Unrast und mit der Zeit auch unter deiner Neurose massiv leiden müssen. (...) „Zeit haben“ ist relativ. Jeder hat 24 Stunden am Tag. Es kommt nur darauf an, was einem wichtig ist. Dazu verwendet man die vorhandenen Stunden. Ich habe einmal den weisen Spruch gehört: „Als Gott die Zeit schuf, hat er davon genug geschaffen“. / Rudi: Meinst du, zwanzig Minuten würden ausreichen? / EM: Ja, Rudi, zwanzig Minuten Meditation können einem Christen reichen, der sich nicht der Seelsorge widmet und der keine intensive Sehnsucht nach Gott hat. Wer hingegen die anderen Menschen im Glauben bestärken will, muß mehr investieren. Keine Zeit für Gott zu haben, ist ein Zeichen, daß die Anziehung Gottes bei ihm noch so schwach ist, daß er kaum Bote Gottes genannt werden kann. Er wird sich selbst verkündigen und nicht Gott. Er wird seine eigene Ehre, seine eigene Macht und seinen eigenen Erfolg anstreben.“

juvens numa região urbano-industrial, pertenço a uma comunidade religiosa e estou convicto da minha vocação. Agora, porém, quatro anos depois de minha ordenação, encontrava-me interiormente esgotado e vazio. Perdi de alguma maneira o contato comigo mesmo. Minha fé também se tornou fraca e me parecia quase perdida. Doía-me sempre perceber não poder sustentar pessoalmente as minhas afirmações. Antes falava muito, mas minhas palavras não eram justas. Deus se distanciara. Estive sobrecarregado em meu trabalho. Por alto, trabalhava e organizava de 70 a 80 horas por semana e sempre tinha a impressão de ter de produzir mais. Desde que entrei neste redemoinho de atividades, praticamente não orei mais. Acabei não tendo tempo para isto. Quanto mais fraca se tornava minha fé, menos conseguia articular qualquer tipo de oração. Eu percebia que assim não poderia continuar, mas não encontrava saída. Não conseguia orar. Faltava-me a calma interior e, assim, também não encontrava o tempo necessário.

EM: Você encontrava-se num beco-sem-saída.

Rudi: Sim, sentia que uma mudança precisava acontecer. Encontrei na oração contemplativa um caminho possível, segundo me parece. Pergunto-me agora como dar continuidade a este caminho.

EM: Alegra-me que você tenha encontrado o seu caminho. O aconselhador, aquele que deseja ajudar o outro na fé, precisa ele mesmo estar firme na fé. Você mesmo tem experimentado como sua fé decresceu e quase se perdeu. É compreensível que tenha desistido da oração. *Tenho me convencido que, para trabalhar no aconselhamento pastoral, é necessário uma hora de oração por dia, além do culto.* Senão a prática de aconselhamento pastoral se torna superficial, não confiável e se transforma num diletante ativismo. O período de uma hora de oração faz parte da vida do aconselhador.

Rudi: Tomei várias vezes resoluções de orar regularmente, mas não pude mantê-las.

EM: Quando alguém está num trabalho, que o exige muito, acaba não podendo manter todos os tipos de oração.

Rudi: Quais (orações) se pode manter?

EM: *A oração precisa levar ao descanso.* Num mundo turbulento, é fácil se tornar internamente agitado. Por isto a forma de oração precisa possuir um poder extraordinário, levando direta e rapidamente a uma grande paz. Venham todos a mim, diz Jesus, os atormentados e os sobrecarregados, e eu lhes darei descanso (Mt 11.28). Se a oração igualmente não levar a um grande descanso, (então) ninguém pode mantê-la por muito tempo na vida.

Para alguém poder manter uma forma de oração em meio ao mundo frenético, *a forma de oração precisa levar ao relaxamento.* Se ela cansa, a pessoa não poderá se manter fiel ao tempo fixado de oração. A forte pressão e as expectativas e demandas de nosso mundo incansável desgastam e exaurem, assim como você disse. O trabalho mental na oração causa fadiga. A oração do aconselhador, por isto mesmo, precisa levá-lo de volta à sua própria fonte, onde ele se recupera completamente.

Em terceiro lugar, *é necessário que Deus trabalhe mais e mais na vida do aconselhador a fim de que esse se torne instrumento nas mãos de Deus.* Isto acontece somente através do vazio. *A pessoa precisa tornar-se totalmente vazia, na presença de Deus.* A oração do aconselhador ativo precisa se manter distante da preocupação com problemas.

Somente a oração contemplativa oferece completamente essas possibilidades.

Rudi: Sim, isto é claro para mim. Também estou convicto disto. Meu problema, porém, reside no fato de não ter realmente tempo algum.

EM: Posso lhe mostrar que você pode encontrar tempo para si mesmo?

Rudi: Estou curioso.

EM: Encontramo-nos aqui diante de um dilema: ou você encontra tempo para a oração, que o leve ao descanso, ou você deverá continuar se sentindo exaurido, superficial e inautêntico. Se você continuar vivendo freneticamente e sobrecarregando-se de trabalho, seus colaboradores deverão sofrer sob teu ativismo e com o tempo sofrer de maneira massiva sob tua neurose. (...)

É relativo “ter tempo”. Cada um tem 24 horas por dia. No final das contas, vale o que é prioridade. Para isso se utiliza o tempo disponível. Escutei uma vez um provérbio sábio: “Quando Deus criou o tempo, criou dele o suficiente”.

Rudi: Você acha que vinte minutos seriam suficientes?

EM: Sim, Rudi, vinte minutos de meditação podem ser suficientes para um cristão que não se dedica à prática de aconselhamento pastoral e que não tem nenhuma saudade atroz por Deus. Entretanto, quem deseja fortalecer as outras pessoas na fé, precisa investir mais. Não ter tempo para Deus sinaliza que a atração de Deus em sua vida ainda é fraca, a ponto de mal poder ser chamado de mensageiro de Deus. Ele anunciará a si mesmo e não Deus. Ele terá em mira somente sua própria honra, seu próprio poder e seu próprio sucesso. (parênteses e itálicos nossos)

Com este texto fica nítida a importância da oração contemplativa para o pastor, especificamente. Sua importância não é menor para qualquer outro aconselhador. Para que o aconselhador mantenha um ritmo contínuo em suas orações, é importante que esta oração tenha como característica fundamental o descanso. O tempo despendido em oração precisa ser precioso, não desgastante. Caso contrário, o mundo conturbado vingará sua presença até neste poucos períodos de prática espiritual, exaurindo o aconselhador de suas forças. Jalics recomenda para o aconselhador que este período seja de uma hora por dia, no mínimo. Franz Jalics descreve um tipo de oração que pode manter o aconselhador fiel a sua intenção de orar diariamente. Ele inicia caracterizando a prática espiritual (oração) a partir de três aspectos. Para superar a atração do ativismo secular, a oração precisa a) silenciar, b) levar ao relaxamento e c) esvaziar a pessoa. Para satisfazer estas três características, Jalics aponta a oração contemplativa como um tipo exemplar de oração a ser aplicada na vida do aconselhador. Esta é a *primeira contribuição da mística cristã*: um tipo de oração que mantenha o aconselhador em contato contínuo com Deus.

A partir desta recomendação, queremos comparar o aconselhador a um pequeno diretor espiritual. A prática contemplativa, uma vez iniciada, leva à dissolução da camada escura. Jalics menciona que todo aquele que auxilia outros a dissolverem a camada escura (cf. ponto 2.2.3 – cap. 3), precisa ele mesmo sofrer o processo de purificação interior⁹⁷⁷. A camada escura é responsável por muitos problemas existenciais. É nela que também se concentra o material psicológico reprimido. As projeções psicológicas existem em decorrência da existência deste material. A contemplação auxilia no processo de dissolução desta camada e,

⁹⁷⁷ F. JALICS, op. cit., p. 185.

portanto, também do material psicológico reprimido. Sofrer este processo se torna, assim, indispensável ao aconselhador.

Mas aí entramos no terreno da diferença de responsabilidade do diretor espiritual e do aconselhador. Esta diferença pode ser situada basicamente no objetivo do exercício contemplativo. Para o diretor espiritual, a contemplação objetiva Deus, e a atuação do diretor espiritual se resume em auxiliar o contemplativo a se manter fiel no relacionamento com Deus⁹⁷⁸. Tanto assim que a transferência⁹⁷⁹, que normalmente se desenvolve entre o aconselhador e o aconselhando, é repassada para a relação entre o aconselhando e Deus⁹⁸⁰. Para o aconselhador, por seu turno, a contemplação objetiva Deus, mas num sentido penúltimo, a cura de um problema. Disto advém a necessidade de manter a transferência entre o aconselhando e seu aconselhador, já que a prática contemplativa não almeja somente Deus e sim também à cura. A ânsia do aconselhando por Deus ainda não está purificada o suficiente. Sua saudade por Deus ainda é entendida como parte de um sofrimento, considerado negativo. Daí a impossibilidade da transferência acontecer entre o aconselhando e Deus. Ela ainda precisa acontecer entre o aconselhando e o aconselhador, em quem o aconselhando pode projetar o seu material reprimido e ainda não conscientizado.

Por outro lado, o aconselhador, uma vez tendo sofrido em grande medida o processo de dissolução da camada escura, a partir de uma prática contemplativa diária, terá menos chances de ser apanhado pelo processo da transferência (contratransferência)⁹⁸¹. Este é uma *segunda contribuição da mística cristã*: possibilitar que a trama projetiva se torne consciente ao aconselhador. Uma vez consciente, o aconselhador pode espelhar melhor os sentimentos ainda não conscientizados pelo aconselhando, auxiliando-o em seu processo de cura⁹⁸². A

⁹⁷⁸ W. A. BARRY & W. J. CONNOLLY, op. cit., p. 163.

⁹⁷⁹ Processo no qual o aconselhando projeta na pessoa do aconselhador seu material reprimido. O pai repressor pode ser projetado no aconselhador, imputando a ele as mesmas características do pai. O sentimento de raiva contra o pai é deslocado para o aconselhador. Uma vez consciente desta transferência, o aconselhador pode reverter a situação, substituindo o comportamento do pai por outro mais construtivo, saudável.

⁹⁸⁰ ID., ibid., p. 164ss.

⁹⁸¹ A contratransferência ocorre quando o aconselhador não se conscientiza da transferência do aconselhando sobre sua pessoa, reagindo da mesma maneira, ou seja, inconsciente.

⁹⁸² E. DREWERMANN, *Glauben in Freiheit* – vol. 1, p. 405. Drewermann atesta que para haver uma integração saudável dos elementos do inconsciente de uma pessoa é importante a existência de um “outro”, de um “próximo” que a escute de maneira empática, auxiliando-a na evocação do material reprimido.

contemplação pressupõe uma atenção aguçada, através da qual as projeções são rapidamente percebidas e mantidas em foco.

