

ESPIRITUALIDADE E SAÚDE MENTAL EM PASTORES PENTECOSTAIS¹

Neir Moreira²

RESUMO

A partir de um resgate histórico, esse artigo aborda o debate interminável entre o saber científico e a realidade do contexto religioso. A espiritualidade e saúde mental são abordadas com ênfase na práxis dos pastores pentecostais. Por fim, é enfatizada a importância do aconselhamento a pastores como uma proposta viável de saúde integral do ser humano, especialmente daqueles que dedicam suas vidas ao socorro espiritual.

Palavras-chave: Espiritualidade. Saúde Mental. Pastores Pentecostais.

ABSTRACT

From a historical analysis, this article approaches the endless debate between the scientific knowledge and the reality of religious context. Spirituality and mental health are approached with an emphasis in the praxis of pentecostal pastors. Lastly, it is emphasized the importance of pastor counseling as a practicable proposal of human being integrated health, especially of those who dedicate their lives to spiritual relief.

Keywords: Spirituality. Mental Health. Pentecostal Pastors.

Inicialmente, o artigo oferece um resgate fundamentalmente histórico, no qual se vislumbra o debate considerado interminável entre o saber científico e a realidade do contexto religioso. Para além da Teologia, outras ciências humanas, notadamente a Psicologia, tem se configurado como um campo de estudo no qual as experiências religiosas são redefinidas a partir de suas especificidades e contribuições históricas.

Além disso, o estudo da relação entre a espiritualidade e saúde mental é inserido com ênfase na práxis dos pastores pentecostais, especialmente sob a perspectiva da possibilidade da presença da depressão. A importância da religiosidade na busca da saúde mental, bem como o sentido no sofrimento são temas aprofundados igualmente neste artigo.

¹ Esse artigo consiste em parte integrante das pesquisas realizadas para a dissertação intitulada “Coping Religioso Espiritual Entre Pastores Pentecostais”, deste mesmo autor, defendida em 2012 e que, de acordo com entendimentos com a orientação docente, o texto seria mais apropriadamente desenvolvido em separado da produção acadêmica que serviu como base para a referida dissertação.

² Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Pós-Graduado em Docência do Ensino Religioso pela Faculdade Batista do Paraná, Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal do Paraná, membro do corpo docente da Faculdade Cristã de Curitiba. E-mail: neirmoreira@outlook.com.

Finalmente, com base na prática eclesial do aconselhamento pastoral, esse artigo destaca a necessidade de o pastor pentecostal incluir a abertura de si para o outro no encontro proporcionado neste espaço religioso, mas não como sujeito que apenas acolhe os necessitados, mas como um indivíduo que igualmente tem a oportunidade de ser acolhido e respeitado a partir de suas experiências de vida. Pessoal, ministerial, e integral.

1. Debate histórico e interminável

Desde Descartes a ciência impôs a si mesma um preconceito absoluto: deixou de levar em conta tanto as realidades morais quanto as espirituais. Antes do Renascimento seguramente houve selvagens, imorais e hereges. Depois também houve poetas, filósofos e santos. Entretanto, não se trata disso. A espécie humana sempre teve e continuará tendo impulsos que o levam a rejeitar as leis do espírito e a reprimir a consciência moral, eco dessas leis que há em seu coração. Contudo, até o Renascimento ninguém havia questionado a supremacia das leis do espírito, por mais que as violasse ou que delas duvidasse durante sua investigação. Ninguém ousava pôr em dúvida a existência dos valores, ou seja, de realidades que não são produto de mãos humanas nem do cérebro humano, verdades que o ultrapassam, que ele pode manejar com a sua dialética, mas das quais não pode abstrair-se. Discutiam-se valores, mas não a noção do valor (Tournier, 2002, p. 25, 83). “A ciência não questiona a transcendência, ela a põe entre parênteses”. Não podendo questionar as leis do espírito, a ciência preferiu ignorá-las ou pô-las fora do seu campo de estudo. Ou seja, desde Galileu, ciência e religião tem-se oposto e, não raras vezes, confrontaram-se em função das direções dos seus olhares (Cescon, 2011, p. 293).

