



DESENVOLVIMENTO RELIGIOSO

O modelo de Mauro M. AmatuZZi e
considerações a partir de Viktor E. Frankl

Albert Friesen¹

RESUMO

Como todos os processos dos seres vivos, também o religioso se desenvolve no ser humano. Esta é a concepção das teorias cognitivas e evolutivas. O desenvolvimento etário normalmente é acompanhado de processos evolutivos como o físico, cognitivo, moral e também o religioso. Da confiança básica da criança se parte para o desenvolvimento de um objeto de fé do adolescente, e deste para uma forma religiosa do adulto. O sistema religioso passa a ser uma contingência natural e subsequente do desenvolvimento religioso até encontrar o equilíbrio interior (emocional, cognitivo, volitivo, valorativo, etc.). O alvo é o transcendente ou o supra-sentido. E cada etapa evolutiva cumpre toda a sequência do processo para que a próxima etapa possa ser bem sucedida. No entanto, o desenvolvimento religioso descrito por diferentes autores difere quanto à perspectiva. A maioria das concepções de desenvolvimento do religioso são cognitivas com fundamentos teóricos em Jean Piaget, Erik Erikson e Lawrence Kohlberg. Neste texto se apresenta o modelo cognitivo de desenvolvimento religioso segundo Mauro M. AmatuZZi, questiona-se as limitações e se apresenta implicações a partir da perspectiva existencialista e fenomenológica de Viktor E. Frankl.

ABSTRACT

As any other processes in any living being, the religious in the human being also evolves. Chronological development is normally accompanied by physical, cognitive, moral and religious maturational processes. From basic trust, one proceeds to the development of a faith object, and from this to a religious form. The religious system is a natural contingency that seeks an interior balance (emotional, cognitive, volitional, axiomatic, etc.). The aim is the transcendent and the supra-meaning. Each evolutionary stage reworks the entire sequence of the process in order that the next stage may be successful. The descriptions offered by different authors differ only with regard to perspective. Almost all current concepts of religious development are based on cognitive theory, and are, thus, influenced by the theories of Jean Piaget, Erik Erikson e Lawrence Kohlberg. In this present text, the authors Mauro M.

¹ Doutor em Ciências da Religião – UMESp.



Amatuzzi² and Viktor E. Frankl are compared. Taking information regarding religious development into consideration is fundamental to any understanding of religious praxis.

INTRODUÇÃO

O ser humano é um ser em desenvolvimento. Este pressuposto amplo e generalizado pode ser constatado fenomenologicamente em várias facetas da existência humana. Jean Piaget observa e descreve o desenvolvimento cognitivo e psicomotor como processo evolutivo (epistemologia genética)³. Erik Erikson produziu a teoria a respeito do desenvolvimento psicossocial descrevendo as oito idades do ser humano⁴. Lawrence Kohlberg se ocupa da evolução moral do ser humano, observando a conduta humana diante da moral e da ética em suas expressões decisórias e volitivas⁵. James Fowler verifica que mesmo a fé passa por um processo de amadurecimento em suas interfaces psicológica, social e espiritual, constatando etapas evolutivas⁶. As pesquisas e teorias resultantes citadas acima são, de fato, as interfaces de um todo ontológico.

Neste texto se objetiva apresentar a teoria do desenvolvimento religioso de Mauro M. Amatuzzi⁷. Esta teoria evolutiva pode ser denominada de psico-existencial, por fundamentar-se predominantemente em construtos psicológicos e existenciais⁸. A pesquisa de campo que fundamenta as conclusões de Amatuzzi foi desenvolvida em atividade de psicologia numa comunidade que tem como meta o desenvolvimento pessoal de pessoas com certas carências psicossociais. As

² PUC – Campinas; GT Psicologia & Religião.

³ DOLLE, Jean-Marie. *Para Compreender Jean Piaget*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 43ss.

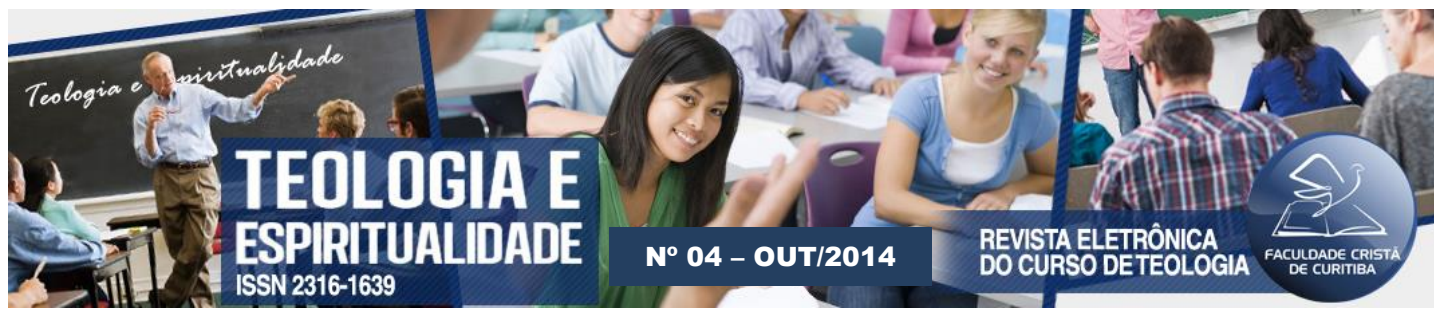
⁴ ERIKSON, Erik. *Identidade, juventude e crise*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

⁵ KOHLBERG, Lawrence. *Essays on moral development*. New York: Harper & Row, 1981 e 1984.