A atenção nos leva para uma *terceira contribuição da mística cristã* para a prática de aconselhamento pastoral: o desenvolvimento da atenção. Um aconselhador pode auxiliar muito mais se mantiver um estado de atenção tal que o aconselhando se sinta realmente ouvido e aceito incondicionalmente. É a arte da empatia: estar junto do sofredor, inteiro, prestando-lhe profunda atenção solidária. Este estado de atenção é promovido pela contemplação. Esta atenção é decorrente do vazio que a contemplação produz. A contemplação esvazia o aconselhador de suas preocupações e de suas ansiedades, mantendo em separado seus pensamentos e idéias, a fim de que uma melhor integração empática com o aconselhando ocorra⁹⁸³. Cada um irradia o que tem em seu interior. Um aconselhando presente o que o aconselhador irradia. Uma irradiação desinteressada por parte do aconselhador tem grandes chances de fazer fracassar o processo de cura do aconselhando. Uma força empática, pelo contrário, restaura no aconselhando a confiança básica, sentimento essencial para uma existência humana sadia, e que agora passa a ser creditado de valor novamente e “transferido” ao aconselhador.

Isto nos lembra a descrição de Drewermann acerca do aconselhador: aquele capaz de espelhar “maternidade” – uma pessoa que tenha em si o poder de fazer evocar a tranquilidade necessária para um segundo nascimento, que incorpore o sentido de ser consolador, assim como Jesus Cristo (cf. ponto 2.2.1 – cap. 2). Apenas assim é possível criar um espaço de proteção, no qual os elementos do inconsciente possam aflorar e ser integrados à consciência⁹⁸⁴. O aconselhando precisa sentir no aconselhador uma pessoa na qual ele possa confiar inteiramente. Este sentimento de confiança só pode ser irradiado pelo aconselhador pelo fato de ele mesmo ter experimentado este sentimento na sua relação com Deus. A contemplação fomenta o surgimento deste sentimento de confiança, que tem a característica de se espalhar dentro das relações humanas.

Este raciocínio implica reconhecermos no aconselhador um sujeito que procura ajudar a pessoa a resolver seus dilemas existenciais, não apenas com o auxílio de recursos humanos,

⁹⁸³ F. JALICS, op. cit., p. 143ss.

⁹⁸⁴ E. DREWERMANN, *Glauben in Freiheit* – vol. 1, p. 405.

como também com o auxílio de recursos espirituais; alguém que tem em si a capacidade de acompanhar a caminhada existencial de alguém, percebendo por trás de seus passos errados uma sede por Deus (*Begleiter*)⁹⁸⁵; alguém que experimenta em sua própria vida diária práticas meditativas e contemplativas que pautem sua conduta por uma referência interna e numinosa; alguém que irradia amor e segurança, na mesma medida em que ele mesmo as experimenta em seus encontros periódicos com Deus; alguém que conhece grande parte da senda mística, isto é, desde os primeiros passos em meio ao vazio e à angústia até a serenidade do encontro com Deus; alguém que encarna o papel maternal⁹⁸⁶ e o sentido acolhedor do seio de Abraão – alguém, afinal, no qual Cristo se tornou fortemente presente, caracterizando toda sua prática poimênica como *cristã* (Ef 3.17-21).

2.3 A comunidade terapêutica

A força de vocês consiste
em confiar e ficar tranquilos.
Is 30.15c

Não precisamos nos deter muito neste ponto, depois de termos apresentado alguns exemplos aplicativos dos recursos espirituais ao âmbito comunitário (cf. pontos 1.1.3.1, 1.1.3.4, 1.2.1.2, 1.2.2, 1.3.1 – cap. 4). Como sabido, a atuação do aconselhador recebe sua validação se exercida *em* comunidade. Para Manfred Seitz, “o individual não é sem a comunidade, e esta sem o individual”⁹⁸⁷. Este pensamento caminha paralelamente ao pensamento de Dietrich Bonhoeffer, citado no segundo capítulo (cf. ponto 3.1 – cap. 2). A pessoa só encontra seu sentido de ser se sua existência é referendada por uma participação

⁹⁸⁵ A terminologia alemã para diretor espiritual é *Begleiter*. Este termo expressa melhor o sentido do aconselhador, pois seu sentido é sinônimo de companheirismo, ao contrário do sentido de direção que a outra terminologia carrega. O termo *diretor espiritual* pode denotar uma relação de dependência entre o aconselhando e o aconselhador, que passa a manter um certo controle. Este pensamento deve ser evitado. O aconselhando precisa chegar em si mesmo à certeza de suas decisões. Ele precisa de um *companheiro de caminhada* (*Begleiter*), mais do que um *guia* (*diretor espiritual*).

⁹⁸⁶ E. DREWERMANN, op. cit., p. 368ss. Texto original: „Wenn ein Kind Angst hat, verlangt es nach der Nähe – von wem eigentlich? Eines ‚Objektes‘? Gewiß nicht! Einer ‚Person‘? Auch nicht! Es verlangt nach der Nähe seiner Mutter (p. 368).“ Drewermann desenvolve o raciocínio de que o medo faz a pessoa retornar as primeiras experiências que teve com o medo. Estas são encontradas nos primeiros meses de vida. O *caráter maternal*, que provê extrema paz, fomentado por estas primeiras experiências, fica fortemente impresso na alma e é rapidamente evocado a cada nova experiência de medo. A pessoa aflita passa a procurar por um substituto maternal, a fim de apaziguar sua angústia. Se o aconselhador espelhar este caráter maternal, a transferência, por parte do aconselhando, se dará por um ‘passe de mágica’.

⁹⁸⁷ M. SEITZ & H.-R. MÜLLER-SCHWEFE, op. cit., p. 37. texto original: „Der einzelne ist nicht ohne die Gesellschaft, diese nicht ohne den einzelnen“.

comunitária⁹⁸⁸. Por outro lado, a comunidade só pode ser terapêutica se formada por pessoas maduras, capazes de se voltarem para o próximo, ainda desestruturado pela sociedade individualizante. O aconselhamento pastoral é uma prática referendada por uma comunidade terapêutica, à medida que incorpora, na sua prática, recursos de ordem espiritual.

Um aconselhamento pastoral que busca recursos fora da comunidade cristã acaba incorrendo no perigo de perder seu sentido evangélico. Ele pode vir a se tornar um aconselhamento humanista, psicológico, mas não cristão. A aplicação dos recursos espirituais legitima a prática de aconselhamento pastoral como sendo cristã. A inclusão de outros recursos é positiva e auxilia a prática de aconselhamento pastoral, na medida em que os recursos espirituais, essenciais ao Evangelho, não se tornam escamoteados. A oração meditativa e a contemplativa são exemplos de recursos espirituais apresentados neste capítulo, que demonstram poder sanar não apenas o problema superficial que incomoda o ser humano, como também saciar sua sede mais profunda. O medo e as ansiedades são aplacados, a doença, sanada, e o surgimento de uma personalidade mais íntegra, mais holística.

Tais recursos espirituais podem ser aplicados no espaço privado, como também no espaço comunitário. Esta interação entre a pessoa e sua comunidade é simbiótica. Tal simbiose implica que o desenvolvimento de uma prática espiritual no espaço particular (ex: aconselhamento pastoral) precisa encontrar paralelos no espaço comunitário. Caso contrário, a pessoa não se sentirá parte da comunidade maior. O espaço privado do aconselhamento pastoral precisa ser uma miniatura do espaço comunitário. A parte precisa espelhar o todo, senão a sintonia entre os dois espaços desaparece. O aconselhando precisa identificar o espírito terapêutico em toda a vida espiritual da comunidade. Isto é o que lhe provocará o surgimento do sentimento de pertença. Este clima holístico precisa permear todos os espaços poimênicos.

O culto é o espaço mais importante para a comunidade cristã. Portanto, apresentamos a seguir duas propostas de culto que fazem uso dos recursos espirituais da oração meditativa e contemplativa. Estas propostas são exemplos da contribuição da mística cristã para a

⁹⁸⁸ Este pensamento é bem presente nas obras de Larry Crabb. A comunidade tem a função de alimentar a pessoa. Ela tem os recursos necessários para tanto. O problema encontrado no pensamento de Crabb reside na tutela da comunidade sobre a pessoa. A espiritualidade da pessoa não cresce em regime de liberdade, mas se desenvolve num regime de *disciplinamento*. Cf. ponto 1.2.5 – cap. 1.

formação de uma comunidade terapêutica que, em assim sendo, oferece um espaço espiritual para que os frutos da prática de aconselhamento pastoral vinguem apropriadamente.

a) *Liturgia meditativa:*

Diariamente, todos juntos
freqüentavam o Templo.
At 2.46a

Para exemplificar uma aplicação da oração meditativa no âmbito do culto, apresentamos um testemunho pastoral proveniente do norte do Paraná. O Pastor Elmar Santoro⁹⁸⁹ desenvolveu um programa de culto diário, que ele chama de *oração diária da comunidade*⁹⁹⁰. Por causa de uma lacuna de espiritualidade sentida pelos membros, o pastor Elmar iniciou oferecendo todas as sextas-feiras à noite (dezenove horas) um momento de oração, aberto para quem dele quisesse participar. Ele comenta que

(...) no início poucas pessoas compareciam. Inicialmente éramos 3, depois 4, 8, 15; e assim o número foi aumentando. A partir de um certo momento, as meditações passaram a ser celebradas diariamente. Hoje temos em média a participação de 25 a 30 pessoa, a cada dia⁹⁹¹.

A estrutura do culto segue os passos a seguir, cujo tempo de celebração dura no máximo cerca de vinte e cinco a trinta minutos:

- Acolhida;
- oração inicial;
- canto breve que prepara as pessoas para uma atitude devocional;
- leitura de um texto apropriado, orações livres, precedidas de algumas palavras de motivação e da apresentação dos assuntos a serem contemplados nas orações;
- canto final;
- bênção de encerramento.

Este testemunho pastoral é relevante, pois atesta que práticas meditativas similares às encontradas nas ordens católicas medievais (ex: *Lectio Divina* – cf. ponto 1.2.2 – cap. 4) são bem atuais e podem ser achadas em âmbito protestante, com resultados pastorais bem

⁹⁸⁹ Elmar Santoro é pastor da IECLB e atua na Paróquia Evangélica de Confissão Luterana de Rolândia/PR.

⁹⁹⁰ Elmar SANTORO, *Oração diária em Rolândia/PR*, p. 16.

⁹⁹¹ ID., *ibid.*, p. 16.

salutares. Segundo Santoro⁹⁹², mais e mais pessoas têm enriquecido os encontros diários de oração comunitária. Este aumento chega a exigir uma reestruturação do programa de culto, a fim de acomodar a demanda numérica de pessoas. Por exemplo, o encontro alterou o início da *oração diária da comunidade* para as dezoito horas. Os resultados apontados por Santoro são: enriquecimento da comunidade, fortalecimento da participação nas atividades comunitárias e o oferecimento de valores espirituais não encontrados no culto dominical.

