



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

RELIGIÃO E PSICOLOGIA¹

Religion and psychology

Michael Utsch²

Resumo: O autor propõe-se a fazer uma análise da relação entre religião, respectivamente o seu estudo acadêmico através da teologia, e a psicologia. Constata que no contexto dos países de fala alemã, especialmente na Alemanha, teólogos se ocuparam muito mais com a psicologia, do que psicólogos com a religião ou a teologia. Nessa sua assimilação da psicologia, teólogos privilegiaram uma escola psicológica marginal, a psicologia do profundo, e ainda têm dado pouca ou nenhuma atenção a escolas psicológicas importantes como a humanista, a behaviorista e a sistêmica. Constata ainda que no fundo ocorre uma disputa pela prerrogativa do conhecimento da alma humana, na qual a teologia e a igreja gradativamente vêm perdendo sua relevância. Em seu lugar ocorre uma crescente psicologização, que funde elementos da tradição cristã com conceitos asiáticos de consciência, técnicas budistas de meditação, assim como práticas xamãs e esotéricas, sob um conceito genérico de espiritualidade. Defende que, para ser possível um diálogo crítico recíproco, tanto a teologia quanto a psicologia precisam apontar uma para os limites da outra: a teologia para a questão das premissas antropológicas e cosmovisivas que servem de fundamento à psicologia; a psicologia para os aspectos fundamentais do sentir, pensar e agir religioso, muitas vezes ignorado pela teologia.

Palavras-chave: Religião. Teologia. Psicologia.

Abstract: The author proposes in this article to make an analysis of the relationship between religion, but also its academic study through theology, and psychology. He remarks that in the context of German-speaking countries, especially in Germany, theologians have dealt more with psychology than psychologists with either religion or theology. In their assimilation of psychology, theologians favored a marginal school, namely depth

¹ O artigo foi recebido em 07 de janeiro de 2013 e aprovado em 13 de agosto de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas ad hoc. Fonte: Weyel B.; Gräß, W. (Orgs.). *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006. p. 296-314. Artigo traduzido e submetido à publicação em Estudos Teológicos pelo Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé mediante consentimento do autor.

² Teólogo, psicólogo e psicoterapeuta, atuação em reabilitação de pessoas aditivas e na área da psicossomaticidade. Doutor em psicologia com uma tese sobre características básicas da psicologia científica da religião. Diretor da Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Centro Evangélico para Questões de Cosmovisão). Professor da Faculdade de Teologia da Universidade Humboldt, em Berlim, Alemanha. Contato: utsch@ezw-berlin.de

psychology, and so far have paid little or no attention to important psychological schools such as the humanist, the behaviorist and the systemic. He further submits that in the background there is a dispute over the prerogative to knowledge of the human soul, an area in which, theology and the Church have gradually been losing their relevance. On the other hand, he observes that a growing “psychologization” is taking place which fuses elements of the Christian tradition with Asian concepts of consciousness, Buddhist techniques of meditation, and shamanic and esoteric practices under a generic concept of spirituality. Finally, he argues that if a reciprocal critical dialogue is to be possible, both theology as psychology need to point to each other’s respective limits: theology points to Psychology’s anthropological and cosmovisive assumptions, while Psychology points out the fundamental issue of religious feeling, thinking and acting, often times ignored by Theology.

Keywords: Religion. Theology. Psychology.

Introdução

Enquanto a psicologia da religião nos demais países europeus e na América vem se expandindo e fornecendo evidências diferenciadas, na Alemanha ela continua amargando uma existência em segundo plano. A vivência e o comportamento religioso e espiritual ainda são muitas vezes julgados por psicólogos de fala alemã com desconfiança ou totalmente ignorados. Ignoram que uma psicologia aberta a temas religiosos poderia contribuir para o aprofundamento da fé pessoal. Ela coloca instrumentos de auxílio à disposição para aprofundar o diálogo inter-religioso. Uma perspectiva psicológica pode auxiliar pessoas religiosas a conceber sua fé de maneira mais autêntica e útil à vida diária e a superar dogmas nocivos à vida. Também pode ajudar no contexto da tentação fundamentalista de controlar o inacessível em direção a uma maior tolerância e capacidade para suportar a dúvida e a contradição.

No âmbito teológico, somente concepções psicanalíticas suscitaram uma ressonância considerável. Um diálogo com a linha mestra da psicologia somente agora está começando. Como a teologia pode ser útil à psicologia? Compreensões teológicas lembram a psicologia de seus limites para explicar e controlar as coisas e acentuam a inserção do ser humano em um todo maior. A teologia engaja-se pelos direitos humanos fundamentais, assim como pela preservação da dignidade e da livre vontade humana. Ela fornece respostas às perguntas últimas e à maneira de lidar com o inacessível.

A negligência do religioso na psicologia

É surpreendente que a religiosidade seja tão pouco levada a sério na psicologia de fala alemã, uma vez que nela se expressa uma dimensão cultural e individual fundamental do ser humano. Enquanto os aspectos psicológicos do esporte, da propaganda, da música ou da consciência ecológica são, entretanto, pesquisados intensamente, a religião ainda é evitada por muitos psicólogos. Segundo pesquisas de opinião, os

próprios psicólogos e psiquiatras possuem pouca relação com a religião ou com uma fé pessoal. Talvez isso se deva ao fato de que, em virtude de sua profissão, necessitem encontrar explicações para formas de comportamento bizarros e incomuns. Apelando a um modelo nosológico e a uma teoria de cura, buscam, enquanto *experts* no assunto, tornar a vivência e o comportamento de um paciente compreensíveis e passíveis de explicação. Experiências religioso-espirituais, todavia, se retraem a uma explicação racional, porque um componente essencial desta experiência – Deus ou uma realidade supra-humana – não é acessível ao modelo científico de análise.³

Um psicólogo da religião explicava, há quinze anos, a restrita aceitação de sua área de pesquisa por causa da amplamente disseminada postura de pesquisa “objetiva” da psicologia, isto é, orientada nas ciências naturais. Ademais, apontou perigos em toda orientação religiosa: forma de pensar baseada em desejos infantis, tendências regressivas e convicções fundamentalistas comporiam a base de qualquer religião, o que, por isso, exigiria dos psicólogos um distanciamento crítico e um trabalho de conscientização.⁴ Psicólogos germanófonos, inclusive, temeriam, em atividades relacionadas ao assunto, colocar em risco sua reputação acadêmica, porque poderiam “precipitadamente ser mal compreendidos por colegas de área como se fossem defensores de uma apologética religiosa e situados na proximidade da tradição metodológica da psicologia da religião de caráter teológico ou da psicanálise”⁵.

Há cerca de uma década, nitidamente as coisas vêm mudando, ao menos nos EUA. A psicologia da religião norte-americana “se desenvolveu em uma disciplina de pesquisa madura e protagonista, cujos resultados fornecem fatos novos, compreensões e impulsos estimulantes para as demais áreas da psicologia”⁶. Nos EUA, a religião e a psicologia praticamente não possuem medo de contato e perseguem, há anos, objetivos comuns através de uma variedade grande de projetos.

Essa colaboração raramente se dá no contexto alemão. Na psicologia germanófona, a religião não é um tema. Pois de uma ciência social de caráter empírico se esperam fatos precisos sobre relações intrapsíquicas e inter-humanas. Mas como a relação com uma realidade sobrenatural, divina, aparenta ser altamente especulativa, evitam-se permanentemente as questões religiosas – especialmente na Alemanha acentuadamente racional. Essa diferença significativa em relação aos EUA provoca espanto, haja vista que justamente a psicologia norte-americana é, em muitas áreas, aquela que indica o norte – pensemos tão somente, por exemplo, na ferramenta de diagnóstico de doenças psíquicas e psiquiátricas (DSM) ou nas influentes teorias sobre o “desamparo aprendido” (Seligman) ou sobre o “combate do estresse” (Lazarus). Quase poderíamos suspeitar que as reservas casmurras da psicologia germanófona em

³ Para outras possíveis razões, cf. UTSCH, M. Aufgaben und Grenzen der Religionspsychologie. *PrTh* 35, 2000, p. 98-108.