Evidentemente, o debate histórico e interminável envolvendo ciência e religião tem-se mostrado equivocadamente inglorioso ao longo dos anos. E, nessas últimas décadas, a contribuição da pesquisa científica tem revelado que fé e prática religiosa não podem ser ignoradas ou excluídas do estudo e análise com profundidade, tampouco ser taxadas como um componente irrelevante da práxis humana. Ademais, de acordo com Albert Einstein, “a ciência sem religião é parálitica; a religião sem ciência é cega” (Costa, 2006, p. 39). Dada a complementaridade da ciência e religião, pode-se afirmar que ambas representam os trilhos sobre os quais

repousam o arcabouço do conhecimento em relação ao humano e sua dimensão espiritual.

No entanto, a subjetividade contemporânea tem-se mostrado em constante mudança. Afinal, “o que caracteriza a nossa humanidade moderna não é tanto a carência de valores espirituais – visto que ela possui uma *elite* espiritual, tesouros de fé e de poesia – mas sim o fato de que esses valores já não têm uma influência decisiva nos destinos da civilização” (Tournier, 2002, p. 76, grifo do autor). Se no Iluminismo os valores espirituais foram cientificamente ignorados, na modernidade, eles foram realocados no terreno da insignificância ou inexpressividade científica. Ou quase isso. Por exemplo, ao reprimir o que é espiritual, a universidade perdeu a sua unidade. Segundo Tournier (2002, p. 37), as faculdades tratam-se entre si com deferência e cortesia, todas se dizem científicas, mas não há uma verdadeira integração entre médicos e teólogos, entre juristas e pedagogos, entre economistas e artistas. A filosofia, sim, conseguia estabelecer uma unidade na cultura. “A filosofia não se apresentou apenas como interpretação crítica da tradição religiosa, mas como alternativa a ela” (Pannenberg, 2008, p. 327 *apud* Silva, 2011, p. 13). Inclusive, no cenário do pensamento contemporâneo, a filosofia tem perdido terreno, deixando órfãos os admiradores e seguidores da sabedoria em sua plenitude e riqueza. Dessa forma, a ciência teológica empobrece na medida em que seus pensadores nem sempre recorrem à fonte filosófica para nutrir e compartilhar conhecimento.

O fato é que, com todos os esforços do pensamento moderno de erradicar a religião, tida inicialmente como intolerante, depois como ignorante, repressora, indutora de estados neuróticos, e até como alienante (para citar apenas alguns lugares-comuns), ela sobreviveu (Holanda, 2004, p. 131). Quanto mais a ciência isolou a religião para fora do seu campo de observação, mais notória tem-se mostrado a necessidade de a ciência isolar a religião, contudo, dentro de seu laboratório. Ressalte-se que “para as ciências sociais e psicológicas contemporâneas, a religião não é mais vista como um sistema defensivo ou de alienação” (Dias, 2010, p. 131). O pensamento da contemporaneidade parece ter entendido que, a despeito das barreiras levantadas contra a religião, na verdade, ela se constitui mais do que um objeto de investigação científica; a religião e a espiritualidade constitui fundamentalmente o próprio gênero humano. Para Tournier (2002, p. 78), o homem e a mulher modernos rejeitam a religião, mas tem saudades

dela. Estudos tem mostrado que as pessoas necessitam menos de uma religião legalista e inflexível, e mais de uma experiência religiosa rica de significado e com um encontro espiritual com Deus, com as pessoas ao seu redor e consigo mesmos.

Historicamente, além da teologia, outras ciências também têm se debruçado sobre as implicações que religião impõe sobre as pessoas, incluindo a psicologia.

[...] A tarefa das ciências humanas na Teologia Prática é ajudar no entendimento do elemento empírico para promover a inculturação do evangelho. Para estabelecer as propostas teológicas básicas precisa-se de um diálogo com as outras disciplinas da teologia e com as ciências humanas. A relação entre teologia e ciências humanas se caracteriza por crítica mútua. A teologia questiona os princípios metodológicos e os resultados da pesquisa das ciências a partir de princípios teológicos estabelecidos num discurso entre os sujeitos da práxis. As ciências humanas questionam os princípios teológicos e a prática religiosa empírica a partir dos seus princípios aceitos ou estabelecidos num discurso entre os sujeitos da práxis (Schneider-Harpprecht, 1998, p. 59).