⁶ FOWLER, James W. *Estágios da Fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

⁷ AMATUZZI, Mauro Martins. Esboço de teoria do desenvolvimento religioso; in: *Entre Necessidade e Desejo: Diálogos da Psicologia com a Religião*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 25ss.

⁸ AMATUZZI, *op. cit.*, p. 32.



observações que fundamentam os dados foram realizadas em grupos de reflexão sobre a vida e de formação de agentes comunitários de inter-ajuda⁹. Os resultados desta pesquisa fenomenológica do desenvolvimento religioso forneceram assim os subsídios de construção e atuação para agentes comunitários no que concerne ao religioso.

Ao desenvolver a logoterapia, Viktor Frankl se depara com o espiritual no ser humano, que no afã de buscar seu sentido se defronta em sua ultimidade com a necessidade do supra-sentido. Frankl não desenvolveu nenhuma teoria sobre o desenvolvimento religioso. Mas, ele apresenta o religioso como fazendo parte da estrutura básica do ser humano e a sua manifestação se dá a partir do vazio existencial e não a partir de um processo desenvolvimental. Abordando o religioso, Frankl oferece outros enfoques que favorecem questionamentos e reflexões à ideia do desenvolvimento religioso de natureza cognitiva.

Certamente a obra mais expressiva de Frankl a respeito do religioso no ser humano é “A Presença Ignorada de Deus”, onde em seu último capítulo (O ser humano em busca de um sentido último) o autor descreve o processo do fenômeno espiritual e religioso¹⁰.

Embora trabalhem com enfoques diferenciados, ambos os autores são fenomenólogos e existencialistas.

1. O ESBOÇO PSICOEXISTENCIAL de Mauro M. AmatuZZi

1.1. OS CONCEITOS BÁSICOS

Para compreender a visão do desenvolvimento religioso de AmatuZZi é preciso delinear alguns conceitos recorrentes e estruturais de sua teoria.

Quando o autor fala de **senso religioso** ou de **religiosidade latente**, ele se refere àquilo que “está na base das questões de sentido que apresentamos,

⁹ AMATUZZI, *op. cit.*, p. 26.

¹⁰ FRANKL, Viktor E. *A Presença Ignorada de Deus*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1992, p. 77.



enquanto questões potencialmente radicalizáveis”¹¹. Como Frankl, o autor parte do pressuposto de que, se o ser humano for sensível e fiel às inquietudes pessoais ele indagará sobre o sentido de sua existência. E inevitavelmente ele será mobilizado pela questão do *sentido último*, este mais radical de todos os sentidos. Estas inquietações a respeito do sentido último requerem expressões de sentido e tomadas de decisão pessoal diante do existencial. Assim surge a necessidade de uma **forma religiosa**¹². A forma religiosa é a expressão concreta do senso religioso. Ela pode encontrar seu espaço de expressão em alguma prática religiosa socialmente tradicional, como pode apresentar-se numa atitude completamente a-religiosa. Como Frankl, o autor considera que o ateísmo também é uma expressão de fé religiosa, pois não deixa de buscar o sentido último.

Amatuzzi ressalva que a forma religiosa não homogeneiza a vivência religiosa. Esta pode ter **graus de autenticidade** variadas, dependendo do grau de enraizamento da tomada de decisão, na escolha e no posicionamento diante da definição do que é o sentido último. “Em duas pessoas diferentes, a mesma posição religiosa, vista externamente, pode ter *significados psicológicos* bem diferentes, conforme seu *grau de centralidade*”¹³. O **campo religioso**, isto é, as indagações pelo sentido são peculiares e inéditas em cada pessoa.

As experiências que a pessoa desenvolve no campo religioso, através das indagações a respeito do sentido último, o autor denomina **vivência religiosa**. Mas, algumas pessoas têm **experiências religiosas**, que são “acontecimentos marcantes, formadores e transformadores no campo religioso, que foram assumidos com esse significado [...] relacionados à ultimidade do sentido”¹⁴. Nestes acontecimentos a pessoa pode experimentar algo como a transcendentalidade, uma nova dimensão existencial e de sentido, ao o que se poderá denominar Deus. Frankl

¹¹ AMATUZZI, *op. cit.*, p. 27.

¹² AMATUZZI, *op. cit.*, p. 28.

¹³ AMATUZZI, *loc. cit.*

¹⁴ AMATUZZI, *loc. cit.*



delimita as experiências religiosas com mais especificidade, afirmando que a transcendentalidade é a ultimidade do sentido (concordando com AmatuZZi), mas que a consciência é a sua penúltimidade. Isto é, o homem a-religioso apenas se conscientiza da sua existência, mas não da origem da consciência, que Frankl reporta à transcendência.

Dentro da ontologia do homem, não nos será possível compreendê-lo em todos os seus aspectos, especialmente a sua consciência, se não recorrermos a uma origem transcendente [...] será compreensível se entendermos o homem na sua condição de criatura, para que possamos dizer: como senhor da minha vontade sou criador, como servo da minha consciência, porém, sou criatura [...] para explicar a condição humana de ser livre, é suficiente basear-nos na sua existencialidade, porém, para explicar a condição humana de ser responsável, precisamos recorrer à transcendentalidade de ter consciência¹⁵.