⁴ GORSUCH, Richard L. The Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*, 39, 1988, p. 201-221.

⁵ MOOSBRUGGER, Helfried; ZWINGMANN, Christian; FRANK, Dirk (Orgs.). *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten*. Münster, 1996. cap. 5.

⁶ EMMONS, Robert A.; PALOUTZIAN, Raymond F. The Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*, 54, 2003, p. 379.

relação a convicções de fé e questões religiosas possam ter algo a ver com sentimentos de vergonha, em virtude do passado nacional-socialista e da persistente traumatização em razão de seduções ideológicas.

Naturalmente não pode passar despercebido que existem grandes diferenças culturais entre os EUA e Alemanha, que justamente repercutem maciçamente na pesquisa da religião. Uma dessas, em relação à importância da psicologia da religião, situa-se no fato de que nos EUA se lida de forma muito mais imparcial e pragmática com vivências e comportamentos religiosos. Psicólogos da religião norte-americanos, por exemplo, interessam-se menos por estados de consciência extremos e mais pelos efeitos de uma práxis espiritual cotidiana.

Já no contexto alemão, uma experiência religiosa, sob a perspectiva psicológica, ainda é vista prioritariamente como um fenômeno extravagante. Pelo visto, relacionam-se a essas inicialmente manifestações espetaculares como percepções extrassensoriais, experiências paranormais ou estados de consciência transpessoais; raramente, porém, uma vivência psíquica comum. Já psicólogos da religião norte-americanos parecem interessar-se muito mais pela influência de sentimentos tradicionalmente percebidos como religiosos sobre a organização da vida e sobre as relações no dia a dia.

E aqui, justamente – com toda a prudência – surgem coisas admiráveis a partir dos resultados da pesquisa norte-americana. Por exemplo, que qualidades “morais” de caráter, como humildade e modéstia, fomentam a sensação de bem-estar. O processo de perdoar é visto mais e mais como uma chave importante para uma relação que dê certo e examinado como fator de efeito psicoterapêutico. E que, segundo recentes estudos, pessoas gratas sentem-se melhor no dia a dia e conseguem lidar melhor com doenças crônicas. Valores e virtudes religiosas são alvo de crescente interesse psicológico, porque esses notadamente podem ser úteis para a saúde e para o combate do estresse.⁷ Apesar desses resultados, o mito do “envenenamento por Deus”, no qual Deus é encarado como um patriarca violento e sem misericórdia e que vigia a absoluta obediência de seus subordinados, ainda possui adeptos.⁸

Para poder responder à questão se a religião antes cura ou faz adoecer, deveriam estar disponíveis resultados mais precisos em relação às convicções e práticas de fé entre os alemães. Os estudos norte-americanos somente auxiliam de forma limitada nessa questão, pois a religiosidade, enquanto fenômeno fortemente dependente da cultura, somente pode ser compreendida adequadamente de forma contextual. Como, entretanto, faltam pesquisas psicológicas sobre o assunto em questão, por enquanto, somente é possível fazer indicações provisórias e muito vagas.

⁷ Cf. UTSCH, Michael. Religiosität und Spiritualität. In: AUHAGEN, A. E. (Org.). *Positive Psychologie. Anleitung zu „besserem“ Leben*. Weinheim, 2004. p. 67-85.

⁸ MOSER, Tilmann. *Gottesvergiftung*. Frankfurt am Main, 1976. Muito mais ameno é o juízo 26 anos depois. _____. *Von der Gottesvergiftung zum erträglichen Gott*. Stuttgart, 2003; cf. UTSCH, Michael. Gottesverwechslung. Gott als das verinnerlichte Böse. *Materialdienst der EZW* 67/2, 2004, p. 55-59.

O diálogo difícil entre psicologia e teologia na Alemanha

Originalmente atribuiu-se à psicologia uma posição privilegiada na definição do conceito de religião. Isso porque o conceito moderno de religião se desenvolveu a partir de seu conteúdo psicológico.⁹ Com isso, inicialmente, parecia dada a importância da psicologia para esse tema. A religião foi apresentada como uma vivência emocional individual, seja enquanto “sentimento do infinito” ou de “dependência absoluta”¹⁰; como “estado anímico suscitado pelo numinoso”, arrebatamento através do Sagrado¹¹ ou ainda como “encontro vivencial com a realidade sagrada”¹².

Mesmo assim, já desde o seu início, a jovem e emergente psicologia se orientou em ideais de pesquisa estritamente relacionados às ciências naturais. Com isso buscava-se uma delimitação em relação aos “pais” situados na área das ciências do espírito, a filosofia e a teologia. Além disso, a psicologia defronta-se com o problema de que a vivência religiosa imediata não é acessível cientificamente. Para, contudo, não ficar de fora da discussão, a psicologia precisou seguir o *Zeitgeist* da revolução das ciências naturais e nadar junto na corrente da ciência objetiva. Inicialmente se desvincilhou dos modelos de compreensão da alma humana de caráter filosófico e teológico, caracterizando-os como ultrapassados. Mesmo que não tenha se perdido de vista totalmente a religiosidade, ela foi reduzida a fatores observáveis, como o comportamento religioso, ou se faziam experimentos sobre a reação individual a textos religiosos.

Outra razão das perturbações no processo de desenvolvimento da psicologia da religião de fala alemã está baseada na recepção teológica ampla de uma posição psicológica marginal que é a psicanálise. Freud e Jung foram os pioneiros no início do século XX a apresentarem modelos completos sobre o desenvolvimento religioso, a partir de uma perspectiva psicológica. As escolas psicanalíticas, não obstante, até hoje contribuíram pouco para auferir um perfil próprio à psicologia da religião. Elas estavam por demais ocupadas com a busca da própria identidade e com questões práticas como o atendimento aos pacientes e a construção de institutos de formação. Somente no passado mais recente, psicólogos da religião de orientação psicanalítica começaram a transformar seus modelos em hipóteses verificáveis e testáveis empiricamente.¹³

Nas primeiras décadas do século XX surgiram dúzias de escolas psicanalíticas com compreensões teóricas muito distintas entre si e que travavam forte concorrência entre si. A grande variedade interpretativa pode ser medida a partir das diferentes compreensões dos pais-fundadores da psicologia do profundo, Freud, Adler e Jung. Enquanto a psicanálise clássica não lograva nenhum ganho da religião (e mesmo as-

⁹ WAGNER, Falk. *Was ist Religion?* Gütersloh, 1986.

¹⁰ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Über die Religion*. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Editado por G. Meckenstock. Berlin; New York, 1999 (1. ed. 1799).

¹¹ OTTO, Rudolf. *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München, 1987 (1. ed. 1917).

¹² MENSCHING, Gustav. „Religion“. *RGG* 3. Bd.V, 1961, p. 961.

¹³ Cf., p. ex., MURKEN, Sebastian. *Gottesbeziehung und seelische Gesundheit*. Münster, 1998.

sim foi assimilada intensivamente pela teologia), alguns discípulos proeminentes de Freud já lidavam de forma bem diversa com a questão. Segundo a avaliação de Alfred Adler, não é possível compreender completamente as moções da alma humana sem a inclusão da dimensão religioso-transcendente, porque todo indivíduo depende de relações e está enredado em seu entorno social e cósmico. De maneira ainda mais evidente, a psicologia analítica de Carl Gustav Jung integra imagens religiosas e símbolos. Segundo esse método de tratamento, não pode lograr êxito um processo de tornar-se si-mesmo (individuação) sem que sejam respondidas as perguntas de vida existenciais acerca do sentido, do sofrimento e da morte.