Um ponto interessante que chama a nossa atenção é o fato da *oração diária da comunidade* iniciar às dezoito horas, “horário em que as pessoas se preparam para retornar aos seus lares após o dia de trabalho”⁹⁹³. Isto sinaliza um período de descanso, no qual a comunidade encontra um espaço de parada. A dinâmica frenética de uma jornada diária de trabalho acaba não sendo levada para dentro dos *lares*. Antes da ida para o contexto sistêmico da família, a pessoa se volta para Deus, a fim de encontrar uma maior centralização de si mesma. A pessoa se *concentra*. Não uma concentração qualquer, e sim uma concentração crística, evangélica. O ritual da *oração diária da comunidade*, em Rolândia, prova que a semana pode ser salpicada com encontros espirituais comunitários que reforçam o sentimento de pertença, de ser parte do corpo de Cristo. Esta prática litúrgica promove, a exemplo do que foi mencionado no ponto 1.3, uma influência significativa na vida semanal dos membros da comunidade de Rolândia, que, como visto acima, não apenas voltam a enriquecer a vida da comunidade, como também a vida de suas próprias famílias. É um enriquecimento que pode resultar numa melhora nas relações sistêmicas familiares. O espírito evangélico, soprado no encontro, é levado para os lares, gerando mais comunhão do que discórdia.

b) *Liturgia contemplativa*

I directed them to the Divine Light of Christ, and His Spirit in their hearts, which would let them see all the evil thoughts, words, and actions that they had thought, spoken, and acted; by which Light they might see their sin, and also their Saviour Christ Jesus to save them from their sins. This I told them was their first step to peace, even to stand still in the Light that showed them their sins and transgressions.

George Fox

⁹⁹² Idem.

⁹⁹³ E. SANTORO, op. cit., id. ibid.

Pois em ti se encontra a fonte da vida
e com a tua luz nós vemos a luz.
Sl 36.10

Para a apresentação de uma liturgia contemplativa, fazemos uso de uma tradição mística protestante. Os *Quakers*⁹⁹⁴ representam uma “sociedade de amigos”, cuja celebração litúrgica é reconhecidamente distinta. Eles são místicos, e sua mística os orienta para o aqui e agora. Não se encontram divisões em sua liturgia. O passo litúrgico é uma silenciosa espera, uma disposição de, como comunidade, encontrar-se com Deus. Este encontro se dá na espera da *praesentia Dei*.

Os participantes desta sociedade sentavam-se juntos, unidos por uma religião sem dogmas, sem prédio de igreja e sem pastor remunerado. Não esperavam nada muito incomum, nenhum milagre, apenas compartilhar do sentimento de paz, cuja força anulava os sentimentos de inquietação e ansiedade. A liturgia do silêncio levava-os para debaixo das asas de Deus, onde se aninhavam aconchegantes e onde seus medos eram dissolvidos e substituídos pelo sentimento de proteção. A paz e a alegria permeavam o ambiente litúrgico, fomentado pelo silêncio. A liturgia do silêncio não alimentava um tipo de meditação individual que por acaso se dava dentro de uma estrutura grupal. A liturgia do silêncio atestava, pelo contrário, o valor da pertença. Uma jovem descreve assim sua primeira experiência em meio à liturgia dos *Quakers*:

Mais ou menos depois de meia hora me tornei presente para mim mesma e ao mesmo tempo unida aos outros participantes do encontro. Senti-me em comunhão com eles, a ponto de sentir, num sentido profundo, um tipo de amor por eles e de me sentir amada por eles. O estranho desta experiência foi que nunca havia tido qualquer tipo de contato com algumas pessoas deste encontro – mesmo assim tive a sensação de conhecê-los profundamente e de ser reconhecida profundamente por eles⁹⁹⁵.

A experiência de uma liturgia, como esta dos *Quakers*, aprofunda o sentido de ser, não apenas individual, como também comunitário. O mesmo processo que se dá na meditação individual, ocorre aqui, mas num âmbito mais corporativo. O senso comunitário se altera: as

⁹⁹⁴ D. SÖLLE, *Mystik und Widerstand*, p. 217.

⁹⁹⁵ ID., *ibid.*, p. 219. Texto original: “Nach ungefähr einer halben Stunde wurde ich mir selbst gegenwärtig und kam zugleich in Beziehung zu den andern Mitgliedern des Meeting. Ich fühlte mich in Kommunion mit ihnen, ich spürte in einem tiefen Sinn eine Art Liebe zu ihnen und mich selber von ihnen geliebt. Merkwürdig an diesem Erlebnis war, daß ich einige Leute bei diesem Meeting noch nie getroffen hatte – und doch hatte ich das Gefühl, sie in der Tiefe zu kennen und daß sie mich tief wahrnahmen.“

preocupações banais, que prendem a comunidade em trivialidades, são reveladas como sem sentido. No seu lugar surge a “luz interior” (*that of God in you*) que habita cada ser humano e que ilumina a sua caminhada⁹⁹⁶. Essa luz, esquecida por causa do entulho que abarrota a alma humana, brilha a cada chance que lhe é dada. A crença dos *Quakers* reside na certeza de que Deus habita o presente, revelado quando tudo na alma humana se aquieta. A liturgia do silêncio oferece a chance para que o brilho da luz se faça presente no meio da comunidade.

Os novos valores promovidos pela liturgia do silêncio não ficam restritos ao âmbito comunitário. Por exemplo, não há discriminação de qualquer forma entre os *Quakers*. Para eles, não há títulos entre as pessoas⁹⁹⁷. Todas são iguais, mesmos os negros, que na época da *sociedade dos amigos* eram ainda tidos como escravos. O silêncio engendra ações sociais justas e proféticas contra a opressão humana. Uma comunidade que silencia em conjunto comunga uma atmosfera unificante, cujo fomento são ações de justiça. A liturgia do silêncio dos *Quakers* instiga resistência corporativa. A comunidade torna-se não apenas terapêutica no sentido individual, como também a partir de sua missão de ser sal e luz num mundo de trevas. Ela torna-se um farol para os perdidos. Ela sinaliza um pedaço do reino de Deus em meio ao mar globalizado do século 21.

Para uma prática terapêutica, apresentamos a proposta litúrgica dos *Quakers*: encontros litúrgicos regulares, de trinta a quarenta e cinco minutos de duração, sem liturgias de entrada, da palavra, da eucaristia ou de encerramento; sem hinos, leitura bíblica; sem autoridade eclesial dirigindo o encontro. Apenas a comunidade reunida diante de Deus. Isto não significa que a Bíblia ou o sacerdote não tenha seu sentido preservado. Eles o têm e encontram nas outras formas litúrgicas seu momento e espaço. Esta liturgia contemplativa procura apenas ser uma forma alternativa de manifestação da presença de Deus, onde o racional é dispensado momentaneamente. Trata-se de uma liturgia sem por quês e com uma única intenção: experienciar Deus em meio ao corpo comunitário. É uma experiência litúrgica que fortalece os laços comunitários e potencializa o sentido terapêutico da comunidade. Ela mantém a chama acesa de Cristo mediante uma silenciosa sintonia com *that of God in you*.

⁹⁹⁶ D. SÖLLE, op. cit., p. 220.

⁹⁹⁷ ID., *ibid.*, p. 221s.

Concluindo, a prática destas duas propostas litúrgicas auxilia a prática de aconselhamento pastoral em dois sentidos. Primeiramente, o aconselhando encontra um espaço terapêutico no seio da comunidade. Ele não depende, portanto, apenas dos encontros com o aconselhador ou dos períodos meditativos que porventura venha a desenvolver. A comunidade oferece também o espaço necessário para o desabrochar de suas potencialidades tanto psicológicas como espirituais. Em segundo lugar, a prática meditativa ou contemplativa, em âmbito comunitário, revela-se também como uma ação preventiva. Os conflitos que porventura houver no âmbito familiar e/ou comunitário serão catalisados e sanados nestes encontros comunitários. Com o tempo, o aconselhador passará a ter menos casos de aconselhamento pastoral e mais casos que demandam mais uma postura de diretor espiritual.

2.4 O Espírito Santo

O vento sopra onde quer, você ouve o barulho,
mas não sabe de onde ele vem, nem para onde vai.
Acontece a mesma coisa com quem nasce do Espírito.
Jo 3.8

O todo é maior do que soma de suas partes. O corpo de Cristo é maior do que a soma de suas partes; em nosso caso, é maior do que o aconselhando, do que o aconselhador e do que a comunidade. O Espírito Santo participa de todas as partes do corpo maior, fomentando sua coesão. Sua atuação almeja a manutenção da sintonia entre a comunidade e Deus⁹⁹⁸. Ele vai ao encontro do perdido, recupera-o, oferece o sustento necessário para a nova caminhada, orienta e proporciona o contato com Deus⁹⁹⁹. Ele liberta do medo, das ilusões, para a comunhão real com o corpo de Deus. As pessoas passam a viver independentes de suas falsas referências. Elas passam a ser orientadas pelo Espírito Santo.

Como Thomas Merton atesta, toda a obra de salvação pertence a Deus, mediante a ação do Espírito Santo¹⁰⁰⁰. É ele quem inspira o que falar (Mc 12.36, I Co 12.3), aponta a direção (Lc 4.1, Rm 8.14), consola e assiste o aflito (Jo 15.26, Rm 8.26), intercede pelo pecador (Rm 8.26s), habita o interior do ser humano (I Co 3.16), perscruta todas as dimensões humanas (I Co 2.10s), revela os segredos mais ocultos (I Co 2.10), expulsa o mal (Mt 12.28),

⁹⁹⁸ T. MERTON, *The new man*, § 43.

⁹⁹⁹ ID., *ibid.*, § 28.

¹⁰⁰⁰ Idem, § 3, 6, 9, 21, 24, 27.

intermedeia o acesso a Deus (Ef 2.18, Fl 3.3) e ensina a orar (Rm 8.26). Nada do que se faz é feito sem o Espírito Santo. Caso contrário, o que é feito não frutifica ações sagradas. Neste caso, como Merton descreve, a pessoa é movida pelo espírito prometiano, cujo anseio é a conquista da união mística pelas próprias forças¹⁰⁰¹. A incoerência na ação prometiana se situa no fato da pessoa já possuir a cura que tanto procura obter por si mesma. Sua ação prometiana apenas emperra a cura gratuita, oferecida pelo Espírito Santo.

O Espírito Santo está por detrás de todo o processo de cura, desde da deflagração da dor, passando pela conscientização de elementos do inconsciente, pela senda no deserto, pela renegação de si, pela descoberta do *self*, até a união mística, quando a pessoa passa a *ver* com os olhos e *ouvir* com os ouvidos de Deus. A pessoa curada pelo Espírito Santo é aquela que passa a *sentir* o mesmo amor misericordioso que habita o coração de Deus. O seu coração e o de Deus tornam-se um.

No âmbito da prática de aconselhamento pastoral, o Espírito Santo auxilia não apenas o aconselhando, como também o aconselhador e a comunidade na qual ambos estão inseridos. Ele auxilia o aconselhando ensinando-o a orar a fim de que sua cura se processe a contento; ele ajuda o aconselhador inspirando-o com palavras e com imagens pertinentes ao processo terapêutico; ele instiga o corpo de Cristo a acolher o sofredor no seio da comunidade. O Espírito Santo orchestra ações aparentemente desconexas, mas que, ao fim, revelam-se interdependentes. Esta orquestração se faz presente no dia-a-dia, através de recursos que chamamos de *espirituais*. Esta é a contribuição dos recursos espirituais: intermediar a cura executada pelo Espírito Santo. As práticas da mística cristã, como a oração meditativa e contemplativa, assim como o uso sagrado da Bíblia e dos ritos, revelam-se, desta maneira, como formas pelas quais o Espírito Santo se manifesta, fomentando a sintonia entre o ser humano e Deus.