Como Erikson¹⁶, o autor compreende que psicologicamente é necessário que cada pessoa tome uma **posição básica diante da vida**. Esta se refere à escolha mais estruturalmente central e definidora de nós mesmos (*self*, *Selbst*, si mesmo). Este fenômeno psicológico será correlato ao desenvolvimento religioso (não necessariamente primeiro). Esta tomada de decisão básica diante da vida pode ser verificada em sua **fé**, naquilo que “para a pessoa, na prática, lhe dá o sentido último de viver, seja lá o que for”¹⁷. Assim definido, conclui-se que cada pessoa tem fé, embora não necessariamente em algo transcendente ou divino. Essencial é que haja a confiança básica diante da vida. A fé se torna em **fé religiosa** quando escolhe como objeto o transcendente. A fé religiosa é subjetiva e passa a ter expressão mais

¹⁵ FRANKL, Viktor E. *A Presença Ignorada de Deus*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1992, p. 41-42.

¹⁶ ERIKSON, Erik, *op. cit.*

¹⁷ AMATUZZI, *op. cit.*, p. 30.



objetiva a partir da **adesão religiosa**, através de atos e rituais externos e sociais evidentes.

Assim, por fim, podemos definir **desenvolvimento religioso**. Cada pessoa evolui nas suas indagações a respeito do sentido último correlacionando o mesmo com a tomada de posição básica diante da vida. E a esta evolução se denomina desenvolvimento religioso. A descrição deste desenvolvimento deve levar em consideração pelo menos três aspectos:

- 1) o desenvolvimento psicológico;
- 2) a ocorrência de experiências religiosas pessoais e seus desdobramentos;
- 3) o encontro da pessoa com tradições religiosas vivas¹⁸.

Convém diferenciar alguns conceitos, para que fique demarcado o que é desenvolvimento religioso. Em primeiro lugar, não se pode confundir desenvolvimento religioso com fé. A fé para Piaget é uma construção cognitiva, estrutural e universal que envolve a elaboração de ideias e conceitos religiosos e práticas rituais religiosas que têm como finalidade a construção de um mundo de significados e a noção de um sentido. Paul Tillich define fé como um estado em que a pessoa é possuída por algo que a toca incondicionalmente (sendo irrelevante para esta definição o que este “algo” [o conteúdo] significa). Assim sendo, as pessoas universalmente possuem fé¹⁹. Josias Pereira concebe a fé como um fenômeno psicológico, portanto, a fé seria subjetiva, objetivada pela forma de expressão²⁰.

Estas definições de fé indicam que a fé pode se desenvolver em torno de vários eixos: um eixo propriamente desenvolvimental, atrelado às condições da estrutura humana; o outro eixo atrelado à subjetividade de cada ser humano, definindo a particularidade da fé de cada indivíduo; um terceiro eixo é a influência

¹⁸ AMATUZZI, *op. cit.*, p. 32.

¹⁹ TILlich, Paul. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 7.

²⁰ PEREIRA, Josias. *A fé como fenômeno psicológico*. São Paulo: Escrituras Editora, 2003, p. 43-45.



social no desenvolvimento e no significado, segundo definiu Peter L. Berger.²¹ Pode se concluir que a fé não é descritível através de uma teoria ou sistema epistemológico e que o modelo de desenvolvimento da fé é apenas uma faceta do fenômeno subjetivo da religiosidade.

1.2.OS PRESSUPOSTOS E CATEGORIAS DESCRITIVAS para o desenvolvimento religioso.

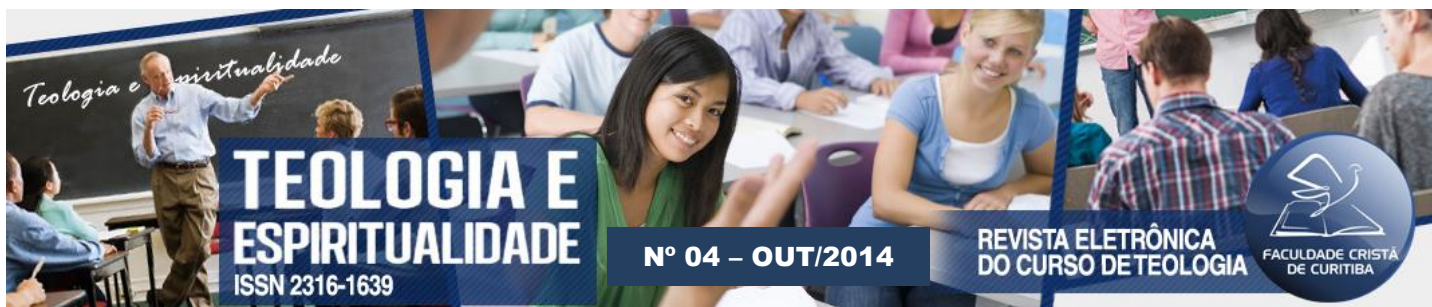
Psicologicamente e existencialmente o indivíduo precisa enfrentar os **desafios centrais** de cada fase de sua existência, aqui chamadas de etapas. Cada etapa apresenta o seu desafio central. E de etapa em etapa sucede o desenvolvimento. É notório que generalizadamente as etapas se apresentam em idades previsíveis enquanto o desenvolvimento for normal. O desafio central é o “apelo do desenvolvimento mais característico, que dá consistência a uma etapa da vida”²². Segundo Piaget os estágios do desenvolvimento cognitivo se processam de maneira linear, invariável e universal. Todas as pessoas vivenciam o desenvolvimento de maneira relativamente padrão e em faixas etárias similares. AmatuZZi assume estes pressupostos ao descrever o desenvolvimento religioso.