As teorias sobre a alma humana de caráter psicanalítico desenvolveram rapidamente uma crescente riqueza interpretativa. Já a sua recepção teológica transcorreu em uma estranha dinâmica própria, que aqui somente pode ser assinalada e que seguiu uma direção totalmente diferente daquela que o diálogo com a psicologia estadunidense percorreu: enquanto conceitos psicanalíticos foram agarrados intensivamente e, em parte, assimilados, não ocorreu nenhum diálogo sério com a psicologia acadêmica, orientada empiricamente.

A jovem e ascendente psicologia inicialmente estava ocupada em desvencilhar-se de suas raízes teológicas e filosóficas. Por isso, no início, ela prescreveu para si totalmente o ideal epistemológico das ciências naturais de medição e cálculo, para perfilar-se enquanto ciência social empírica. Não é de se admirar, portanto, que a pesquisa acadêmica do caráter, que estava em vias de emancipar-se do ensino cristão sobre a alma, tenha se afastado da teologia. Até hoje “o interesse por um diálogo interdisciplinar é articulado majoritariamente a partir da teologia e se depara com uma ressonância insignificante por parte da psicologia”¹⁴.

Já a teologia se envolveu de maneira bem diferente com a psicologia. A linha marginal da psicanálise tornou-se sua “queridinha secreta”, e, mais tarde, a psicoterapia, através da conversação, tornou-se o fundamento para a formação em aconselhamento pastoral. Não obstante toda crítica à religião, a psicanálise foi aceita justamente por teólogos protestantes e aqui, em especial, pela Teologia Prática. Os modelos mais amplos e as compreensões antropológicas da psicanálise serviram de inspiração a muitos teólogos. A adoção de compreensões freudianas na poimênica começou com o pastor de Zurique Oskar Pfister, um contemporâneo e amigo de Sigmund Freud.¹⁵ Com o primeiro esboço de uma poimênica psicanalítica, começou uma tentativa de diálogo unilateralmente dominante até hoje entre psicanálise e teologia.¹⁶ Paradoxalmente tem-se a impressão de que a psicanálise, que “com sua crítica à religião ensinou

¹⁴ KLESSMANN, Michael. *Pastoralpsychologie*. Neukirchen-Vluyn, 2004. p. 29.

¹⁵ Cf. PFISTER, Oskar. *Analytische Seelsorge*. Göttingen, 1927; Cf. também NASE, Eckart. *Pfisters Analytische Seelsorge*. Berlin, 1993.

¹⁶ No espectro das escolas psicanalíticas, podem ser distinguidos três pontos de contato teóricos que são especialmente instigantes para teólogos: a teoria do narcisismo (cf. HENSELER, Heinz. *Religion – eine Illusion?* Göttingen, 1995), a teoria do símbolo (cf., p. ex., WAHL, Heribert. *Glaube und symbolische Erfahrung*. Freiburg, 1994 e RAGUSE, Hartmut. *Psychoanalyse und biblische Interpretation*. Stuttgart, 1993), assim como a pesquisa sobre recém-nascidos (cf. THIERFELDER, Constanze. *Gottes-Repräsentanz*. Stuttgart, 1998 e STEINMEIER, Anne M. *Wiedergeboren zur Freiheit*. Göttingen, 1998).

o temor aos conselheiros”¹⁷, agora se tornou a fonte orientadora para uma competência psicológico-pastoral, especialmente na Igreja Evangélica Alemã (luterana).

Também em virtude da preferência pela psicanálise, o diálogo entre a teologia protestante e a psicologia já se encontra comprometido e não pôde enveredar em uma direção mais construtiva, como por exemplo, pode ser constatado na tradição católica. Na psicologia pastoral católica, modelos empírico-psicológicos ocupam um lugar de maior destaque.¹⁸ Porque a tradição católica se sente mais à vontade em relação a um conhecimento natural de Deus, no sentido de uma *psicologia da fé*, puderam prosperar modelos mais equilibrados nesse meio. Karl Rahner descreveu, por exemplo, a experiência natural de transcendência como um elemento fundamental da fé, cuja interpretação, juntamente com uma competência teológica, também exigiria uma psicológica.¹⁹

Na teologia (pastoral) ignorou-se por muito tempo, que, no mínimo desde os anos 60 do século XX, a psicanálise foi suprimida da psicologia clínica nas universidades pela terapia comportamental cognitiva, pela psicoterapia da conversação e por abordagens sistêmicas. Essas novas tendências se impuseram porque puderam comprovar empiricamente a eficácia de seus tratamentos. Para não psicólogos causa admiração o fato de que a psicanálise somente apareça quase que exclusivamente em perspectivas históricas na psicologia acadêmica, mesmo que ocupe um papel central na psicoterapia financiada por planos de saúde na Alemanha.²⁰ Vozes teológicas que reivindicam um diálogo mais intensivo com a psicologia empírica são raras.²¹

¹⁷ LÄPPLE, Volker; SCHARFENBERG, Joachim (Orgs.). *Psychotherapie und Seelsorge*. Darmstadt, 1977. p. 4.

¹⁸ Cf. BAUMGARTNER, Isidor (Org.). *Handbuch der Pastoralpsychologie*. Regensburg, 1990; Cf. também JACOBS, Christoph. *Salutogenese*. Würzburg, 2000.

¹⁹ RAHNER, Karl. *Visionen und Prophezeiungen*. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung. Freiburg, 1989. A bibliografia sobre a psicologia da relação com Deus, sob uma perspectiva católica, é vasta. Cf., p. ex., SCARAMELLI, Giovanni B. *Wegbegleitung in der mystischen Erfahrung*. Würzburg, 2001. Um resumo concentrado pode ser encontrado em McGINN, Bernard. Die moderne Mystikforschung: vergleichende und psychologische Ansätze. In: _____. *Die Mystik im Abendland*. Freiburg 1994. Bd. 1, p. 460-481. Iguamente há uma pesquisa fundamental de MARXER, Fridolin. *Die mystische Erfahrung*. Würzburg, 2003. As reflexões orientadas na práxis por JILESEN, Martien. *Gott erfahren – wie geht das?* Psychologie und Praxis der Gottesbegegnung. Freiburg, 2003, não conseguem fazer jus ao título ambicioso do livro. Para uma compreensão mais apurada da vivência mística, contribuem as pesquisas fenomenológico-descritivas de WALTHER, Gerda. *Phänomenologie der Mystik*. Ötten, 1955; ALBRECHT, Carl. *Psychologie des mystischen Bewusstseins*. Mainz, 1976; WYSS, Dieter. *Psychologie und Religion*. Würzburg, 1991. Para pesquisas sobre a origem da vivência religiosa, cf. PENGKELLER, Simon. *Gottespassion in Versunkenheit*. Die psychologische Mystikforschung Carl Albrechts aus theologischer Perspektive. Würzburg, 2003.

²⁰ Em relação à contradição explícita de que, por um lado, a psicanálise mal aparece na psicologia acadêmica, mas que, por outro lado, na lei alemã sobre a psicoterapia de 1999, ela representa um dos três métodos de tratamento, que, a partir da comprovação empírica de sua eficácia, podem ser receitadas e financiadas pelas seguradoras de saúde da Alemanha, aqui só pode ser feita uma menção.

²¹ BESIER, Gerhard. *Seelsorge und Klinische Psychologie*. Göttingen, 1980; VAN DER VEN, Johannes A. *Entwurf einer empirischen Theologie*. Kämpen, 1992; BUCHER, Anton. *Einführung in die empirische Sozialwissenschaft für Theologinnen*. Stuttgart, 1994 e MORGENTHALER, Christoph. Von der Pastoralpsychologie zur empirischen Religionspsychologie, *WzM* 54, p. 287-300, 2002.