As *orações meditativas e contemplativas* podem ser compreendidas como maneiras pelas quais o Espírito Santo ensina o ser humano a orar. São formas de orações pelas quais o Espírito Santo intermedia o acesso a Deus, a exemplo da união mística. O recurso espiritual da *Bíblia* revela-se uma forma através da qual o Espírito Santo pode ensinar e direcionar a pessoa, inspirando-a em suas associações livres e na construção e nas experiências obtidas nos

¹⁰⁰¹ T. MERTON, op. cit., § 9ss.

exercícios com a imaginação ativa. A prática diária destes recursos espirituais não deixa de ser uma forma de *ritual*, na qual o Espírito Santo adentra a esfera cotidiana, influenciando e estruturando o viver humano de acordo com padrões sacros. Os recursos espirituais, uma vez praticados por meio do poder do Espírito Santo, revelam-se essencialmente curativos, segundo o interesse terapêutico da prática de aconselhamento pastoral.

Esta cura resulta em frutos, em novos valores, que desenvolvem novos olhos, ouvidos e corações, inculcando toda uma nova natureza na alma do aconselhando. Com esta renovação espiritual, a pessoa se torna semelhante ao espírito de Deus. Ou seja, ela começa a se mover segundo este vento que sopra dentro dela, e não mais a partir do sopro prometiano. Ela se torna sensível ao sopro interior. Ela passa a se nortear pelo fluxo interno, e não mais pela dinâmica externa, isto é, a moda, o sentimento de ter e de ser mais do que o outro, promovido pela sociedade de consumo, a inveja, o sentimento de fracasso por não ter alcançado a demanda profissional, tudo isto passa a não representar mais um apelo forte na vida da pessoa. Ela não se deixa mais se abater por estes antigos valores. Ela não mais padece por motivos ilusórios.

O fluxo interno, o sopro do Espírito Santo, a voz silenciosa que sussurra imagens, que se expressa também ludicamente através de enredos oníricos, passa a ser o centro referencial. Neste capítulo, apontamos para alguns recursos que consideramos essenciais para a concretização deste centro referencial. Contudo, estamos cientes de que toda ação humana, mesmo fazendo uso destes recursos espirituais, só vingará se o Espírito Santo for invocado a participar como o promotor de toda ação terapêutica. Afinal de contas, se advogamos uma postura diária, que perceba a sacralidade em todas as coisas e em todas as ações, muito mais sustentaremos a aplicação desta postura no âmbito da prática de aconselhamento pastoral. Por isto, antes de qualquer ação – individual, pastoral ou comunitária – deve ser pedida a presença orientadora do Espírito Santo. Para que esta orientação do Espírito Santo seja sentida, entretanto, é importante também que o aconselhando, o aconselhador e/ou a comunidade, estejam sintonizados com Deus. Daí o sentido e importância dos recursos espirituais: disposição, desnuda de qualquer sentido, perante Deus. Só assim poderemos orar: “Fala, Deus, que o teu servo escuta” (Sm 3.9b).

3.0 Conclusão

Neste capítulo nos propusemos a tecer idéias acerca do uso dos recursos espirituais, assim como encontrados nos estudos do pensamento teológico de Drewermann e da mística cristã, para a prática de aconselhamento pastoral. Tal contribuição revelou que a prática destes recursos espirituais pode se dar desvinculada da presença física do aconselhador. Ela não está restrita ao aconselhador. Em primeiro lugar, pelo fato de os recursos serem de ordem espiritual, sua atuação se encontra sob a responsabilidade do Espírito Santo, que sopra onde e quando quer. Esta assertiva de fé implica duas coisas: a) uma maior dependência do aconselhador da inspiração do Espírito Santo; b) uma maior independência do aconselhando do aconselhador. A dependência do aconselhador se resume numa prática contemplativa diária, a fim de lhe possibilitar uma maior sintonia com Deus. Isto reverte em frutos positivos na sua prática de aconselhamento pastoral: o aconselhador passa a perceber com maior presteza o grito do aflito e a oferecer-lhe, com maior sensibilidade, um espaço de segurança, similar ao da graça ofertada por Deus. Ele aprende a desenvolver sua *empatia*. Já, para o aconselhando, o uso dos recursos espirituais, liberta-o de encontrar o apaziguamento e a direção de sua vida somente nos encontros pastorais. Pelo fato de os recursos espirituais não exigirem um difícil conhecimento técnico e teórico, o aconselhando pode aplicá-los em seu dia-a-dia.

Este uso dos recursos espirituais não fica restrito ao âmbito do aconselhamento pastoral. Este uso alcança a comunidade e a poimênica pastoral. A aplicação dos recursos espirituais traz conseqüências para o todo da comunidade. Não somente o aconselhador, ou o pastor, ou o aconselhando, são chamados à prática contemplativa, ou meditativa, diária, assim como um ritual caseiro, onde a Bíblia tem um espaço privilegiado, mas também o todo da comunidade. A prática de recursos espirituais, no aconselhamento pastoral, espalha sua ação terapêutica para o resto do corpo comunitário. Fazendo uso da simbologia da língua de fogo, em Pentecostes, podemos dizer que o Espírito Santo coloca fogo em toda a comunidade, transformando-a em comunidade terapêutica. Sua força ígnea é explosiva. Ela atinge os dias da semana, não somente os *domingos*. Todos os dias passam a ser o *dia do Senhor*.

CONCLUSÃO GERAL

O ser humano é holístico. Sua constituição ontológica pressupõe um equilíbrio saudável entre diferentes dimensões que o compõem. Encontrando coesão em si, ou seja, encontrando harmonia entre estas dimensões, o ser humano é saudável. Independentemente dos problemas que surgem no transcorrer de sua vida, o ser humano sofrerá menos de angústia, de depressão e de doenças psicossomáticas. Uma vez coeso em si, o ser humano enfrentará suas crises sem sucumbir. Sua coerência interna o fortalece a ponto de lhe oferecer forças necessárias para enfrentar os problemas existenciais.

A realidade, porém, tem mostrado uma outra situação humana. O ser humano moderno sofre do vazio existencial e não sabe como responder a ele. O ser humano sofre de angústias, de doenças depressivas e psicossomáticas, demonstrando haver uma falta de harmonia interna entre suas diferentes dimensões. A existência de crises existenciais para as quais não há solução revela a falta de equilíbrio interno. A existência humana precisa de um rearranjo, de uma reestruturação de valores. O ser humano precisa encontrar novamente o seu centro ordenador. Este centro é Jesus Cristo.

A espiritualidade envolve o viver, oferecendo orientação e sentido de vida. A dimensão espiritual ordena as outras, tais como a dimensão sociopolítica (profissão, família, comunidade, economia, cultura), psicológica (consciente/racional – inconsciente/emocional) e física (saúde, sexo, biologia). A espiritualidade fomenta uma construção harmônica destas diferentes dimensões, imprimindo sentido no todo do viver. Uma vez ordenadas as dimensões humanas, a saúde se mantém.

Vimos, contudo, que hoje em dia a espiritualidade sofre de um descrédito generalizado. Com o surgimento do iluminismo, a dimensão espiritual foi sendo paulatinamente deixada de lado. Em seu lugar, a ciência racional ampliou sua influência, tornando-se a ordenadora da vida. A ciência procura oferecer o sentido da vida através de explicações científicas. A medicina trata primordialmente do físico e se fecha para as dimensões psicológicas e espirituais – salvo poucas exceções – procurando prolongar a vida, a despeito de ela ter perdido seu sentido de ser. A psicologia e a sociologia procuram descobrir a equação que move grupos humanos numa e noutra direção, a fim de poder explicar sua força motriz e controlar a vida social.

A própria teologia tem se deixado influenciar pelo poder da lógica científica, incorporando mais e mais recursos oriundos da psicologia, da sociologia, da educação, da filosofia, da semiologia, da exegese científica. Como vimos no primeiro capítulo, esta incrementação científica, por um lado, tem se revelado importante. Ela tem auxiliado as diferentes áreas da teologia a afinarem seus métodos. A hermenêutica (exegese) tem auxiliado a área bíblica; a filosofia, a dogmática; a sociologia, a ciência das religiões; a educação/pedagogia, o ensino religioso; a psicologia, o aconselhamento pastoral. A ciência tem enriquecido o labor teológico em suas diferentes frentes de trabalho. Por outro lado, se nota na teologia um déficit espiritual em decorrência desta forte contribuição científica.

Os recursos espirituais estão perdendo seu valor em relação aos recursos de outras áreas do saber humano. Eles são instrumentos essenciais da Teologia para a recuperação da saúde holística do ser humano, ao aproximar o doente, o desesperado, o perdido, da fonte da vida, Jesus Cristo. Na presença de Jesus Cristo, o doente encontra a cura, o desesperado, o alívio, o perdido, o caminho de retorno a si mesmo. Os recursos espirituais intermediam o acesso à dimensão espiritual como dimensão ordenadora da vida. Através dos recursos espirituais, o equilíbrio pode ser restaurado; mas, a despeito de sua importante contribuição, os recursos espirituais são relegados, no mínimo, a apêndices no trabalho pastoral.

Assim, a influência racionalista que impregna a cultura moderna se faz presente na teologia, conferindo uma nota de suspeita aos recursos espirituais. A intuição e as emoções são aceitas como valores inferiores à racionalidade. O sonho, assim como outras produções do inconsciente, é relegado como sem valor para o labor teológico. O estudo teológico incentiva o exercício da razão, como se a espiritualidade fosse essencialmente uma arte racional. A

espiritualidade, contudo, pertence a uma realidade intuitiva. A espiritualidade está mais imersa na dimensão inconsciente do que na razão consciente. A dimensão espiritual bebe de uma fonte mais profunda, fora do alcance da razão.

O inconsciente, mais do que uma dimensão psíquica, tem se revelado uma dimensão espiritual. Este é o valor do estudo do pensamento teológico de Eugen Drewermann: reconhecer o valor inerente ao inconsciente, como esfera que abarca, em grande medida, a dimensão espiritual. O inconsciente revela-se como uma porta de entrada da espiritualidade no dia-a-dia humano. Por ele, o ser humano tem acesso a Deus, tem acesso à sua essência humana. No inconsciente encontram-se não apenas a memória de fatos da vida pregressa da pessoa, mas também memórias de encontros ocorridos entre a humanidade e Deus, através da história. A linguagem do inconsciente, mítica, simbólica, revela-se como uma linguagem espiritual, através da qual ouvimos a Deus. Conceber o inconsciente como uma dimensão de somenos, e a razão como a única dimensão capaz de responder a todas as perguntas cruciais humanas, é incorrer num grave erro. O desequilíbrio que daí surge acarreta prejuízo à saúde holística humana.

Há uma discrepância de valores conferida ao inconsciente e ao consciente. Enquanto prevalecer esta discrepância de valor, a dimensão do inconsciente não será reconhecida como uma dimensão espiritual de alto valor para a vida humana; enquanto esta dimensão espiritual não recuperar sua posição de centro ordenador, a vida humana tenderá sempre mais a se dirigir para o caos ontológico. Valorizar a dimensão espiritual presente na esfera inconsciente se torna uma ação mais do que necessária para os dias de hoje. O ser humano perdeu o prumo, o rumo de seu viver. Inibido de entrar em contato com as forças da dimensão espiritual, só lhe resta a degradação existencial.