A **concepção de eu** é definida por “um sentido global de si próprio enquanto situado no horizonte de sentidos que é o mundo”²³. A criança que tem a ideia de que é o centro do mundo tem uma definição de eu evidentemente diferente que a pessoa que já compreendeu que não é o centro absoluto da existência (isto normalmente se evidencia mais intensamente na terceira idade). Mas, ambos tomam posições pessoais diante da vida, cada um de acordo com o seu desafio central específico. Portanto, a “concepção de eu e a posição religiosa da pessoa só podem estar

²¹ BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

²² AMATUZZI, *op. cit.*, p. 37.

²³ AMATUZZI, *op. cit.*, p. 33.



intimamente ligadas. Na verdade, o sentido de eu é consistente com o sentido de tudo mais”.²⁴

Amatuzzi pressupõe que o indivíduo tem “uma **tendência natural** a uma concepção cada vez mais complexa, e ao mesmo tempo mais real, de si próprio”.²⁵ Faz parte da **tendência geral ao desenvolvimento** o fato de a pessoa querer saber a verdade sobre si mesma, mesmo que nunca a obtenha por inteiro. Este desenvolvimento se dá diante de **acontecimentos concretos**, não diante de vivências subjetivas. Assim, o coletivo contribui consideravelmente no desenvolvimento, também o religioso. O autor compreende o desenvolvimento religioso como um aspecto do caminho evolutivo do eu, considerando que ambos estão intimamente interligados, o que nos salienta sua concepção psico-existencial de homem.

A evolução religiosa, bem como o desenvolvimento do eu e o psicológico de maneira geral, só pode ser compreendida a partir de um ponto: Um “eu anterior a todas as diferenciações... portanto de um eu indiferenciado [...] este eu é simplesmente tudo que existe para a pessoa: é a totalidade indiscriminada da consciência”²⁶ a partir da qual começam os desafios concretos que põe em atuação a tendência natural ao desenvolvimento. E o primeiro grande desafio é diferenciar o eu do não-eu, o eu do tu.

Amatuzzi propõe (nitidamente atrelado às formulações de Erikson) os seguintes desafios centrais do desenvolvimento pessoal:

1. Passar do sonho à realidade, acordar para o mundo, confiar.
2. Passar do ciúme à relação, descobrir o outro, comunicar-se.
3. Passar da inabilidade e passividade para a competência e iniciativa, ousar fazer.

²⁴ AMATUZZI, *loc. cit.*

²⁵ AMATUZZI, *loc. cit.*

²⁶ AMATUZZI, *op. cit.*, p. 33-34.



4. Passar da indefinição para a definição pessoal, descobrir a verdade da ação, escolher.
5. Passar do relacionamento superficial para a intimidade, descobrir a essência concreta e particular das pessoas e dos acontecimentos, mergulhar nessa intimidade.
6. Passar de um relacionamento que termina ali para um relacionamento fecundo, descobrir o novo que nasce, criar e cuidar.
7. Passar do tédio da onipotência para a alegria da liberdade, redescobrir um sentido pessoal, ser livre.
8. Passar das perdas e apegos ao desprendimento radical, encontrar o além de si, entregar-se²⁷.

Os desafios centrais são desafios existenciais, é preciso escolher e decidir; não são passos psicológicos estruturalmente pré-determinados para o desenvolvimento e o funcionamento humano. Os desafios são relacionais, embora apresentem uma certa estrutura hierárquica (ou seqüencial), pois, um desafio depende do outro para a sua expressão e consecução. Pelo fato de se apresentar uma certa estrutura hierárquica entre os diversos desafios, pode-se observar determinadas idades aproximadas, e assim podem ser descritas as etapas também em termos preferenciais de idade. AmatuZZi oferece a seguinte divisão etária de acordo com cada um dos desafios acima descritos: 1. Bebê (até 1 ano); 2. Criança (de 1 a 6/7 anos); 3. Menino/a (6/7 a 11/12 anos); 4. Adolescente (11/12 a 18/19 anos); 5. Jovem (18/19 a 24/25 anos); 6. Adulto (24/25 a 35/40 anos); 7. Adulto maduro/a (35/40 a 60/65 anos); 8. Idoso/a (60/65 em diante)²⁸.

Convém considerar que os desafios centrais não serão encontrados como produtos puros em cada faixa etária descrita. No entanto, poderão ser observados

²⁷ AMATUZZI, *op. cit.*, p. 34.

²⁸ AMATUZZI, *op. cit.*, p. 36.



como ênfases emergentes em cada idade específica. Aliás, o desafio central será verificado na condição de que haja tido a sequência evolutiva com superação dos devidos desafios anteriores.

Como acontece, segundo AmatuZZi, a passagem de uma etapa para a outra? Cada desafio central gera algumas consequências (p. ex. tornar-se capaz, ousar fazer). Esta consequência precisa ser descoberta e aceita. Então, a **descoberta-aceitação**, que é um ato cognitivo e afetivo concomitantemente, leva a uma **experiência básica** (p.ex. aprender equações matemáticas) que possibilita a superação da etapa e sua consecução. As experiências da etapa anterior precisam ser re-significadas para que as novas experiências possam suceder e as antigas deixem de ter a importância existencial e fixante.

AmatuZZi compreende o desenvolvimento religioso diretamente associado aos movimentos do desenvolvimento psicológico e ao seu significado existencial em cada etapa.

Em cada fase da vida acontece um trabalho desenvolvimental transformador, que no todo oferece um quadro de crescimento e evolução, tanto a nível psicológico, social quanto religioso. Como nas áreas citadas, também no desenvolvimento religioso pode haver estagnações e fixações, implicando nas consequentes dificuldades de uma pessoa que não se desenvolve completamente.