O predomínio do paradigma analítico na formação em poimênica se manteve até o passado mais recente.²² Hoje, porém, a perspectiva da psicologia do profundo recebeu forte concorrência. Psicólogos pastorais são desafiados a “abrir mão de sua resistência às escolas terapêutico-comportamentais e a descobrir a terapia sistêmica”²³. Essa mudança de direção também é documentada de forma bastante clara em livros recentes de introdução à teoria da poimênica e à psicologia pastoral: “O monopólio da interpretação psicanalítica deve ser ampliado por concepções humanistas, behavioristas e da psicologia sistêmica”²⁴. Embora a concepção terapêutico-comportamental esteja bem difundida na psicoterapia e no aconselhamento, ela ainda passa praticamente despercebida pela teologia.²⁵

No passado, portanto, na Alemanha, teólogos se ocuparam muito mais com a psicologia, do que psicólogos com a religião ou a teologia.²⁶ De forma construtiva, ideias da psicologia foram aplicadas à teoria e práxis teológica.²⁷ Como *ciência auxiliar*, ela é requisitada e valorizada, ainda que alguns temam uma apropriação e um esvaziamento da teologia. Mesmo assim, cabe apontar a partir de uma perspectiva fundamental para uma situação unilateral, ou seja, “que por parte da teologia já se tenha efetuado um longo trabalho preliminar de cooperação, mas que a resposta da psicologia ainda não tenha sido dada”²⁸. Por que a psicologia reage de forma reservada ou até recusa as inúmeras ofertas de diálogo por parte da teologia?

Em virtude de seu caráter essencialmente irracional, a espiritualidade humana representa um dos últimos mistérios e uma das poucas áreas desconhecidas da vida

²² Assim, por exemplo, o “clássico manual de poimênica evangélico-luterano” de SCHARFENBERG, Joachim. *Einführung in die Pastoralpsychologie*. Göttingen, 1985, ou a recente monografia de um diretor de um instituto de poimênica de uma das igrejas regionais evangélico-luteranas: WEIMER, Martin. *Psychoanalytische Tugenden*, Pastoralpsychologie in Seelsorge und Beratung. Göttingen, 2001.

²³ HAUSCHILDT, Eberhard. Zur Seelsorge zwischen Spezialisierung und Globalisierung. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. (Org.). *Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung*. Neukirchen-Vluyn, 2000. p. 12-18.

²⁴ Assim KLESSMANN, 2004, semelhante ao manual de ZIEMER, Joachim. *Seelsorgelehre*. Göttingen, 2000.

²⁵ Cf. o sucinto resumo e a problematização acertada em KLESSMANN, 2004, p. 185-194.

²⁶ Uma impressão atual sobre a (precária) psicologia da religião alemã pode ser encontrada no caderno de estudos “Religion auf dem Prüfstand psychologischer Forschung” do periódico *Wege zum Menschen* 54, Heft 4, 2002.

²⁷ Sob uma perspectiva psicológica, foram examinadas, por exemplo, as seguintes inquirições teológicas e áreas temáticas: SPIEGEL, Yorick (Org.). *Psychoanalytische Interpretation biblischer Texte*. München, 1972; THEISSEN, Gerd. *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*. Göttingen, 1983; BERGER, Klaus. *Historische Psychologie des Neuen Testaments*. Stuttgart, 1991; BUCHER, Anton. *Bibelpsychologie*. Psychologische Zugänge zu biblischen Texten. Stuttgart, 1992. Sob um viés teológico-sistemático tem-se, por exemplo: REBELL, Walter. *Psychologisches Grundwissen für Theologen*. Göttingen, 1988; BLATTER, Jürgen et al. (Org.). *Handbuch der Psychologie für die Seelsorge*. Düsseldorf, 1992. 2 Bd.; ANDRIESEN; Hermann; MIETHNER, Reinhard. *Praxis der pastoralen Supervision*. Heidelberg, 1993; BOHREN, Rudolf. *Psychologie und Theologie – eine Gewinn- und Verlustrechnung für die Seelsorge*. Bochum, 1996; RAUCHFLEISCH, Udo. *Wer sorgt für die Seele?* Stuttgart, 2004; BUCHER, Anton. *Psychobiographien*. Stuttgart, 2004.

²⁸ BERKEL, Karl. „Theologie“. In: LÜCK, H. E. (Org.). *Geschichte der Psychologie in Schlüsselbegriffen*. München, 1984. p. 195-201.

da alma, que em seus demais aspectos já foi analisada à exaustão e compreendida estruturalmente. O teólogo Hans Küng designou a religião como sendo o último tabu da psicologia, cujo significado é reprimido e que é tratado de forma parecida com o tratamento que se deu à sexualidade na era vitoriana.²⁹ Muitos psicoterapeutas “mantêm uma perceptível reserva no sentido de abordar de forma aberta temas religiosos, quando seus pacientes tocam neles”³⁰. Uma mudança, contudo, vem recentemente ocorrendo em razão da forte presença da psicologia transpessoal, que atribui um valor maior aos temas religiosos e espirituais.³¹

Psicologia e teologia na disputa pela alma

O diálogo entre psicologia e teologia arrasta-se justamente porque elas se contrapõem como rivais em relação à sabedoria de vida. O prestigiado objeto da disputa da psicologia e da teologia é a alma – sua essência, sua conceituação e sobre o melhor caminho possível para o seu desenvolvimento. Enquanto hoje em dia são atribuídas amplamente competências decisórias a critérios psicológicos, a teologia sofreu uma massiva perda de relevância nas últimas décadas. Interpretações psicológicas souberam tirar proveito dessa perda de significado da compreensão da realidade a partir do horizonte eclesial-cristão e hoje em dia se ostentam, em parte, sem constrangimento algum, como instâncias de atribuição de sentido e como normas de orientação.

Com isso, todavia, borra-se a fronteira entre uma prática de cura fundamentada cientificamente e uma promessa de salvação de origem ideológico-cosmovisiva. Conceitos asiáticos de consciência, técnicas budistas de meditação, assim como práticas xamãs e esotéricas explodem – especialmente no livre-mercado da autoajuda. Comum às ofertas de auxílio à vida de caráter espiritual é que elas trabalham com recurso a uma cosmovisão claramente definida; com convicções de credo específicas; e com técnicas e rituais destas depreendidas, apresentando-se ainda como fonte de sentido.³²

Desde sempre a *alma* humana, enquanto misteriosamente hermética e enigma desafiador, proporcionou surpresas impressionantes. Modelos teológicos e psicológicos reincidentemente fizeram tentativas de elaboração de afirmações precisas e universais sobre a *verdadeira realidade* do ser humano ou no sentido de decifrar o *núcleo pessoal* por trás das manifestações comportamentais: dever-se-ia entendê-lo prioritariamente em sentido teológico como “identidade do pecador”³³ ou seria mais

²⁹ KÜNG, Hans. *Freud und die Zukunft der Illusion*. München, 1987. p. 111ss.

³⁰ BASSLER, Markus. *Psychoanalyse und Religion – eine thematische Einführung*. In: _____. (Org.). *Psychoanalyse und Religion*. Versuch einer Vermittlung. Stuttgart, 2000. p. 9-16.

³¹ Isso aparentemente é percebido novamente pelo lado teológico e – ao menos em parte – apropriado: “Ao lado das clássicas concepções, a psicologia/psicoterapia transpessoal parece ser um parceiro de diálogo para a poimênica”. Cf.: CORNELIUS-BUNDSCHUH, Jochen. *Aufbruch, Differenzierung und Konsolidierung*. *VF*, 47, p. 48-70, 2002. p. 59; cf. também UTSCH, Michael; FISCHER, Johannes (Orgs.). *Im Dialog über die Seele*. Christlicher Glaube und Transpersonale Psychologie. Münster, 2003.