Como restaurar o centro ordenador? Como estimular o processo de individuação? Como aproximar o ser humano de Jesus Cristo? Apostando nos recursos espirituais. Os recursos espirituais são meios pelos quais o ser humano adentra a esfera espiritual, restituindo o sentimento de filiação do ser humano com Deus. Os recursos espirituais restituem ao ser humano sentimentos de segurança e de paz superiores a qualquer dor ou desespero. Os recursos espirituais são como que caminhos pelos quais o ser humano se aproxima de Deus e Deus do ser humano. Eles se tornam um ponto de encontro, um espaço de aconchego e de

cura. Eles promovem um lenitivo muito mais significativo do que a razão pode produzir: a experiência de ser envolto pelo amor de Deus.

Vimos que, apostando nos recursos espirituais, recuperamos o seu valor e potencializamo-los novamente para a Teologia. Vimos que esta recuperação se dá à medida em que a participação do inconsciente se faz presente; à medida em que os símbolos e as emoções podem também interagir nos momentos da leitura da Bíblia, na performance de um rito ou no momento da oração, só para mencionar alguns dos recursos espirituais com que trabalhamos. Valorizamos o aspecto simbólico/emocional presente neles, que se mantinha encoberto pelo manto racional. Demonstramos que o acento na racionalidade, no meio teológico e na esfera do aconselhamento pastoral, apenas contribui para que os recursos espirituais sejam cada vez mais despidos de sua roupagem anímica. Este é o valor do estudo do pensamento teológico de Drewermann e da mística cristã: a recuperação do aspecto *espiritual* no uso dos recursos espirituais.

Vimos, por exemplo, que a meditação promove um uso equilibrado da razão e da imaginação, possibilitando que elementos do inconsciente aflorem à consciência; não apenas elementos reprimidos pela pessoa (ex: traumas), como também elementos numinosos (ex: arquétipo de Deus). A meditação possibilita que as emoções negativas interajam com a pessoa de Jesus Cristo, proporcionando um sentimento de segurança e de direção. Jesus Cristo responde de maneira simbólica, imagética, emocional. A interação ocorre num nível mais emocional, não tanto racional. Ao invés de palavras, os símbolos são as estruturas de linguagem usadas para transmitir a dor e o sofrimento. Ao invés da lógica, passa a se exercitar a intuição, promovendo um maior entrosamento entre a pessoa e sua dimensão espiritual.

Vimos que também a contemplação é um recurso espiritual que promove tal adensamento da dimensão espiritual na vida do dia-a-dia. A prática contemplativa, mais do que qualquer outro recurso espiritual, exige total anulação da racionalidade, a fim de obter os frutos de seu trabalho. A contemplação exercita o total abandono do ser humano de suas próprias iniciativas para solver qualquer problema. A experiência contemplativa exerce uma influência tão dramática sobre o viver humano que a pessoa substitui muitos de seus valores equivocados por novos, evangélicos, missionários. A contemplação ensina ao ser humano a manter os olhos num único norte: Deus. Ela gera sintonia constante entre o ser humano e Deus.

A leitura bíblica, portadora de ricos enredos simbólicos, revela-se como um terreno fértil para a promoção da interação da pessoa com o seu inconsciente. A Bíblia, por ser um livro espiritual, exala um halo de numinosidade capaz de criar um ambiente de segurança durante o momento da meditação bíblica. Este halo numinoso é devido aos enredos míticos nela encontrados; por causa disto, vemos na Bíblia um recurso essencialmente espiritual, promotora de identificações entre o cotidiano caótico e o universo numinoso ordenador. Vimos que a Bíblia é “lâmpada para os pés e luz para o caminho” (Sl 119.105) no instante em que a pessoa se vê refletida em seus enredos, no instante em que identifica neles o seu próprio enredo existencial.

Vimos que o acesso a Deus pode ser mediado todos os dias, através da ritualização do cotidiano. Ritos podem ser práticas diárias, semanais, espaços nos quais a pessoa acessa a Deus. Através da *ritualização* do cotidiano, vemos que a dimensão espiritual se faz mais presente no dia-a-dia, impingindo-lhe valores norteadores, pacificadores. A prática dos recursos espirituais, tais como a meditação bíblica e os momentos das orações matutinas e noturnas, potencializam a participação do inconsciente, incrementando a imaginação ativa e a contemplação. A prática ritual, contudo, não está confinada aos recursos espirituais tradicionalmente conhecidos. Vimos que toda a realidade da vida cotidiana pode ser motivo para a prática contemplativa. O banho diário e as refeições diárias podem ser práticas cotidianas transformadas em ritos, permitindo que a dimensão espiritual influencie de maneira diferenciada o dia-a-dia da pessoa.

Ao permitir que o inconsciente participe ativamente, estes recursos espirituais auxiliam no processo de individuação, na medida em que favorecem o afloramento de sentimentos negativos na esfera da consciência. A pessoa precisa caminhar pela senda no deserto, pela “noite escura”, como dizem os místicos. Esta senda pelo deserto exemplifica o momento em que dores e traumas do passado, há muito reprimidos, são retirados de seu estado alienado e integrados à consciência. Estes sentimentos negativos são *malignos*, no sentido de sabotarem continuamente as boas intenções da pessoa. A sabotagem sinaliza a existência de uma vida desintegrada, não coesa. Uma vez integrados à consciência, estes mesmos sentimentos se revelam positivos, posto que agora se situam no devido lugar. Vimos que este processo, secundário na caminhada mística, é primário para a prática de aconselhamento pastoral. Ele restitui à pessoa uma melhor consciência de si mesma.

A participação da dimensão espiritual, mediante o uso dos recursos espirituais, promove não apenas o desentulho do antigo material reprimido, como também o afloramento de sentimentos de paz e de segurança, oriundos de camadas mais profundas do inconsciente. Estas camadas mais profundas não podem ser acessadas por meios racionais. Vimos que somente são evocadas através da *experiência*. A *ritualização* da vida diária, por meio dos recursos espirituais, proporciona tal experiência constantemente, trazendo influxos espirituais para dentro da existência humana. Tal prática diária de espiritualidade não apenas cura o doente, o aflito, como também previne que os problemas se tornem mais complexos. Ela aproxima o crente de Deus; com a aproximação do amor de Deus, a escuridão, o medo, as ansiedades, são diluídos. Ao invés de manter uma prática de repressão contra sentimentos indesejados, a espiritualidade vivida cotidianamente promove uma prática de anistia, permitindo que a pessoa viva *inteiramente* sua vida.

A dor e o sofrimento encontram novamente espaço na vida da pessoa. Os recursos espirituais permitem que assim seja, englobando a pessoa num espaço sagrado, no qual ela suporta a dor na e por causa da presença de Deus. Esta oportunidade de suportar a dor e o sofrimento perante Deus desbloqueia as vendas que cobrem os olhos. A pessoa passa a ver através de novos *insights*; a dor e o sofrimento passam a ser considerados sob esta nova luz, que passa a guiar os passos para uma nova direção: não mais para si, mas para o Outro. Antigos hábitos negativos, estimulados por histórias do passado, passam por uma severa revista; eles são desfeitos, e novos hábitos são investidos.

Vimos que esta prática diária dos recursos espirituais é importante para a prática de aconselhamento pastoral. O aconselhador conta com um auxílio próprio de seu ministério pastoral: os recursos espirituais. Vimos que a prática dos recursos espirituais não precisa ficar limitada ao espaço dos encontros entre o aconselhador e o aconselhando. A prática pode expandir este horizonte e adentrar a semana. O aconselhando constrói uma base de sustentação em sua própria prática espiritual diária, fomentando tanto a cura de sua dor quanto a maturidade de sua vida espiritual. O aconselhador deixa de ser um pequeno psicólogo e passa a ser mais um pequeno diretor espiritual (*Begleiter*), uma pessoa que acompanha a caminhada percorrida pelo aconselhando em sua espiritualidade diária. O aconselhador deixa de ser a figura chave, a pessoa para quem o aconselhando sempre se volta quando recai. Ao

invés disto, Jesus Cristo passa a ser a pessoa central, a quem a pessoa sempre recorrerá quando se sentir abandonada e perdida na caminhada.

Vimos que esta perspectiva poimênica do *Begleiter*¹⁰⁰² (diretor espiritual) exige do aconselhador uma vida pautada por práticas que incorporem o uso de recursos espirituais. Caso contrário, ele não poderá apontar o caminho para outros. O desconhecimento do percurso contemplativo irá apenas desviar o aconselhando de sua senda espiritual. Este conhecimento não é adquirido por meio de leitura ou de estudo. Vimos que apenas a prática meditativa e o exercício contemplativo diários podem revelar ao aconselhador qual o itinerário a ser seguido pelos peregrinos desta senda. Para o aconselhamento pastoral é interessante conhecer os obstáculos inerentes a esta senda, pois o desbloqueio é terapêutico.

Vimos que fazer uso dos recursos espirituais diariamente promove um alargamento na visão. A vivência da espiritualidade revela um novo mundo, desconhecido e normalmente encoberto. A prática dos recursos espirituais no dia-a-dia abre os olhos e faz com que se enxergue as mesmas coisas como se fosse pela primeira vez. A pátina da rotina é diluída, fazendo emergir diante dos olhos a cor original da sacralidade cotidiana. O respeito pelas coisas – como a natureza, o bem público – e pelas pessoas torna-se um comportamento constante. A dignidade é recuperada. A humildade perante todas as pessoas destitui a realidade das diferenças de cultura, de classe, de raça, de sexo e de idade. Todos se tornam igualmente importantes e aptos para receber a nossa inteira atenção. Para o aconselhador, esta é uma atitude fundamental: a empatia incondicional.

Vimos que esta atitude fundamental não é requisito único do aconselhador. A comunidade também é convidada a ser sal e luz no mundo. Ela também precisa ser empática. É importante para a prática de aconselhamento pastoral que o aconselhando participe de um corpo que partilhe da mesma caminhada que ele está começando a palmilhar. A prática diária dos recursos espirituais não permanece isolada de um todo maior. A pessoa que ora no seu quarto o faz porque sabe que pertence a uma comunidade religiosa. A pessoa que ora em comunidade contribui com o que construiu no isolamento de sua prática contemplativa. Vimos que a comunidade que pratica regularmente os recursos espirituais percebe o mundo que a cerca de maneira diferente. Este deixa de ser ameaçador. O mundo se reveste de uma

coloração nova. O que antes ameaçava apropriar-se do “eu” agora é motivo de abraço. O pobre, o perdido, o injustiçado, o oprimido, o sofredor, todos podem encontrar na comunidade que comunga junta na presença de Deus, um espaço de aconchego e de paz. A comunidade que comunga na presença de Deus é uma comunidade que deixa de enxergar o “próprio umbigo” e passa a ver com os olhos misericordiosos de Deus.