Concluindo, deve-se salientar que o religioso não é algo que se acrescente ao indivíduo como um elemento novo. Ele aparece naturalmente durante o processo de desenvolvimento, assim como as capacidades cognitivas, as manifestações morais e outros fenômenos. Aliás, a natureza humana só cumpre sua função indo além de si mesma. Transcendendo-se. Psicologicamente falando, o religioso pode ser promotor de bem-estar ou bloqueador, inibindo o bem-estar. A qualidade do desenvolvimento religioso e da correspondente vivência religiosa depende por um lado do próprio religioso, e por outro da função psicológica do indivíduo. Depois da juventude toda a experiência religiosa autêntica é fundamentada experiencialmente



e é assumida pessoalmente. Nas etapas avançadas do desenvolvimento o lado humano e o lado religioso coincidem, andam paralelamente e acontecem concomitantemente.

2. EM BUSCA DO SUPRA-SENTIDO: Viktor E. Frankl

Ao tratar do desenvolvimento religioso, é preciso considerar que Frankl não desenvolveu pesquisas e formulações específicas a respeito com essa intenção. As considerações a seguir são lidas a partir da descrição que este autor faz do processo da busca de sentido e da busca pelo supra-sentido.

Como para Frankl a motivação básica e primordial do ser humano é a busca de sentido e significado para a existência, também o desenvolvimento religioso deve estar atrelado a esta busca. Só que a busca religiosa do sentido leva ao sentido do transcendente, ao supra-sentido. O autor adverte: “Quanto mais abrangente for um sentido, mais difícil será apreendê-lo. O sentido infinito nem está ao alcance da compreensão de um ente finito”²⁹. O homem comum desenvolve sua busca do sentido último a partir do **auto-conceito ontológico pré-reflexivo**. Isto é, ao analisar fenomenologicamente o homem comum, verificar-se-á que este assume e entende a vida ao mesmo tempo como dádiva e como incumbência. A vida nos incumbe de cumprir o seu sentido. A existência nos confronta com seus significados. Cada um precisa ler os significados que se apresentam através das muitas circunstâncias existenciais e responder a estes significados re-significando a sua própria existência dentro do todo.

O que a vida disponibiliza ao ser humano é a auto-realização através do cumprimento deste sentido. Porém, o ser humano não encontrará a auto-realização, ou seja, a felicidade em si como objeto vivencial. Ele poderá e deverá encontrar uma razão para realizar-se, uma razão para ser feliz. A fé humana demanda um sentido que pode apresentar-se na expressão de uma missão especial. Só assim a fé se

²⁹ FRANKL, Viktor E. *A Presença Ignorada de Deus*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1992, p. 71.



consolida. A fé religiosa demanda o supra-sentido, o transcendente, que tem a sua expressão na forma religiosa. Assim, o transcendente é a razão da fé religiosa. Se o indivíduo compreender a sua vida significativamente sob a perspectiva da solicitação do transcendente (que pode se manifestar através da fé, de alguma vivência religiosa ou mesmo através da mensagem de um grupo religioso), então estará cumprindo seu supra-sentido.

Assim, o indivíduo alcança o sentido por três vias:

1. Fazendo algo ou criando alguma coisa.
2. Experimentando alguma coisa, amando alguém.
3. Vivenciando uma situação sem esperança ou limítrofe como sentido; entendendo o sofrimento como mérito (*Leistung*).

O que importa, é a atitude e a postura com que a pessoa enfrenta o inevitável. Frankl afirma que mesmo a tríade trágica: sofrimento, culpa e morte podem ser transformados em algo positivo, num mérito. E o homem comum sabe disso, mesmo que não saiba verbalizá-lo. Este saber sem verbalização é o auto-conceito ontológico pré-reflexivo. E este é também o ponto de partida da expressão e experiência do religioso em Frankl.

Nesta altura da reflexão é possível fazer uma leitura sobreposta das perspectivas do desenvolvimento religioso e da busca de sentido. Em poucas palavras isso poderia apresentar-se como segue. A busca de sentido inicialmente sucede através de atividades e situações concretas como dormir, comer, engatinhar, brincar, falar, etc. Fazer e criar são as primeiras e as mais simples expressões de sentido. No entanto, como toda a necessidade, também a busca de sentido se torna mais complexa pelo desenvolvimento bio-psico-social. Durante a fase operatório-concreta (Piaget: 7 a 11 anos) o sentido se manifesta na lógica concreta. Tudo tem



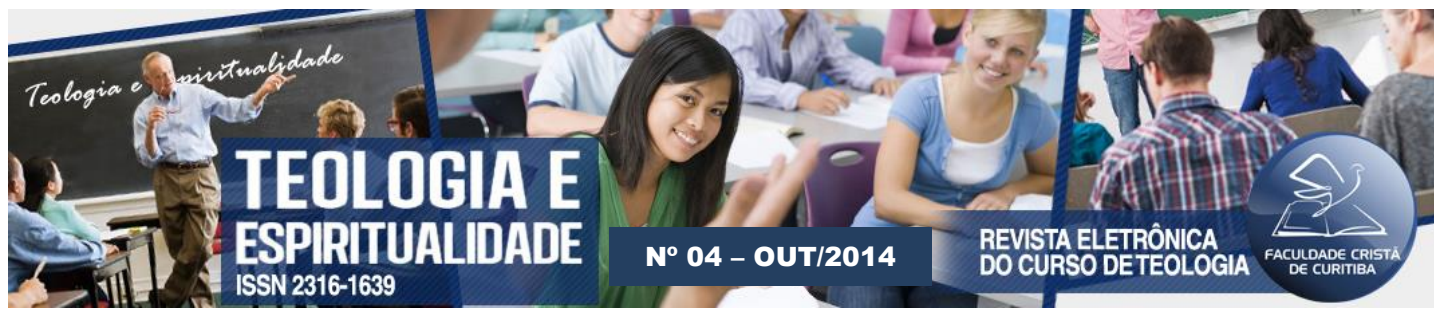
de ser explicado racionalmente e manifestar um resultado objetivo, apreensível a todos de maneira igual, isto é, objetivamente.