³² Cf. UTSCH, Michael. *Psychotherapie und Spiritualität. Unterschiede zwischen wissenschaftlicher und weltanschaulicher Lebenshilfe*. *EZW-Text*, 166, Berlin, 2002.

³³ SCHNEIDER-FLUME, Gunda. *Die Identität des Sünders*. Göttingen, 1985.

adequado descrevê-lo, em sentido psicológico, enquanto uma série de “etapas no desenvolvimento do si-mesmo”³⁴?

Suspeitas da psicologia em relação à teoria teológica sobre a pessoa foram formuladas no sentido de que a perspectiva teológica pouco valoriza a sensualidade e a corporeidade do ser humano e produz doenças obsessivo-compulsivas com suas ideias morais rígidas e alheias ao mundo.³⁵ Já suspeitas de parte da teologia em relação à psicologia foram, por exemplo, formuladas no sentido de que lá se praticaria um culto sistemático em torno do próprio ego.³⁶

A relação entre psicologia e teologia apresenta-se de maneira tão conflituosa, porque está em jogo o protagonismo em relação à necessidade interpretativa e explicativa do cotidiano: Se um acontecimento é interpretado sob o viés psicológico-imanente ou, em sentido amplo, em uma perspectiva religioso-transcendente? Em um cotidiano psicologicamente desencantado, o religioso não tem mais lugar. É compreensível que especialmente o ateísmo de Freud tenha nutrido em muitos o preconceito de que a psicanálise aja destrutivamente sobre a fé. Todavia, especialmente as mais recentes tendências da psicanálise possuem impulsos que não podem passar despercebidos, justamente no que diz respeito ao fomento da fé.³⁷

A psicologia, desde a sua fundamentação enquanto ciência autônoma, desafia o poder interpretativo da teologia em relação à natureza do ser humano. Compreensões adquiridas empiricamente através de enquetes e através do cálculo e interpretação de dados psicológicos ocuparam o lugar da antropologia filosófica e da exegese e hermenêutica teológica e trouxeram à tona novas imagens do ser humano. Com isso também surgiram imagens ideais utópicas e modelos com cargas ideológicas.³⁸

Em virtude das elevadas expectativas em relação aos tratamentos psicológicos e de um amplo desconhecimento quanto às suas reais possibilidades, é importante precisar os mitos da psicologia e os limites da psicoterapia. O erro mais comum, ao lado da suposta capacidade ilimitada de mudança do caráter (já que propriedades da personalidade são relativamente estáveis), é a ideia da predominância do princípio do prazer (pois objetivos axiológicos também motivam) e o mito do trauma primevo (uma vez que os anos iniciais de vida não decidem tudo). Além do quê, um controle e um direcionamento do acaso, a realização de todas as fantasias, a capacidade de imposição e de admiração irrestrita não são realizáveis psicologicamente. A partir de

³⁴ KEGAN, Robert. *Die Entwicklungsstufen des Selbst*. München, 1986.

³⁵ Ao mais tardar, a publicação de AMMICHT-QUINN, Regina. *Körper – Religion – Sexualität*. Mainz, 2000, supera preconceitos em relação a esse assunto.

³⁶ Cf. a fundamentação na nota 37.

³⁷ Resultados de um diálogo bem-sucedido entre teologia e psicanálise encontram-se, por exemplo, em STEINMEIER, Anne M. *Wiedergeboren*. Göttingen, 1998, ou BOBERT-STÜTZEL, Sabine. *Frömmigkeit und Symbolspiel*. Göttingen, 2000.

³⁸ Uma crítica ampla em relação a ideologias psicologizantes e populares são realizadas por VITZ, Paul. *Der Kult ums eigene Ich*. Psychologie als Religion. Giessen, 1994; NUBER, Ursula. *Der Mythos vom frühen Trauma*. Frankfurt am Main, 1995; KAGAN, Jerome. *Die drei Grundirrtümer der Psychologie*. Weinheim, 2000; DEGEN, Rolf. *Lexikon der Psycho-Irrtümer*. Frankfurt am Main, 2000; GEBHARDT, Miriam. *Sünde, Sex, Seele*. Ein Jahrhundert Psychologie. Stuttgart, 2002.

uma perspectiva teológica, fazem parte de se ser um ser humano saudável a aceitação de limites, o sofrimento e também o fracasso.

Segundo a avaliação de alguns críticos da cultura, interpretações psicológicas obtiveram tamanho sucesso e grande repercussão, porque ali o desencantamento da natureza externa através da técnica foi substituído por um encantamento da natureza interior. Indiscutivelmente a cultura ocidental é cunhada por uma ampla psicologização da *Lebenswelt*, cujas sombras muitas vezes passam despercebidas.³⁹ Em uma investida solitária, a psicologia ignorou o corretivo das reflexões e compreensões filosóficas e teológicas, o que implicou a negligência de questões fundamentais em relação à compreensão do ser humano.⁴⁰

A importância da imagem do ser humano

A pergunta fundamental acerca da essência do ser humano – sua singularidade, seus potenciais de desenvolvimento e sua capacidade criativa – até hoje não foi respondida. Alguns continuam concebendo o ser humano como Goethe, enquanto nobre, solícito e bom; outros, como Darwin, enquanto fera, como sendo um animal humano, que pode se tornar um lobo em relação aos outros de sua espécie. Na pedagogia já ocorre uma disputa de tendências há décadas entre rigor e *laissez-faire* (tolerância), que veem respectivamente no ser humano um tirano a ser dominado ou um pequeno deus. Qual visão de ser humano é a mais acertada?

Recentemente um psicólogo conhecido descreveu de maneira impressionante as consequências quando a psicologia ignora as questões relativas à compreensão de ser humano. Segundo a convicção de Fahrenberg, ocupar-se com as questões fundamentais do ser humano é necessário para tolerar o pluralismo de opiniões cosmovisivas, sem com isso precisar abdicar-se das próprias convicções.⁴¹ Essa tolerância, por sua vez, poderá contribuir para uma melhor compreensão dos fenômenos sociais hodiernos e assim também desarmar potenciais conflitos. Desafios atuais como o difícil diálogo entre culturas e religiões ou a maneira de lidar com o crescente fundamentalismo podem ser mais bem combatidos quando o sentir, pensar e agir religioso de determinado contexto for descrito, analisado e interpretado a partir da psicologia da religião.

Assim sendo, o diálogo em torno da religiosidade pessoal torna-se exigente e cansativo. Temas religiosos são tão desconfortáveis porque tangem a questão da verdade. Porque a verdade reivindica uma validade universal, a discussão aberta sobre

³⁹ Cf. também UTSCH, Michael. *Psychologie – eine populäre Heilslehre*. In: HEMPELMANN, R. et al. (Org.). *Panorama der neuen Religiosität*. Gütersloh, 2005. p. 97-111.

⁴⁰ Cf. UTSCH, Michael. *Der anthropologische Rahmen psychologischer Theorien*. In: _____. *Religionspsychologie*. Stuttgart, 1998. p. 48-69. Recentemente H. Santer apontou enfaticamente para a importância de decisões antropológicas preliminares para a psicologia da religião (*Persönlichkeit und Gottesbild*. Religionspsychologische Impulse für eine Praktische Psychologie. Göttingen, 2003).

⁴¹ FAHRENBERG, Jochen. *Annahmen über den Menschen*. Heidelberg, 2004.

convicções religiosas torna-se melindrosa. Quando, pois, surgem diferentes experiências e posições, aquelas dos opositores automaticamente são questionadas.