Frankl (2003, p. 47) quando relaciona os resultados da análise existencial no capítulo que aborda sobre a religiosidade inconsciente ele descreve essa descoberta como um processo observável a partir de três estágios: o ponto inicial foi o fato fenomenológico primário de que o ser humano significa ser consciente e responsável; na segunda fase, a análise existencial identificou a espiritualidade inconsciente³, a qual é inteiramente pertencente ao eu, e, onde são tomadas as decisões existencialmente autênticas; e, na terceira etapa, a análise existencial descobriu, dentro da espiritualidade inconsciente do gênero humano, algo como uma religiosidade inconsciente no sentido de um relacionamento inconsciente com Deus, uma relação com o transcendente, que apesar de imanente no ser humano, muitas vezes permanece latente.

Sempre houve em nós uma tendência inconsciente em direção a Deus, que sempre tivemos uma ligação intencional, embora inconsciente, com Deus. E é justamente este Deus que denominamos de Deus inconsciente. Nossa formulação de um Deus inconsciente não significa, porém, que Deus, em si mesmo e por si mesmo, seja inconsciente; ao contrário, quer dizer que às vezes Deus permanece inconsciente para nós, que nossa relação com ele pode ser inconsciente, ou reprimida, e, assim, oculta para nós mesmos⁴ (Frankl, 2003, p. 48, *grifo do autor*).

“Pelo fato de o ser humano estar centrado como indivíduo em uma pessoa determinada (como centro espiritual existencial), e somente por isso, o ser humano é

³ A logoterapia acrescentou o espiritual ao psicológico (Frankl, 2003, p. 47).

⁴ Os Salmos falam de um “Deus oculto” (Salmo 27.5; 31.20); e, na antiguidade helênica havia um altar dedicado “ao Deus desconhecido” (Atos 17.23).

também um ser integrado: somente a pessoa espiritual estabelece a unidade e totalidade do ente humano” (Frankl, 2003, p. 21). E, essa pessoa espiritual forma a totalidade de caráter e amplitude bio-psico-espiritual. Evidentemente, apenas esta totalidade torna o ser humano completo. A esta totalidade, ou seja, ao gênero humano total, pertence o espiritual, e lhe pertence como a sua característica mais específica.

A concepção psicológica da religião em Frankl relaciona-se com uma avaliação positiva do ato de fé. Logo, tanto no judaísmo como na teologia cristã contemporânea de matriz existencial, esse ato de fé é visto como o momento em que o ser humano se possui enquanto totalidade, simbolizando a completude de sua existência em algumas metáforas significativas e dando-lhe dessa forma uma orientação global. “É o que se pode resumir como auto-posse em liberdade e auto-disposição como resposta a uma missão” (Lonergan, 1978 *apud* Holanda, 2004, p. 141). A fé (embora seja uma dádiva divina) é um dos atributos necessários para a vida plena em relação a Deus; e, ela se constitui num recurso espiritual que agrega tanto confiança quanto ousadia ao indivíduo.

Estudiosos do campo de interface entre teologia e psicologia têm afirmado que tanto a religião quanto a psicologia apresentam em comum o mesmo objetivo, ou seja, o conceito etimológico de religião, ou seja, *re-ligar*. A re-ligação do ser humano com suas dimensões essenciais. E isso equivale ao seguinte: “a religião, a Deus; a psicologia, a si mesmo e às suas fontes mais genuínas” (Holanda, 2004, p. 144). Evidentemente, a re-ligação do humano a Deus dependerá dos recursos disponíveis tanto no indivíduo quanto nos agentes envolvidos na prática religiosa em questão. Afinal, a religião pode apresentar perfis distintos. Para Frankl (2003, p. 87), a concepção de religião, no sentido mais amplo do termo, tem muito pouco a ver com mesquinhez confessional e sua consequência: a miopia religiosa, a qual aparentemente vê em Deus um Ser cujo único objetivo é conseguir que o maior número possível de pessoas acredite nele, exatamente dentro das prescrições de determinada seita ou igreja.