É durante a adolescência que a pessoa se confronta pela primeira vez com a consciência de que nem todas as coisas são explicáveis, nem tudo é concretamente verificável. A falta de explicação mobiliza a necessidade de sentido. Como os adultos dizem uma coisa, mas, incoerentemente fazem outra? Para que existo? Qual o sentido da vida que tem como fim absoluto e certo somente a morte? As habilidades hipotético-dedutivas (Piaget: 14 anos em diante) permitem à pessoa a compreensão de que ela não é capaz de explicar tudo e que diante do concreto algumas coisas absolutamente não têm sentido. O incognoscível desperta a busca do supra-sentido da existência. Quando se torna impossível ao intelecto a definição de um sentido, então surge a fé: “o que é *in-compreensível (un-wiss-bar)*, não precisa ser *in-acreditável (un-glaub-lich)*”³⁰. Diante do incognoscível o ser humano faz uma opção pelo sentido e vive “como se...” este sentido existisse. A isto se chama fé humana, segundo AmatuZZi, a confiança básica de que deve existir um sentido.

E esta fé requer ser estruturada como fé religiosa, que por fim tem a sua expressão social e objetiva no sistema religioso. Diante do “grande buraco negro”- o vazio existencial, o homem projeta e cria os seus símbolos, que passam a preencher este vazio através de seu significado. Os símbolos servem para “algo que não pode mais ser apreendido mediante conceitos e depois ser expresso em palavras”.³¹ Poderíamos comparar a escolha e a aceitação destes símbolos religiosos à forma religiosa de AmatuZZi, e a elaboração de um sistema de símbolos ao sistema religioso, enfim, à própria religião. Mas, o homem não escolhe apenas símbolos religiosos para preencher o vazio existencial. O preenchimento do vazio existencial pode ser alcançado através de qualquer outro significado atribuído a qualquer outra

³⁰ FRANKL, *op. cit.*, p. 84.

³¹ FRANKL, *op. cit.*, p. 86.



coisa ou relacionamento. Ambos os autores afirmam que a fé humana não está exclusivamente atrelada ao divino, ao sagrado, a instituições e conceitos teológicos. Ela existe em si mesma, diante das necessidades do ser humano.

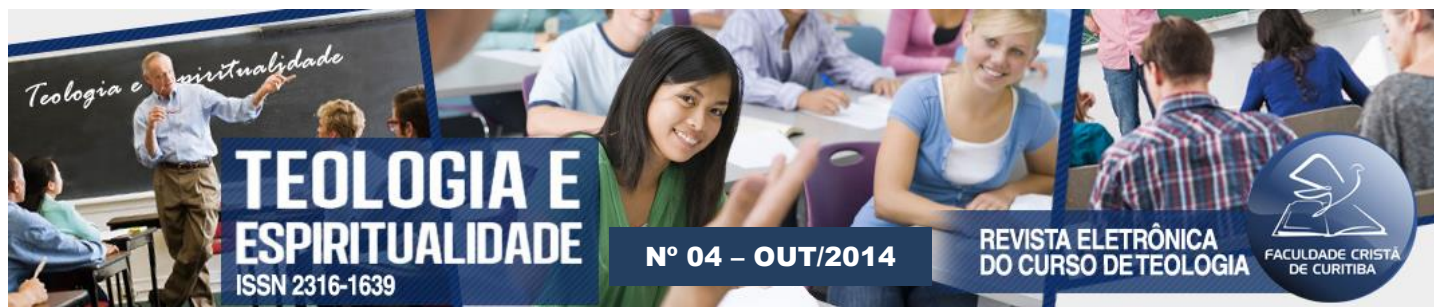
Embora Frankl não considere o religioso e a fé dentro de uma perspectiva desenvolvimental, ele sugere, através de uma pergunta, um amadurecimento da fé na terceira idade. Este pode ser expresso através de um universalismo religioso. Ouçamo-lo: “Não seria viável supor que, mais cedo ou mais tarde, o pluralismo religioso seria superado, aparecendo em seu lugar um universalismo religioso?”³² Frankl parece estar ciente da viabilidade real de um universalismo religioso. Mas, ele afirma que a humanidade está “caminhando para uma religiosidade profundamente pessoal, uma religiosidade a partir da qual cada um poderá encontrar a sua linguagem pessoal, própria e mais específica para se dirigir a Deus”.³³ Estaria Frankl prevendo uma religiosidade pós-moderna? Além disso, não estaria ele dizendo que embora a expressão do religioso possa ser vista como algo estruturalmente pré-determinada, que todo ser humano terá que passar por algo muito peculiar, pessoal e inédito para encontrar uma expressão do religioso?

Independentemente se o fenômeno religioso é desenvolvido cognitivamente ou se é uma busca do transcendente (do supra-sentido) em qualquer faixa etária do ser humano, tanto Amatuzzi quanto Frankl constatam que o desenvolvimento final do religioso põe em questionamento as organizações e instituições religiosas, embora ambos não acreditem de que estas entrem de fato em decadência. Em outras palavras, ambos os autores acreditam que o religioso existirá sempre, independentemente das organizações e instituições que se propõe a dar forma ao religioso.