A comunidade é terapêutica na medida em que caminha pela senda contemplativa. Só um corpo desintoxicado pode ajudar o outro ainda viciado. Isto vale tanto para o aconselhador quanto para a comunidade. Só quem sofreu as agruras da desintoxicação espiritual está apto, maduro, saudável, a ponto de partilhar do segredo desta caminhada, caminhando junto com o sofredor, em suas várias recaídas. O Evangelho é claro neste sentido: se alguém lhe pedir para caminhar uma milha, caminhe duas (Mt 5.41). Acompanhar um aflito é se propor a dar mais de si do que o aconselhando está pedindo. Na verdade, a prática de aconselhamento pastoral não se pauta pelo fator custo-benefício. A graça da disposição, da entrega, do despojamento de si, só é alcançada por quem contempla a face de Deus. O que o Evangelho diz não se limita ao custo de tempo ou de atenção. O Evangelho apregoa a necessidade de total despojamento do aconselhador.

Vimos que uma forma de despojamento é abrir mão da necessidade do aconselhador de manter a prática de aconselhamento pastoral centralizada em suas mãos. Vimos que ao aconselhando se desvencilhar do espaço terapêutico do encontro semanal, ele passa a buscar apoio também nos momentos de meditação diária e comunitária. Esta descentralização atinge a poimênica pastoral como um todo. Ela restitui o centro norteador ao Espírito Santo, que passa a ordenar como e onde quer.

Finalmente, vimos que os recursos espirituais são próprios da prática de aconselhamento pastoral. Se a prática de aconselhamento pastoral quiser incorporar novos recursos da área humana, que o faça, sem negligenciar, porém, a prática dos recursos espirituais nem incorrer no erro de conceber os recursos espirituais da mesma maneira racional como se faz com os recursos científicos. Vimos que os recursos espirituais estarão sempre além da compreensão humana. A única disposição exigida é manter uma intenção de doação do tempo despendido para Deus. Por outro lado, é importante não negligenciar o valor

¹⁰⁰² Aquele que acompanha.

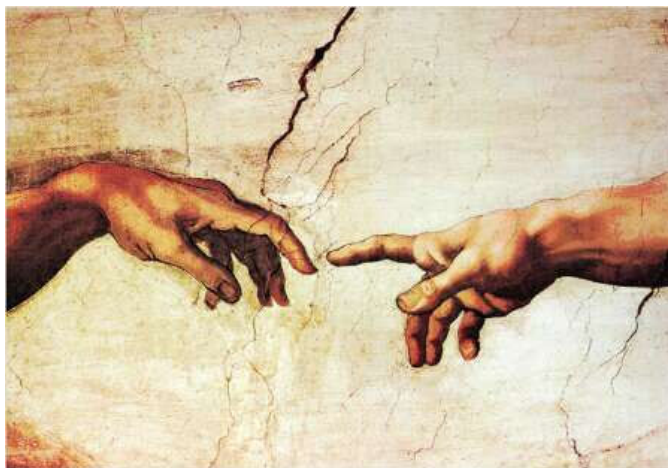
dos outros recursos terapêuticos. A soma de ambos promove cura; a supervalorização de um em detrimento do outro, porém, promoverá ou uma saudável adequação social ou um misticismo desenraizado socialmente.

Vimos que a prática de aconselhamento pastoral é um centro convergente desta discussão, pois é aqui que os recursos espirituais são mais comumente exigidos. Eles também se fazem presentes nas outras áreas pastorais (ex: liturgia), mas, ao contrário destas, é no aconselhamento pastoral a pessoa abre sua alma e expõe sua dor diante de um aconselhador. É na prática de aconselhamento pastoral que os dramas existenciais são colocados na mesa. A pessoa que procura o pastor ou um aconselhador para se confessar ou para conversar espera encontrar uma atmosfera e símbolos de ordem religiosa. O uso dos recursos espirituais é mais do que esperado pelo aconselhando. Caso contrário, ele não teria procurado o aconselhador. O uso dos recursos espirituais é esperado também por Deus. Através deles, Deus pode se manifestar no dia-a-dia da pessoa. Ele espera nortear novamente a vida do perdido, mas não apenas esta única vida. Deus espera nortear novamente a vida da comunidade cristã, mas não apenas esta vida. Ele espera nortear novamente a humanidade.

“Consultei a Deus, ele me respondeu e me livrou de todos os temores” (Sl 34.4). Apresentamos, através de nosso trabalho, meios de consulta a Deus. Os recursos espirituais são formas práticas para a efetivação desta consulta. A resposta de Deus se dá também através dos recursos espirituais. A prática da espiritualidade é um espaço de encontro entre a pessoa e Deus. Neste espaço sagrado, a pessoa consulta a Deus e recebe dele uma resposta; uma resposta mediada não por palavras, nem por lógicas causais. A resposta de Deus é mediada pela linguagem simbólica/emocional. A resposta é a dissolução de todo temor apresentado diante dele.

A pessoa que pratica um recurso espiritual é como uma semente. Plantada em terreno fértil, ela nasce, cresce e dá bons frutos (Mt 13.24, 32). Ou ela é como uma árvore plantada junto d'água corrente: dá fruto no tempo devido e suas folhas nunca murcham, e tudo o que faz é bem sucedido (Sl 1.3). Ela também pode ser como um ramo que dá muito fruto por se manter unido à videira (Jo 15.5). Imprescindível nestas parábolas é a presença de uma fonte energética: terreno fértil, água corrente, a seiva da videira. Sem esta conexão com a fonte de vida, o cristão sucumbe, morre, mesmo em vida. Os recursos espirituais servem como formas de conexão. Eles adubam o cotidiano, canalizam a água corrente, sugam a seiva da videira.

Eles mantêm a pessoa em sintonia com Deus. Eles não deixam de ser, no fundo, a própria presença de Deus em meio à existência humana, um toque entre o dedo de Deus e o dedo do ser humano.



Parte do afresco da Capela Sixtina - Criação de Adão – *Michelangelo*

BIBLIOGRAFIA

- ABHISHIKTĀNANDA. *Prayer*. Delhi: ISPCK, 2001. 120 p.
- ADAMS, Jay E. *Conselheiro Capaz*. São Paulo: Fiel, 1987.
- ALLEN, Charles L. *A Psiquiatria de Deus – Fórmulas seguras para se conseguir e manter a saúde mental e espiritual*. 4. ed. Venda Nova: Betânia, 1979. 163 p.
- BACK, Hugolino & GRISA Pedro A. *A cura pela imposição das mãos*. Florianópolis: Parapsicologia e Psicotrônica, 1987. 167 p.
- BARRY, William A. & CONNOLLY, William J. *A Prática da Direção Espiritual*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1999. 205 p.
- BENSON, Herbert & STARK, Marg. *Medicina Espiritual – O poder essencial da cura*. Rio de Janeiro: Campus, 1998. 334 p.
- BIBRA, Reinhild von & WENZELMANN, Adelheid. Ignatianische Exerzitien im evangelischen Kloster – Unser Weg zu Ignatius. p. 82-96. In: *Aufmerksame Wege – Erfahrungen evangelischer Christen mit den Exerzitien von Ignatius von Loyola*, MÜNDERLEIN, Gerhard (org.), München: Claudius, 1999. 196 p.
- BINNS, E. Randall. *The Archaeology of the Mind*. Cambridge: Heffers Printers, 1982. 600 p.
- BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial: Intuições a partir das ciências da religião. *Estudos Teológicos*, n. 37/3, p. 261-280, 1997.
- BOFF, Leonardo. *Mestre Eckhart – a mística de ser e de não ter*. Petrópolis: Vozes, 1983. 186 p.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Gemeinsames Leben – das Gebetbuch der Bibel*. München: Chr. Kaiser, 1987. 203 p.
- BOOTZ, Everton Ricardo. *Jonas e o “Grande Peixe”- Uma abordagem psicológica*. São Leopoldo: EST, 1990. 43 p. [Trabalho de Conclusão de Bacharelado em Teologia]
- _____. *O símbolo religioso como fator de intermediação entre a fé mística e a fé racional – uma aproximação a partir da psicologia profunda de Jung*. São Leopoldo: IEPG/EST, 1998. 195 p.

- BOSNAK, Robert. *Breve curso sobre sonhos – técnica junguiana para trabalhar com os sonhos*. São Paulo: Paulus, 2002. 118 p.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano em busca de identidade – Contribuições para uma antropologia teológica*. São Leopoldo: Sinodal / São Paulo: Paulus, 2002. 220 p.
- BUCHER, Anton. *Symbol, Symbolbildung, Symbolerziehung. Philosophische und entwicklungspsychologische Grundlagen*. St. Ottilien: EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1990. 576 p.
- CEBI. *Leitura orante da Bíblia*. São Leopoldo: CEBI, 2001. 80 p. [Coleção: Roteiros para reflexão XII]
- CEBI. *Livros dos Salmos – O rio dos Salmos das nascentes ao mar*. São Leopoldo: CEBI, 1997. 106 p. [Coleção: Roteiros para reflexão V]
- CLINEBELL, Howard J. *Aconselhamento Pastoral, modelo centrado em libertação e crescimento*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1998. 427 p.
- COLLINS, Gary R. *Ajudando uns aos outros pelo aconselhamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1996. 190 p.
- COMBLIN, José (apresentador). *Pequena Filocalia – O livro clássico da Igreja oriental*. São Paulo: Paulus, 1985. 216 p.
- _____ (apresentador). *Relatos de um peregrino russo*. São Paulo: Paulus, 1987.
- CRABB, Lawrence J. & ALLENDER, Dan. *Esperança no sofrimento*. São Paulo: Sepal, 1998. 166 p.
- CRABB, Lawrence J. *Como compreender as pessoas – Fundamentos bíblicos e psicológicos para desenvolver relacionamentos saudáveis*. São Paulo: Vida Nova, 1998. 252 p.
- _____. *De dentro para fora*. Venda Nova: Betânia, 1992. 256 p.
- _____. *Princípios básicos de aconselhamento bíblico*. Brasília: Refúgio, 1984. 113 p.
- DAMASCENO, Fábio. *Oficina de cura interior – como praticar e receber*. 3. ed. Rio de Janeiro: Vinde Comunicações, 1997. 301 p.
- DIETZFELBINGER, Barbara. „Dir geschehen wie du willst“, p. 25-31. In: *Aufmerksame Wege – Erfahrungen evangelischer Christen mit den Exerzitien von Ignatius von Loyola*, MÜNDERLEIN, Gerhard (org.), München: Claudius, 1999. 196 p.
- DIETZFELBINGER, Wolfgang. *Ignatianische Exerzitien evangelisch gesehen*. p. 136-158. In: *Aufmerksame Wege – Erfahrungen evangelischer Christen mit den Exerzitien von Ignatius von Loyola*, MÜNDERLEIN, Gerhard (org.), München: Claudius, 1999. 196 p.