Tendo em vista uma sociedade paulatinamente mais multicultural e uma pluralidade de ideologias, torna-se ainda mais importante uma definição da própria posição. Outro psicólogo vê na formulação de uma cosmovisão própria, a característica mais importante da atuação do espírito humano. Isso seria ainda mais importante hoje do que antigamente, porque os seres humanos “teriam perdido a confiança natural no amparo espiritual em um sistema cosmovisivo aceito por todos”⁴². Neste ínterim, Benesch distingue cinco dimensões de uma cosmovisão:

a) Visão de mundo: como se explica o mundo e o que acontece depois da morte?

b) Visão de ser humano: quais são as particularidades, quais são os limites do ser humano?

c) Orientação em relação à busca de sentido: o que torna o cotidiano dotado de sentido?

d) Cânone de valores: quais ideais são perseguidos?

e) Moral e ética: quais regras e normas são imperativas?

O que é o ser humano e o que ele pode vir a ser depende dos pressupostos perspectivos. Ele (ou ela) se vê, sob um viés teológico, enquanto feito à imagem de Deus, como convidado a uma parceria com o Criador, somente “um pouco menor que Deus”⁴³ e lhe é confiada uma competência administrativa? Ou, sob uma visão psicológica, são acentuadas as influências do meio, problematizam-se a socialização e a constituição genética e se concebe o ser humano enquanto “destino das pulsões” e que parece sucumbir às suas necessidades? Essa contraposição um tanto exagerada ilustra como diferentes imagens de ser humano influenciam concepções da pessoa humana.

Sem a definição de ideais e limites de desenvolvimento, métodos de mudança psicológicos podem ser empregados de maneira arbitrária e em função de gostos pessoais. Também as questões melindrosas em relação às fronteiras éticas e às obrigações em uma relação terapêutica não podem ser respondidas sem o recurso a decisões antropológicas *a priori*. Porque em cada concepção psicológica a questão da imagem do ser humano assume um significado central, essa deveria ser refletida e tornada transparente.

O forte crescimento do setor de auxílio à vida e do aconselhamento em situações de crise – independentemente se esse acontece no contexto psicoterápico ou pastoral – encontra-se na Alemanha em um forte campo de tensão, porque ocorrem “as mesmas intenções práticas, porém, com compreensões de ser humano distintas”⁴⁴.

⁴² BENESCH, Hellmuth. *Wozu Weltanschauung?* Frankfurt am Main, 1990. p. 12.

⁴³ Salmo 8.3-6: “Quando vejo os teus céus, obra dos teus dedos, a lua e as estrelas que preparaste; Que é o homem mortal para que te lembres dele? E o filho do homem, para que o visites? Pois pouco menor o fizeste do que os anjos, e de glória e de honra o coroaste. Fazes com que ele tenha domínio sobre as obras das tuas mãos; tudo puseste debaixo de seus pés”.

⁴⁴ WINKLER, Klaus. Pastoralpsychologie und Psychoanalyse – Gemeinsames und Trennendes. In: BASSLER, M. (Org.). *Psychoanalyse und Religion*. Stuttgart, 2000. p. 93-106.

De maneira ainda mais precisa: ainda que os esforços em torno de um auxílio que promova a vida por parte da psicologia e da teologia almejem um alvo comum, “a despeito de quaisquer tendências de harmonização, é necessário efetuar uma clara distinção no que concerne à dimensão cosmovisiva e consequentemente assinalar um comportamento de concorrência, quando o conceito ‘transcendência’ é utilizado, seja por parte da psicologia (do profundo) ou da teologia e, com isso, associado à concepções antropológicas altamente distintas”⁴⁵. Se seguirmos essa opinião, a tarefa da teologia consiste em esmiuçar de maneira mais enfática o diferencial cristão em relação à moldagem do cotidiano e do enfrentamento da vida.

Auxílios psicológicos podem estimular o desenvolvimento da fé em direção a uma apropriação de uma fé pessoal e de um aprofundamento da fé. Os déficits da fé cristã em relação à experiência, já ajuizados e com razão, podem ser supridos através da observação de noções psicológicas. A psicologia e a fé podem se complementar eficientemente. Uma das competências mais centrais da psicologia reside em sua capacidade para realizar o exame da realidade. Vivências de Deus pessoais, que conduzem a convicções religiosas, em virtude da intensa carga emocional que as acompanha, tendem a criar asas e, por isso, a exageros. Nesse tipo de experiências a psicologia pode contribuir para um teste de realidade, quando ela examina como a confiança espiritual-religiosa se traduz na vida cotidiana concreta. Através do autoconhecimento psicológico a força e a fraqueza do caráter vêm à tona e, a partir delas, podem ser introduzidos passos objetivos para desencadear uma mudança. Além disso, um autoconhecimento maior ajuda na tarefa de encontrar um estilo de fé e de oração adequado à própria personalidade e, assim também, contribui para um aprofundamento da práxis da própria piedade.

É lamentável que um conceito originalmente central para a concretização da fé cristã, a espiritualidade, tenha passado por uma mudança massiva de sentido. Não se refere mais à vida a partir do Espírito Santo, mas a ele se relacionam primeiramente convicções de credo esotéricas. Formulado de maneira contundente: um conceito originariamente cristão perdeu ao longo dos séculos sua vitalidade e caiu em esquecimento, para posteriormente ser revitalizado a partir de uma perspectiva exógena e com tendências sincretistas. Aqui aproximações psicológicas podem fomentar a apropriação pessoal da fé e auferir novamente à espiritualidade cristã um perfil maior.

A colaboração entre teologia e psicologia

Nas últimas décadas, a psicologia e a teologia vêm experimentando uma aceitação contraposta na sociedade. Enquanto hoje se atribui um amplo valor de decisão a critérios psicológicos, a teologia perdeu massivamente o seu poder de influência. Interpretações psicológicas souberam usar para si a perda de relevância da compreensão de realidade eclesiástico-cristã, e se ostentam sem nenhum tipo de reserva, como instâncias que conferem sentido e que estabelecem normas para a orientação.

⁴⁵ WINKLER, Klaus. Zur neueren psychoanalytischen Religionspsychologie. *PTh* 84, p. 3-14, 1995.

A história de sucesso da psicologia seria impensável sem o enfraquecimento dos modelos interpretativos religiosos. Através da secularização e da individualização, as nações industrializadas adquiriram um rosto diferente. Valores e normas cristãs foram questionados a partir de outras concepções de vida e de outros ideais e, com isso, perderam em relevância. Uma fé que se retrai de sua força de transformação do cotidiano e de sua função de orientação social para dentro de uma instituição a ser administrada, perdeu sua atratividade. A rasante popularidade da ciência social psicologia acelerou esse desdobramento, porque ela justamente acentuou o potencial de desenvolvimento da pessoa individual – e, diga-se de passagem, muitas vezes o superestimou.

Porque a fé também possui um lado humano – a vivência individual da fala e do agir de Deus, assim como a modelagem da relação pessoal com Deus – reflexões psicológicas possuem sua razão de ser e fazem sentido. Psicologia e teologia podem se complementar nesse sentido. Ambas perseguem por caminhos distintos o objetivo de tornar possível um ser humano integral, na distinção em relação a Deus.⁴⁶ A psicologia colabora, sobretudo, com o significado das emoções, a memória, a força da fantasia e qualidade das relações, enquanto a teologia com o conhecimento e a experiência em relação à realidade e à atuação do Deus triúno. Para a teologia, a colaboração com a psicologia pode conduzir a uma nova e aprofundada exploração de seu potencial terapêutico-poimênico; já para a psicologia, pode incidir sobre uma maneira melhorada de lidar com questões religiosas.