Por sua vez, as conclusões acima levam a considerar a religiosidade algo inerente e imanente. Mas, deve-se fazer uma distinção de consequências quanto a

³² FRANKL, *op. cit.*, p. 86.

³³ FRANKL, *loc. cit.*



inerência da religiosidade: se ela for estrutural, desenvolvimentalmente constituída e constitucionalmente estabelecida, sua expressão será mais homogênea. No entanto, se a religiosidade inerente não depende da estrutura, do desenvolvimento e da constituição interna, a sua expressão será pessoal, individual e em certo sentido inédita em cada ser humano. Daí poderá surgir a pluri-religiosidade que se constata no final do século vinte. Também nesta condição uma certa parcela das pessoas poderá desenvolver um universalismo religioso e certamente vivenciar uma religiosidade profundamente pessoal.

A visão de Frankl permite compreender o religioso no ser humano como um fenômeno mais particular, peculiar e inédito de cada indivíduo, enquanto as hermenêuticas desenvolvimentais e cognitivas levam a concluir que a religiosidade poderia se apresentar em formas mais homogêneas. A compreensão mais individual da expressão e vivência religiosa tem como consequência a pluri-religiosidade, eventualmente o universalismo religioso e o religioso profundamente pessoal. Como Martin Buber, ele vê a essência da existência espiritual na relação eu-tu, culminando na prece/oração. Frankl considera “Deus o parceiro dos nossos mais íntimos diálogos conosco mesmos”.³⁴ Estes solilóquios interpretados como conversas com Deus são próprios de crentes e ateístas. Aliás, o logoterapeuta conclui que eventualmente não existem ateístas verdadeiros, e que

“no fundo do inconsciente, todos nós temos fé, pelo menos no sentido amplo da palavra, por mais reprimida e soterrada que esta fé possa estar [...] esta onipresença da fé, mesmo que seja apenas no inconsciente e na aceção de uma fé no sentido último, parece tornar claro porque, conforme foi provado empiricamente, os ateístas declarados não são menos capazes de encontrar um sentido em sua vida do que as pessoas que conscientemente se consideram religiosas”.³⁵

³⁴ FRANKL, *op. cit.*, p. 87.

³⁵ FRANKL, *op. cit.*, p. 88.



Por fim, Frankl considera a vontade de sentido o “fenômeno humano, especificamente o mais humano de todos os fenômenos humanos [...] a religião, de fato, pode ser definida como a realização de uma ‘vontade de sentido último’”.³⁶

3. IMPLICAÇÕES DA TEORIA DE AMATUZZI SOB A PERSPECTIVA DE FRANKL

O conhecimento e a descrição do desenvolvimento religioso permite uma abordagem diferenciada ao ser humano. Por um lado, será mais fácil compreendê-lo de acordo com o seu momento evolutivo. Será mais fácil classificar a manifestação religiosa segundo algumas definições. Por outro, as intervenções terapêuticas e/ou pastorais podem ser melhor planejadas, orientadas e/ou aplicadas. Tanto o aconselhamento pastoral, quanto a evangelização recebem norteadores diferenciados para com o indivíduo de acordo com sua etapa de desenvolvimento. Essa abordagem diferenciada do ser humano a partir do estudo do desenvolvimento religioso pode contribuir concretamente para uma práxis teológica e práxis religiosa formal.

Mas, é preciso que se faça alguns questionamentos. O que de fato se analisa quando se descreve o desenvolvimento religioso do ser humano? AmatuZZi descreve o desenvolvimento psicológico do ser humano (como Erik Erikson) e o desenvolvimento cognitivo (como Jean Piaget) a respeito do religioso. Porém, desenvolvimento religioso é somente desenvolvimento de psiquê e cognição? AmatuZZi se propõe a estudar o “desenvolvimento religioso”, mas os itens que ele apresenta ao discutir as várias etapas remetem mais a temas de identidade e conceitos psicossociais que a conceitos religiosos. Frankl enfoca o espiritual do ser humano, considerando a importância do transcendente e a necessidade do ser humano em encontrar esse transcendente no esforço de dar um sentido à

³⁶ FRANKL, *op. cit.* p. 89.



existência. O fenômeno da busca do supra-sentido e a compreensão dessa busca não se enquadram em moldes de faixas etárias e organogramas esquemático-teóricos. O despertar à necessidade do supra-sentido pode acontecer muito precocemente em adolescentes como pode acontecer no final da vida, ou mesmo, pode nunca acontecer.

Frankl apresenta alguns níveis de vivência religiosa que não são atreladas a faixas etárias. Um nível de vivência religiosa a ser considerado não precisa manifestar-se através do propriamente religioso, mas, apenas através da busca de sentido. Num outro nível a vivência religiosa se expressa através de uma forma religiosa, através de seus símbolos, do grupo social, das doutrinas e valores e da prática de uma religião. Certamente a vivência religiosa mais profunda é aquela que permite a vivência do transcendente, a vivência do espiritual. Porém, é importante lembrar que Frankl considera que mesmo um não crente pode desenvolver essa vivência religiosa através de alguma forma religiosa panteísta, existencial ou peculiar às características pessoais.