- DREWERMANN, Eugen & HAAG, Herbert. *Laßt Euch die Freiheit nicht nehmen!* Zürich: Benziger, 1993. 133 p.
- DREWERMANN, Eugen & JEZIOROWSKI, Jürgen. *Gespräche über die Angst*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991. 120 p.
- DREWERMANN, Eugen & LAMA, Dalai. *Der Weg des Herzens – Gewaltlosigkeit und Dialog zwischen den Religionen*. Düsseldorf: Walter, 1993. 112 p.
- DREWERMANN, Eugen. “An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen” – Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks “Tiefenpsychologie und keine Exegese”. Olten: Walter, 1988. 204 p.
- _____. *Das Eigentliche ist unsichtbar – Der Kleine Prinz tiefenpsychologisch gedeutet*. Freiburg: Herder, 1990. 120 p.
- _____. *Das Individuelle verteidigen – Zwei Aufsätze zu Hermann Hesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. 90 p.
- _____. *Ein Mensch braucht mehr als nur Moral – über Tugenden und Laster*. Zürich: Walter, 2001. 607 p.
- _____. *Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik – Dogma, Angst und Symbolismus*, vol 1. Düsseldorf: Walter, 1993. 720 p.
- _____. *Kleriker – Psychogramm eines Ideals*. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1992. 906 p.
- _____. *Lieb Schwesterlein, laß mich herein – Grimss Märchen tiefenpsychologisch gedeutet*. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1992. 487 p.
- _____. *Psychoanalyse und Moraltheologie – An den Grenzen des Lebens*, vol 3. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1984. 280 p.
- _____. *Psychoanalyse und Moraltheologie – Angst und Schuld*, vol 1. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1982. 205 p.
- _____. *Psychoanalyse und Moraltheologie – Wege und Umwege der Liebe*, vol 2. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1988. 313 p.
- _____. *Rapunzel, Rapunzel, laß dein Haar herunter – Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet*. Olten: Walter, 1992. 426 p.
- _____. *Tiefenpsychologie und Exegese – Die Wahrheit der Formen – Traum, Märchen, Sage und Legende*, vol 1. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1984. 575 p.
- _____. *Tiefenpsychologie und Exegese – Wunder, Vision, Weisung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis*, vol 2. Olten: Walter, 1986. 851 p.

- _____. *Wort des Heils – Wort der Heilung: Von der befreienden Kraft des Glaubens*, vol. 2. Düsseldorf: Patmos, 1989. 222 p.
- DROOGERS, André. Espiritualidade: o problema da definição. *Estudos Teológicos*, n. 23/2, p. 111-128, 1983.
- EKD. *Evangelisches Gesangbuch*. Bielefeld: Luther, 1996.
- ELLENS, J. Harold. *Graça de Deus e Saúde Humana*. 2. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 1986. 102 p.
- _____. *Psicoteologia – questões básicas*. São Leopoldo: Sinodal, 1986. 48 p.
- FABRIZIO, Anselmo & FABRIZIO, Patrícia. *Crianças, prazer ou irritação?* 5. ed. São Paulo: Sepal, 1986. 32 p.
- FALKNER, Andreas. Ignatianische Exerziten im Leben der evangelischen Kirche. p. 57-81. In: *Aufmerksame Wege – Erfahrungen evangelischer Christen mit den Exerziten von Ignatius von Loyola*, MÜNDERLEIN, Gerhard (org.), München: Claudius, 1999. 196 p.
- FEHRENBACHER, Gregor. *Drewermann verstehen – Eine kritische Hinführung*. Olten: Walter, 1992. 290 p.
- FERRARI, Ana Claudia. A médica que tratou a loucura coma feto. *Scientific American Brasil*, n. 5 out. 2002. p. 26-28.
- FISCHER, Joachim. Espiritualidade. *Estudos Teológicos*, n. 23/2, p. 164-182, 1983.
- FOX, George. *An Autobiography*. Richmond: Friends United Press, 1976.
- FOX, Matthew. *Original Blessing*. Santa Fe: Bear & Company, 1986. 348 p.
- FREUD, Ernst L. & MENG, Heinrich. *Cartas entre Freud & Pfister (1909 – 1939) – Um dialogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Viçosa: Ultimato, 1998. 199 p.
- FROMM, Erich, SUZUKI, Daisetz Teitaro & MARTINO, Richard de. *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*. 5. Ed. Ebner: Suhrkamp, 1976. 125 p.
- GASPAROTTO, Pedro M. Notas Bibliográficas – Merton, p. 99-108. *Efemerides Mexicanas*, vol. 14, n. 40, jan-abr, 1996.
- GIERUS, Friedrich. Espiritualidade luterana hoje. *Estudos Teológicos*, n. 23/2, p. 183-193, 1983.
- GOLEMAN, Daniel. *A arte da meditação*. Rio de Janeiro: sextante, 1999. 98 p.
- _____. *A mente meditativa*. São Paulo: Ática, 1997. 229 p.
- _____. *Inteligência Emocional*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995. 375 p.

- HALVORSON, Ruth. Spiritual Nurture, p. 113-123. In: *See How They Love One Another – Rebuilding Community at the Base*, JUSSILA, Päivi, Genebra: Atar Roto Presse, 2002.
- HOCH, Lothar Carlos (org.). *Perdas na vida das pessoas – Morte e Luto*. São Leopoldo: ICTE/EST, 1991. 11p. [Série Visitação n. 03]
- _____. A cura como tarefa do aconselhamento pastoral. In: *Prática Cristã: Novos Rumos*, São Leopoldo: Sinodal/IEPG, p. 17-28, 1999.
- _____. A experiência como parceira da palavra para a percepção do divino – aspectos bíblicos. In: *Teologia em Debate*, n. 1, Porto Alegre: Instituto Teológico João Wesley, p. 24-33, 1997.
- _____. A Igreja e o universo negligenciado das emoções – aspectos antropológicos e psicológicos. In: *Teologia em Debate*, n. 1, Porto Alegre: Instituto Teológico João Wesley, p. 12-23, 1997.
- _____. A importância de ritos e símbolos no aconselhamento pastoral e na celebração – aspectos pastorais. In: *Teologia em Debate*, n. 1, Porto Alegre: Instituto Teológico João Wesley, p. 34-47, 1997.
- _____. A Voz de Deus em outros Povos. *Estudos Teológicos*, n. 35/2, p. 177-185, 1995.
- _____. Acompanhamento Pastoral a moribundos e enlutados. In: *Proclamar Libertação Suplemento 2 - Ofícios*, São Leopoldo: Sinodal, p. 58-82, 1988. 163 p. [P 341]
- _____. *Aconselhamento Pastoral como processo comunicativo*. Manuscrito do curso de LATO SENSU, IEPG/EST, 2000. 8 p.
- _____. Aconselhamento Pastoral e Libertação. *Estudos Teológicos*, n. 29/1, p. 17-40, 1989.
- _____. Algumas considerações teológicas e práticas sobre a pastoral de aconselhamento. *Estudos Teológicos*, n. 20/2, p. 88-99, 1980.
- _____. Comunidade Terapêutica: em busca duma fundamentação eclesiológica do aconselhamento pastoral. In: *Fundamentos Teológicos do Aconselhamento*, São Leopoldo: Sinodal, p. 21-33, 1998.
- _____. Doação de Órgãos – o Caso de Neida e de Fábio. *Jornal Evangélico*, ano 26, n. 607. Porto Alegre, p. 12, abr. 1998.
- _____. Economia Mundial e ausência de Justiça: questionamento na perspectiva do terceiro mundo. *Estudos Teológicos*, n. 34/3, p. 282-290, 1994.
- _____. Espiritualidade e Personalidade. *Estudos Teológicos*, n. 23/2, p. 154-163, 1983.

- _____. Existem curas milagrosas? *Jornal Evangélico*, Porto Alegre, p. 6, 1 a 15 de out. 1997.
- _____. Existem curas milagrosas? *Jornal Evangélico*, Porto Alegre, p. 6, 16 a 30 set. 1997.
- _____. O Lugar da Teologia Prática como Disciplina Teológica. In: *Teologia Prática no Contexto da América Latina*, São Leopoldo: Sinodal, p. 21-35, 1998.
- _____. O Ministério Leigo: Genealogia de um atrofiamento. *Estudos Teológicos*, n. 30/3, p. 256-272, 1990.
- _____. *Perguntando pelo sentido da Vida*. São Leopoldo: Sinodal, 1991. 51 p.
- _____. *Poimênica Feminista*. Manuscrito (EST), 1990.
- _____. Psicologia a serviço da libertação: possibilidades e limites da psicologia na pastoral de aconselhamento. *Estudos Teológicos*, n. 25/3, p. 249-270, 1985.
- _____. Reflexões em torno do Método da Teologia Prática. In: *Teologia Prática no Contexto da América Latina*, São Leopoldo: Sinodal, p. 63-78, 1998.
- IECLB. *A Confissão de Ausgburgo*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. 55 p.
- ISMAEL, J. C. Merton – *O apóstolo da compaixão*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1984. 92 p.
- JALICS, Franz. *Kontemplative Exerzitien – Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*. Würzburg: Echter, 1999. 400 p.
- JOSUTTIS, Manfred. *Segenskräfte – Potentiale einer energetischen Seelsorge*. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2000. 267 p.
- JUNG, Carl Gustav. *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Vozes, 1984. 402 p.
- _____. *AION - Estudos sobre o Simbolismo do Si-Mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1982. 317 p.
- KEIL, Orlando Moacir. *Descrição e análise crítica do modelo de Terapia Breve de Palo Alto*. São Leopoldo: EST/IEPG, 1998.
- KELSEY, Morton. *DREAMS: A way to listen to God*. New York: Paulist Press, 1978. 104 p.
- KEMPIS, Thomas de. *Imitação de Cristo – Seleção de orações*. São Leopoldo: Sinodal, 2001. 90 p.
- KIEBIG, Manfred. *Martin Luther und Ignatius von Loyola – Eine Gegenüberstellung ihrer geistlichen Begleitung*. Selbitz: Christusbruderschaft Buch- und Kunstverlag, 2001. 10 p.
- KILPP, Nelson. Os salmos como expressão de espiritualidade. *Estudos Teológicos*, n. 23/2, p. 141-153, 1983.

- KIRSCH, Dieter. *A crise do masculino – análise e perspectivas de solução*. São Leopoldo: EST/IEPG, 2002. 46 p.
- KLIEWWER, Gerd Uwe. Para não dizer que não falei de flores... *Estudos Teológicos*, n. 23/2, p. 129-139, 1983.
- KOLLER, Dietrich. Ignatius von Loyola in Neuendettelsau. p. 32-37. In: *Aufmerksame Wege – Erfahrungen evangelischer Christen mit den Exerzitien des Ignatius von Loyola*, MÜNDERLEIN, Gerhard (org.), München: Claudius, 1999. 196 p.
- KORNFELD, David. *Introdução à Cura Interior*. São Paulo: Sepal, 1998. 248 p.
- LELOUP, Jean-Yves. *A arte da atenção – Para viver cada instante em sua plenitude*. São Paulo: Versus, 2001. 151 p.
- LINN, Victor Waldir. Entre o sonho e a palavra – *um estudo sobre a relação da psicanálise e teologia na obra de Drewermann*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1999.
- LOHFINK, Gerhard & PESCH, Rudolf. *Tiefenpsychologie und keine Exegese – eine Auseinandersetzung mit Drewermann*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1987. 112 p.
- MANNÓIA, V. James. *Aconselhamento Pastoral*. 3. ed. Atibaia: Gráfica e Editora Ltda, 1986.
- MARASCHIN, Jaci. A experiência oblíqua. *Caminhando: revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista*, v. 6, n. 8, jul. 2001. São Bernardo do Campo, SP: Editeo/Umesp.
- MARCHESELLI-CASALE, Cesare. *Von Drewermann lernen – mit der Bibel auf der Couch*. Zürich: Goldmann, 1994. 376 p.
- MAY, Rollo. *Love and Will*. 6. ed. New York: W.W. Norton & Company, 1981. 363 p.
- MERTON, Thomas. *A via de Chuang Tzu*. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 1974. 203 p.
- _____. *Contemplation in a World of Action*. New York: Image Books, 1973. 396 p.
- _____. *Der Berg der sieben Stufen*. Zürich: Benziger, 1952. 442 p.
- _____. *Meditationen eines Einsiedlers – über den Sinn von Meditation und Einsamkeit*. Zürich: Benziger, 1976. 141 p.
- _____. *Na liberdade da solidão*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. 95 p.
- _____. *New seeds of contemplation*. 10. ed. New York: New Directions, 1972. 297 p.
- _____. *The new man*. 4. ed. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1979. 248 p.
- MUESSE, Mark. Don't just do something, sit there: spiritual practice and men's wholeness. p. 3-17. In: *The Spirituality of Men*, CULBERTSON, Philip L. (org.), Minneapolis: Fortress Press, 2002. 282 p.