O grande desafio consiste em conseguir colocar em diálogo ambas as perspectivas, de modo a explorar conjuntamente a realidade do ser humano, suspendendo a reivindicação do poder interpretativo pleno de cada uma das partes. Para a psicologia isso implicaria a não exclusão da ação do poder criador de Deus através do Espírito Santo e, com isso, da realidade metafísica e transcendente. Já da parte da teologia seria necessária a disposição de pesquisar as funções psicológicas da vivência e do comportamento religioso e enfocar o lado humano da fé.

Esse esboço ideal-típico de uma cooperação dialogal, todavia, somente será viável se cada uma das partes reconhecer seus limites e se ambas se dispuserem a trabalhar conjuntamente sobre a base de um conceito de ser humano comum. Uma posição destarte aberta e uma função crítica recíproca de ambas as disciplinas ainda é um sonho futuro. De maneira clara percebe-se o domínio da área por modelos reducionistas, ao menos do lado psicológico, que, com sua exigência totalitária implícita, impedem o diálogo com posições teológicas.

Por fim, gostaria de aclarar essa relação crítica recíproca a partir de um esboço que pode servir de exemplo: a psicologia humanista, com o seu credo sobre a personalidade integralmente desenvolvida, contribuiu para que inúmeras pessoas trilhassem o caminho da pesquisa experimental sobre si mesmas. Grupos de autoexperiência são uma possibilidade muito valorizada para buscar, através deles, um novo contato com a própria vivência interior. A psicologia humanista, não obstante, em razão de

⁴⁶ Cf. FUNKE, Dieter. *Der halbierte Gott*. Düsseldorf, 1986.

seu otimismo desenvolvimentista, da sua centralização no ego e da sua negação da destrutividade humana, carece de corretivos e complementações.⁴⁷

A autorrealização tornou-se um conteúdo de vida fundamental por gerações. A tendência social em direção à individualização endossou os interesses da psicologia e conferiu-lhe uma crescente popularidade e autoridade. Hoje, quando as sombras desse desenvolvimento não podem mais passar despercebidas, sociólogos falam de uma psicologização do cotidiano e de uma terapeutização da *Lebenswelt*. Talvez a enorme busca por tratamentos psicoterapêuticos seja mais um sinal da “era do narcisismo”, do que de adocimentos reais, cuja difusão e solidificação foi incentivada, sem querer, pelas suas ofertas de autoexperiência.

Aqui raras vezes foi ouvida a voz de advertência e de correção dos rumos da teologia. Ela poderia ter colocado a explosão da autorrealização em seu devido lugar. Pois autorrealização a qualquer preço e autoenamramento narcisista não coadunam com a verdadeira determinação humana a partir de uma perspectiva teológica de encontrar-se a si mesmo no outro.

Indubitavelmente a psicologia descobriu mais fatos sobre a vida anímica. Por exemplo: sobre a relevância das relações iniciais da vida da criança; sobre a importância do desenvolvimento de dons pessoais; sobre como perceber e expressar melhor as próprias emoções; sobre como melhorar a capacidade da memória; sobre como desenvolvimentos neuróticos patológicos podem ser alterados; sobre quais fatores favorecem o envelhecimento; sobre o que estimula ou inibe processos comunicativos e muito mais... Também a igualdade da mulher foi estimulada por compreensões psicológicas.

Ainda assim, duas fraquezas graves diminuem os sucessos indiscutíveis da psicologia: sua em parte descomedida autossupervalorização de suas capacidades e sua suscetibilidade para promessas de salvação ideológicas. Essas fraquezas somente podem ser compensadas quando a psicologia se insere na pesquisa sobre o ser humano em que também o conhecimento a partir de outras perspectivas como a da teologia tem um papel. O ser humano, enquanto unidade espírito-anímico-corporal, somente pode ser compreendido corretamente a partir dessa visão complementar.

O teólogo de Chicago Don Browning, em sua crítica à psicologia humanista⁴⁸, apresentou de forma convincente como tanto Rogers quanto Maslow transformaram a autorrealização a partir de um conceito funcional em uma norma moral. Em seguida eles deslizam de uma descrição da autorrealização em direção à exigência do desenvolvimento do si-mesmo próprio e verdadeiro. E, finalmente, dão um passo em falso quando afirmam que a autorrealização seria a receita mais patente para a solução de problemas de cunho moral-individual e social.

Objetivos de tratamento irrealistas contribuíram para nutrir a ilusão da realização do ser humano “integral” e a servir um ego viciado por si mesmo. Enquanto até recentemente a religião era compreendida majoritariamente em relação à trans-

⁴⁷ HUTTERER, Robert. *Das Paradigma der Humanistischen Psychologie*. Berlin, 1998.

⁴⁸ BROWNING, Don S. *Religious Thought and the Modern Psychologies*. Philadelphia, 1987. cap. 4.

condência, cuja totalidade maior, por exemplo, na figura do cosmo, incentivava a formação de comunidade, a borrada compreensão de religião moderna é definida pelas necessidades do sujeito. Não estão mais no centro valores e objetivos comunitários, mas o próprio eu. No lugar da comunidade está o indivíduo que luta por seu melhor desenvolvimento, apresentação e respeito.

Para esse fim a psicologia pode ser usada, quando ela não se amarra a normas éticas. Sem a referência a uma axiologia explícita, a psicologia pode assumir o *status* de uma religião, à qual, todavia, não pode corresponder metodologicamente. Modelos psicológicos baseiam-se em compreensões de ser humano, que, por sua vez, possuem e transportam valores implícitos. Esses deveriam ser refletidos e comunicados.

Referências bibliográficas

- ALBRECHT, Carl. *Psychologie des mystischen Bewußtseins*. Mainz: Matthias-Grünewald, 1976.
- AMMICHT-QUINN, Regina. *Körper – Religion – Sexualität*. Mainz: Matthias-Grünewald, 2000.
- ANDRIESSEN, Hermann; MIETHNER, Reinhard. *Praxis der pastoralen Supervision*. Heidelberg: Roland Asanger, 1993.
- BASSLER, Markus. Psychoanalyse und Religion – eine thematische Einführung. In: _____ (Org.). *Psychoanalyse und Religion*. Versuch einer Vermittlung. Stuttgart: Kohlhammer, 2000. p. 9-16.
- BAUMGARTNER, Isidor (Org.). *Handbuch der Pastoralpsychologie*. Regensburg: F. Pustet, 1990.
- BENESCH, Hellmuth. *Wozu Weltanschauung?* Frankfurt a/M.: Fischer, 1990.
- BERGER, Klaus. *Historische Psychologie des Neuen Testaments*. Stuttgart: KBW, 1991.
- BERKEL, Karl. „Theologie“. In: LÜCK, H. E. (Org.). *Geschichte der Psychologie in Schlüsselbegriffen*. München: Ernst Reinhardt, 1984. p. 195-201.
- BESIER, Gerhard. *Seelsorge und Klinische Psychologie*. Göttingen, 1980.
- BLATTER, Jürgen et al. (Org.). *Handbuch der Psychologie für die Seelsorge*. Düsseldorf, 1992. 2 Bd.
- BOBERT-STÜTZEL, Sabine. *Frömmigkeit und Symbolspiel*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000.
- BOHREN, Rudolf. *Psychologie und Theologie – eine Gewinn- und Verlustrechnung für die Seelsorge*. Waltrop: Hartmut Spenner, 1996.
- BROWNING, Don S. *Religious Thought and the Modern Psychologies*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- BUCHER, Anton. *Bibelpsychologie*. Psychologische Zugänge zu biblischen Texten. Stuttgart: Kohlhammer, 1992.
- _____. *Einführung in die empirische Sozialwissenschaft für Theologinnen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1994.
- _____. *Psychobiographien*. Stuttgart: Kohlhammer, 2004.
- CORNELIUS-BUNDSCHUH, Jochen. Aufbruch, Differenzierung und Konsolidierung. *Verkündigung und Forschung (VF)*, 47, p. 48-70, 2002.
- DEGEN, Rolf. *Lexikon der Psycho-Irrtümer*. Frankfurt am Main: Eichborn, 2000.
- EMMONS, Robert A.; PALOUTZIAN, Raymend F. The Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*, 54, p. 379, 2003.
- FAHRENBERG, Jochen. *Annahmen über den Menschen*. Heidelberg: Roland Asanger, 2004.
- FUNKE, Dieter. *Der halbierte Gott*. München: Kösel, 1993.