Como se explica que algumas pessoas encontram o seu sentido e outras não? Seguindo o raciocínio do desenvolvimento cognitivo, a grande maioria das pessoas deveria encontrá-lo e em faixas etárias relativamente comuns. Para Frankl, o religioso no ser humano é mais que um fenômeno de desenvolvimento psicológico. Ele descreve o religioso em função da existência do fenômeno espiritual que se apresenta tanto em crentes quanto não crentes; se apresenta através da busca de sentido e através de formas religiosas de busca do supra-sentido. Assim sendo, é possível conceber que algumas pessoas encontrem o seu sentido e outras não. O desencadeador, o vazio existencial, motiva a cada indivíduo de maneira peculiar ao início de sua busca.

A outra questão que é de importância para a práxis pastoral é: Se o religioso no ser humano é produto do desenvolvimento cognitivo, como ficam as pessoas que estruturalmente foram desfavorecidas e desafortunadas quanto às possibilidades de



um aprimoramento da cognição? A visão desenvolvimental responde com o argumento da fixação e/ou estagnação em certa etapa, embora a faixa etária do indivíduo evolua.³⁷ Porém, segundo Frankl a busca do sentido se apresenta constantemente sob novas formas; ela acontece em cada ser humano de maneira peculiar e até o final da vida. O próprio morrer precisa ter um sentido.

Ainda, a compreensão do religioso através do desenvolvimento não limitaria a responsabilidade do ser humano diante da necessidade da escolha e da decisão? Frankl se opõe a teorias reducionistas e deterministas, negando “os automatismos do aparelho psíquico e da dinâmica psíquica” e por sua vez afirmando “a autonomia da existência espiritual” do ser humano.³⁸ Somente assim é possível que o ser humano se veja desafiado à responsabilidade diante de sua existência. A vida lhe incumbe de viver responsavelmente. Determinismos deflacionam a responsabilidade.

Por fim, as teorias cognitivas de Piaget e Kohlberg “separam conceitualmente a cognição ou o conhecimento da emoção ou afetividade”, segundo Fowler.³⁹ De fato, a fé religiosa apresenta um componente que é a passionalidade. Somente assim o ser humano pode ter experiências religiosas pessoais e assumi-las em decisão de entrega. A passionalidade é uma forma de conhecer que Fowler chama de lógica da convicção em contra-ponto à lógica da certeza racional.⁴⁰

CONCLUSÃO

Uma análise do desenvolvimento religioso que tenha como eixo a evolução cognitiva pode conceder à práxis pastoral um modelo objetivo e aplicável às várias circunstâncias pastoralistas. Mas, é preciso considerar que o ser humano, e muito mais a religiosidade, certamente não são enquadráveis em modelos teóricos sem

³⁷ FOWLER, James W. *Estágios da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1992, p. 94ss.

³⁸ FRANKL, Viktor E. *Der unbewusste Gott*. 7. veränd. Aufl. München: Kösel, 1988, p. 13.

³⁹ FOWLER, *op. cit.*, p. 90 – 91.

⁴⁰ FOWLER, *op. cit.*, p. 91.



certos prejuízos para o ministro religioso, tanto quanto para o fiel. As aproximações teóricas que não concedem ênfase prioritária às classificações, esquemas e modelos certamente têm muito a contribuir ao estudo e compreensão do desenvolvimento religioso do ser humano. No entanto, mesmo as teorias mais sistêmicas e sociais não conseguem fechar uma descrição do desenvolvimento religioso, pois, permanece em aberto a questão básica: Quando se fala do desenvolvimento religioso, do que de fato se fala? Trata-se da identidade da pessoa, dos seus sentimentos, da(s) forma(s) de sua(s) prática(s) religiosa(s), da fé humana, da fé em Deus (transcendente) com componentes místicos e extra-sensoriais ou da expressão cultural de alguma religião?

Ainda é preciso e é muito importante compreender e correlacionar os vários termos, definições, conceitos e palavras que tratam dos muitos fenômenos que envolvem o religioso. A religião é um fenômeno muitíssimo complexo que tem suas fontes em muitíssimas origens, formando um todo sistêmico e de difícil esquematização didática. Em geral, os autores deste assunto assumem apenas algumas perspectivas. Certamente, até o presente momento, ninguém conseguiu descrever a religião pensando em todas as fontes.

Mesmo assim, a análise de Amatuzzi contribui para a compreensão de alguns aspectos do religioso no ser humano. Ainda que o resultado seja a compreensão da religião como propiciadora do desenvolvimento social e de uma construção social, pode-se extrair norteadores úteis à práxis pastoral.

A busca continua.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMATUZZI, Mauro Martins. Esboço de teoria do desenvolvimento religioso; in: *Entre Necessidade e Desejo: Diálogos da Psicologia com a Religião*. São Paulo: Loyola, 2001.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- DOLLE, Jean-Marie. *Para Compreender Jean Piaget: uma iniciação à psicologia genética piagetiana*. Trad. Maria José J. G. de Almeida, 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- ERIKSON, Erik. *Identidade, juventude e crise*. 2ª. ed. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- FOWLER, James W. *Estágios da Fé*. Trad. Júlio Paulo Tavares Zabatiero. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- FRANKL, Viktor E. *A Presença Ignorada de Deus*. Trad. W. O. Schlupp & H. H. Reinhold. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Der unbewusste Gott: Psychotherapie und Religion*. 7. veränd. Aufl. München: Kösel, 1988.
- KOHLBERG, Lawrence. *Essays on moral development: The psychology of moral development*. Vol. 1. New York: Harper & Row, 1981.
- _____. *Essays on moral development: The psychology of moral development*. Vol. 2. New York: Harper & Row, 1984.
- PEREIRA, Josias. *A fé como fenômeno psicológico*. São Paulo: Escrituras Editora, 2003.
- TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. Trad. Walter O. Schlupp, 6ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001.