- MÜLLER, Folkert. *Meditation im Unterricht*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1977. 120 p.
- MÜNDERLEIN, Evmarei. „Gottes Güte verkosten“, p. 44-51. In: *Aufmerksame Wege – Erfahrungen evangelischer Christen mit den Exerzitien des Ignatius von Loyola*, MÜNDERLEIN, Gerhard (org.), München: Claudius, 1999. 196 p.
- MÜNDERLEIN, Gerhard (org.). *Aufmerksame Wege – Erfahrungen evangelischer Christen mit den Exerzitien des Ignatius von Loyola*. München: Claudius, 1999. 196 p.
- _____. Aspekte therapeutischer Methoden in den Exerzitien, p. 115-129. In: *Aufmerksame Wege – Erfahrungen evangelischer Christen mit den Exerzitien von Ignatius von Loyola*, MÜNDERLEIN, Gerhard (org.), München: Claudius, 1999. 196 p.
- _____. Gehirnwäsche oder Seelenreinigung? p. 52-56. In: *Aufmerksame Wege – Erfahrungen evangelischer Christen mit den Exerzitien von Ignatius von Loyola*, MÜNDERLEIN, Gerhard (org.), München: Claudius, 1999. 196 p.
- _____. Neue Wege in der evangelischen Spiritualität. p. 11-21. In: *Aufmerksame Wege – Erfahrungen evangelischer Christen mit den Exerzitien von Ignatius von Loyola*, MÜNDERLEIN, Gerhard (org.), München: Claudius, 1999. 196 p.
- PETERS, Albrecht. Gebet und Meditation zwischen prophetischer Gottesbegegnung und mystischer Gotteseinung – Mit Anregungen zur persönlichen Meditation, p. 54-80. In: *Herausforderung: Religiöse Erfahrung – Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik*, RELLER, Horst & SEITZ, Manfred (org.), Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1980. 212 p.
- RELLER, Horst & SEITZ, Manfred (org.). *Herausforderung: Religiöse Erfahrung – vom Verhältnis Frömmigkeit zu Meditation und Mystik*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1980. 212 p.
- RUHBACH, Gerhard & SUDBRACK, Josef (Org.). *Christliche Mystik – Texte aus zwei Jahrtausenden*. München: Beck, 1989. 552 p.
- SANFORD, John A. *Dreams: God's Forgotten Language*. San Francisco: Harper & Row, 1989. 194 p.
- SANTORO, Elmar. Oração diária em Rolândia/PR, p. 16. *TEAR – Liturgia em Revista – Orações diárias da comunidade*, nº 7, mai. São Leopoldo: Côn-Texto Gráfica e Editora, 2002. 16 p.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph & STRECK, Valburga Schmiedt. Aconselhamento Pastoral da família: uma proposta sistêmica. *Estudos Teológicos*, n. 34, p. 184-198, 1994.
- _____. *Imagens da Família – Dinâmica, conflitos e terapia do processo familiar*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. 169 p.

- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (org.). *Fundamentos Teológicos do Aconselhamento Pastoral*. São Leopoldo: Sinodal, 1998. 92 p.
- _____. *Morte, Luto e Perdas: Manual para Multiplicadores na área da visitação*. São Leopoldo: ICTE/EST, 1996. 26 p.
- _____. *Teologia Prática no Contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- _____. A fundação da Associação Brasileira de Aconselhamento: motivos, objetivos e perspectivas. In: *Fundamentos Teológicos do Aconselhamento*, São Leopoldo: Sinodal, p. 79-86, 1998.
- _____. A morte como limite do curar. *Estudos Teológicos*, n. 35/1, p. 84-91, 1995.
- _____. Aconselhamento Pastoral e diversidade cultural. *Estudos Teológicos*, n. 37/1, p. 73-91, 1997.
- _____. Aconselhamento Pastoral. In: *Teologia Prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, p. 291-320, 1998.
- _____. Aspectos Históricos e Concepções Contemporâneas da Teologia Prática. In: *Teologia Prática no Contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, p. 36-62, 1998.
- _____. Capacitação de indivíduos no contexto da tendência pós-moderna à individualização. In: *Prática Cristã – Novos rumos*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, p. 68-84, 1999.
- _____. Medo e Fé: a transformação do medo na poimênica. *Estudos Teológicos*, n. 33, p. 239-253, 1993.
- _____. Poimênica e Teologia da Libertação: uma visão européia. *Estudos Teológicos*, n. 37/3, p. 299-300, 1997. [Recensão]
- _____. Psicologia profunda e exegese – a interpretação bíblica de Drewermann. *Estudos Teológicos*, n. 40/2, p. 77-92, 2000.
- _____. *Religião – o fator esquecido na medicina*. Palestra proferida no Segundo Encontro da Abac, São Leopoldo, 1998. 11 p.
- SEITZ, Manfred & MÜLLER-SCHWEFE, Hans-Rudolf. *Evangelische Askese – Einübung in die Zeitlichkeit*. Kassel: Johannes Stauda, 1979. 75 p.
- SOARES, Esny Cerene. *Aconselhamento Pastoral: história e perspectivas contemporâneas – uma análise da influência dos métodos de Jay Adams, Gary Collins e Howard Clinebell sobre o aconselhamento pastoral brasileiro*. São Bernardo do Campo: UMSP, 1999. 141 p.

- SÖLLE, Dorothee. *Mystik und Widerstand – “Du stilles Geschrei”*. Zürich: Piper, 1999.
- SOUZA, Manoel Nascimento Pereira. *Cura interior pela confissão*. Rio de Janeiro: JUERP, 1995. 36 p.
- STOFFEL, Maria et alli. *Trindade – O Eterno Encontro*. Canoas: Grupo Fonte, 2000. 108 p.
- THOREAU, Henry D. *Walden ou A vida nos Bosques*. São Paulo: Aquariana, 2001. 346 p.
- TOURNIER, Paul. *Culpa e Graça*. São Paulo: ABU, 1985. 218 p.
- _____. Quando eu ousei compartilhar a mim mesmo. In: *Psicologia e Ajuda Pastoral*, São Paulo: CPPC, p. 1-2, 1983.
- VIEBIG, Johannes. Evangelische Mediation als „Übung des Wortes Gottes“ – Anstöße aus Luthers Kleinem Katechismus und Erfahrungen mit Meditaionstagungen, In: *Herausforderung: Religiöse Erfahrung – Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik*, RELLER, Horst & SEITZ, Manfred (org.), Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1980. 212 p.
- WANGEN, Richard H. A assistência pastoral no rito do sepultamento. In: *Proclamar Libertação Suplemento 2 - Ofícios*, São Leopoldo: Sinodal, p. 83-90, 1988.
- _____. A fé que atua pelo amor (Gl 5.6). *Estudos Teológicos*, v. 31/2, p. 124-133, 1991.
- _____. Auxílio Homilético sobre Mateus 23.1-12. In: *Proclamar Libertação*, São Leopoldo: Sinodal, v. II, p. 158-168, 1977.
- _____. Carlos Mesters: Por trás das palavras (resenha). *Estudos Teológicos*, v. 15/1, p. 39-41, 1975.
- _____. Compaixão. In: *Anuário Evangélico 1992*, São Leopoldo: Sinodal, p. 35-38, 1991.
- _____. Dia da Independência: 1 Pedro 2.13-17. In: *Proclamar Libertação*, São Leopoldo: Sinodal, v. I, p. 102-111, 1976.
- _____. Lancem fora o medo: coragem civil. In: *Anuário Evangélico 1997*, São Leopoldo: Sinodal, p. 75-76, 1996.
- _____. Martin Luther King – Profeta da paz. In: *Anuário Evangélico 1988*, São Leopoldo: Sinodal, p. 87-90, 1987.
- _____. O uso e abuso da Bíblia na poimênica. *Estudos Teológicos*, n. 19/2, p. 95-106, 1979.
- _____. Questões que a religiosidade popular levanta para mim. *Estudos Teológicos*, 16/3, p. 33-36, 1976.

- _____. Reflexões sobre espiritualidade na comunidade. *Estudos Teológicos*, 30/2, p. 94-103, 1990.
- _____. Saúde e doença como vozes do corpo humano e seu significado para a psicoterapia pastoral. *Estudos Teológicos*, 12/2, p. 53-62, 1972.
- _____. *Teologia cartesiana e espiritualidade libertadora*. s.1, s. d. (acervo da biblioteca da EST sob a sigla TA 662-1/56) 16 p.
- _____. Tolerância. In: *Anuário Evangélico 1998*, São Leopoldo: Sinodal, p. 56-57, 1997.
- WESCHKE, Eugen. *Übung zur gegenständlichen Meditation*. Kassel: Johannes Stauda, 1975. 60 p.
- WILDERINK, Vital J. G. *Bíblia Sagrada – Edição Pastoral*. São Paulo: Paulinas, 1990. 1631 p.
- ZWIRTES, Nelcy Terezinha. *Religiosidade juvenil em bairro de periferia pobre: conseqüências para o Aconselhamento Pastoral*. São Leopoldo: EST/IEPG, 2000. 144 p. [Dissertação de Mestrado]

SITES NA INTERNET

- Carta Apostólica “*Novo Millennio Ineunte*”:
<http://www.cnbb.org.br/declaracoes/joaoPauloIIeoRosario.doc>. - Dezembro de 2002.
- O Rosário: <http://www.estado.estadao.com.br/jornal/02/10/17/news157.html> - Dezembro de 2002.

ANEXO
– FOTOS –



Foto: Everton Ricardo Bootz/2002

Foto 01

Um hindu banhando-se no sagrado rio Ganges, em Varanasi, Índia.



Foto: Everton Ricardo Bootz/2002

Foto 02

As águas sagradas do rio Ganges, na crença hindu, limpam as pessoas de seus males, sejam espirituais, sejam físicos.



Foto: Everton Ricardo Bootz/2002

Foto 03

O banho é seguido por uma postura de gratidão, pelo novo nascimento alcançado.
Um hindu, em postura de meditação, de frente para o nascer do sol.



Foto: Everton Ricardo Bootz/2002

Foto 04

O ritual do banho é especialmente realizado ao nascer do sol sobre as águas do rio Ganges. Assim como o sol nasce a cada novo dia, também o hindu nasce revigorado.



Foto 05

Cristo e João
“Sigmaringer Gruppe” – Século 14
Museu de Dahlem - Berlin