- GEBHARDT, Miriam. *Sünde, Sex, Seele*. Ein Jahrhundert Psychologie. München; Stuttgart: DVA, 2002.
- GORSUCH, Richard L. The Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*, 39, p. 201-221, 1988.
- HAUSCHILDT, Eberhard. Zur Seelsorge zwischen Spezialisierung und Globalisierung. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. (Org.). *Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000. p. 12-18.
- HENSELER, Heinz. *Religion – eine Illusion?* Göttingen: Steidl, 1995.
- HUTTERER, Robert. *Das Paradigma der Humanistischen Psychologie*. Berlin: Springer, 1998.
- JACOBS, Christoph. *Salutogenese*. Würzburg: Echter, 2000.
- JILESEN, Martien. *Gott erfahren – wie geht das?* Psychologie und Praxis der Gottesbegegnung. Freiburg i/B.: Herder, 2003.
- KAGAN, Jerome. *Die drei Grundirrtümer der Psychologie*. Weinheim: J. Beltz, 2000.
- KEGAN, Robert. *Die Entwicklungsstufen des Selbst*. München: Kindt, 1986.
- KLESSMANN, Michael. *Pastoralpsychologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004.
- KÜNG, Hans. *Freud und die Zukunft der Illusion*. München: Piper, 1987.
- LÄPPLÉ, Volker; SCHARFENBERG, Joachim (Org.). *Psychotherapie und Seelsorge*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- MARXER, Fridolin. *Die mystische Erfahrung*. Würzburg: Echter, 2003.
- McGINN, Bernard. Die moderne Mystikforschung: vergleichende und psychologische Ansätze. In: _____. *Die Mystik im Abendland*. Freiburg i/B.: Herder, 1994. Bd. 1, p. 460-481.
- MENSCHING, Gustav. „Religion“. *RGG3*. Bd. V, 1961, p. 961.
- MOOSBRUGGER, Helfried; ZWINGMANN, Christian; FRANK, Dirk. Introdução. In: _____. (Orgs.). *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten*. Münster: Waxmann, 1996.
- MORGENTHALER, Christoph. Von der Pastoralpsychologie zur empirischen Religionspsychologie, *Wege zum Menschen (WzM)*, 54, p. 287-300, 2002.
- MOSER, Tilmann. *Gottesvergiftung*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1976.
- _____. *Von der Gottesvergiftung zum erträglichen Gott*. Stuttgart: Kreuz, 2003.
- MURKEN, Sebastian. *Gottesbeziehung und seelische Gesundheit*. Münster: Waxmann, 1998.
- NASE, Eckart. *Pfisters Analytische Seelsorge*. Berlin: Walter de Gruyter, 1993.
- NUBER, Ursula. *Der Mythos vom frühen Trauma*. Frankfurt a./M.: Fischer, 1995.
- OTTO, Rudolf. *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München: Beck, 1987 (1. ed. 1917).
- PENKELLER, Simon. *Gottespassion in Versunkenheit*. Die psychologische Mystikforschung Carl Albrechts aus theologischer Perspektive. Würzburg: Echter, 2003.
- PFISTER, Oskar. *Analytische Seelsorge*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1927.
- RAGUSE, Hartmut. *Psychoanalyse und biblische Interpretation*. Stuttgart: Kohlhammer, 1993.
- RAHNER, Karl. *Visionen und Prophezeiungen*. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung. Freiburg i/B.: Herder, 1989.
- RAUCHFLEISCH, Udo. *Wer sorgt für die Seele?* Stuttgart: Klett-Cotta, 2004.
- REBELL, Walter. *Psychologisches Grundwissen für Theologen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1988.
- SANTER, H. *Persönlichkeit und Gottesbild*. Religionspsychologische Impulse für eine Praktische Psychologie. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2003.
- SCARAMELLI, Giovanni B. *Wegbegleitung in der mystischen Erfahrung*. Würzburg: Echter, 2001.
- SCHARFENBERG, Joachim. *Einführung in die Pastoralpsychologie*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1985.

- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Über die Religion*. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Editado por G. Meckenstock. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999 (1. ed. 1799).
- SCHNEIDER-FLUME, Gunda. *Die Identität des Sünders*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1985.
- SPIEGEL, Yorick (Org.). *Psychoanalytische Interpretation biblischer Texte*. München: Kaiser, 1972.
- STEINMEIER, Anne M. *Wiedergeboren zur Freiheit*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998.
- THEISSEN, Gerd. *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983.
- THIERFELDER, Constanze. *Gottes-Repräsentanz*. Stuttgart: Kohlhammer, 1998.
- UTSCH, M. Aufgaben und Grenzen der Religionspsychologie. *Praktische Theologie (PTh)*, 35, p. 98-108, 2000.
- UTSCH, Michael. Der anthropologische Rahmen psychologischer Theorien. In: _____. *Religionspsychologie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1998. p. 48-69.
- _____. Psychologie – eine populäre Heilslehre. In: HEMPELMANN, R. et al. (Org.). *Panorama der neuen Religiosität*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 2005. p. 97-111.
- _____. Gottesverwechslung. Gott als das verinnerlichte Böse. *Materialdienst der EZW*, 67/2, p. 55-59, 2004.
- _____. Psychotherapie und Spiritualität. Unterschiede zwischen wissenschaftlicher und weltanschaulicher Lebenshilfe. *EZW-Text*, 166, Berlin, 2002.
- _____. Religiosität und Spiritualität. In: AUHAGEN, A. E. (Org.). *Positive Psychologie*. Anleitung zu “besserem” Leben. Weinheim: Psychologie Verlags Union, 2004. p. 67-85.
- _____; FISCHER, Johannes (Orgs.). *Im Dialog über die Seele*. Christlicher Glaube und Transpersonale Psychologie. Münster: Lit, 2003.
- VAN DER VEN, Johannes A. *Entwurf einer empirischen Theologie*. Kämpen: J. H. Kok, 1992.
- VITZ, Paul. *Der Kult ums eigene Ich*. Psychologie als Religion. Giessen: Brunnen, 1994.
- WAGNER, Falk. *Was ist Religion?* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1986.
- WAHL, Heribert. *Glaube und symbolische Erfahrung*. Freiburg i/B.: Herder, 1994.
- WALTHER, Gerda. *Phänomenologie der Mystik*. Ötten: Walter-Verlag, 1955.
- WEIMER, Martin. *Psychoanalytische Tugenden – Pastoralpsychologie in Seelsorge und Beratung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2001.
- WEYEL, B.; GRÄB, W. (Orgs.). *Religion in der modernen Lebenswelt*. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006.
- WINKLER, Klaus. Pastoralpsychologie und Psychoanalyse – Gemeinsames und Trennendes. In: BASSLER, M. (Org.). *Psychoanalyse und Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, 2000. p. 93-106.
- _____. Zur neueren psychoanalytischen Religionspsychologie, *PTh* 84, p. 3-14, 1995.
- WYSS, Dieter. *Psychologie und Religion*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1991.
- ZIEMER, Joachim. *Seelsorgelehre*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000.