Um dos principais pesquisadores em psicologia da religião, psiquiatra e analista Carl G. Jung deixou sua contribuição científica ao reconhecer a significação da experiência religiosa como fator de equilíbrio emocional do indivíduo (Rosa, 1992, p. 232). Além de Jung, pesquisadores como William James, Gordon Allport, entre

outros, desenvolveram e ampliaram o conceito de experiência religiosa e os benefícios da espiritualidade.

Segundo Aletti (2008, p. 121), a religiosidade pode ser considerada como uma relação madura com um Deus significativo do ponto de vista psicodinâmico, isso equivale afirmar, uma representação divina integrada e coerente com o conjunto psíquico do sujeito. Além disso, a vivência religiosa consiste num dos aspectos da personalidade, o qual deve ser harmonizado com os demais aspectos. Mais do que o impulso e/ou necessidade de fazer parte de um grupo religioso ou de ser admitida em uma determinada entidade religiosa, até mesmo como ação afirmativa diante da família ou do contexto social, a pessoa que experiencia uma religiosidade sadia faz uso da decisão com a finalidade de encontrar-se consigo mesmo, com outras pessoas que de alguma forma reafirmam sua decisão, e principalmente com Deus num determinado momento de sua vida. Para Frankl (2003, p. 56 *apud* Moreira & Holanda, 2010, p. 353), “a verdadeira religiosidade não tem caráter de impulso, mas antes de decisão”.

2. Espiritualidade e saúde mental

“A espiritualidade está associada à diminuição dos níveis de depressão, especialmente entre pessoas com orientação religiosa intrínseca com base em crenças internalizadas. A espiritualidade correlaciona-se com menores níveis de ansiedade geral e com resultados positivos em lidar com a ansiedade” (Hefti, 2011, p. 613). Pode-se, portanto, afirmar que, é no campo da saúde mental e na prevenção da depressão e estresse que as pesquisas que relacionam religião e saúde têm apresentado os melhores resultados. Por exemplo, um estudo acerca dos fatores associados à depressão em idosos na comunidade de Barra Funda, no Rio Grande do Sul, evidenciou que a pouca incidência de depressão entre os idosos tinha na religiosidade um fator de proteção (Dias, 2010, p. 132). Entretanto, faz-se necessário frisar que os resultados de pesquisas afirmam que a religiosidade pode mostrar-se tanto positiva quanto negativamente. Por exemplo, em um estudo revisional sobre saúde mental, a religiosidade mostrou-se positiva na metade dos casos, e negativa em 25% deles (Fleck, 2003, p. 447 *apud* Dias, 2010, p. 131).

O encontro pessoal com Deus e a união com ele constituem a base de toda religião autêntica. “Pressupõem a presença de um poder transformador e um voltar-

se do ser humano para aquilo que é último, abandonando todas as preocupações preliminares” (Tillich, 2011, p. 378).

Uma religião é verdadeira e boa na medida em que serve à humanidade, uma vez em que suas doutrinas de fé e de moral em seus ritos e instituições fomenta a identidade, a sensibilidade e os valores humanos, permitindo assim ao ser humano alcançar uma existência rica e plena, e uma religião é falsa e má na medida em que provoca desumanidade opondo-se através de suas doutrinas de fé e de moral, de seus ritos e instituições à identidade, à sensibilidade e aos valores humanos e contribuindo assim para que o ser humano frustre uma existência rica e plena (Küng, 1999, p. 279 *apud* Dias, 2010, p. 134).

Drakeford sugere os seguintes aspectos positivos entre a religião e a saúde mental: a religião pode oferecer às pessoas um senso de segurança, pode conceder motivação para a vida, pode ajudar as pessoas a aceitarem a si mesmas, pode tornar possível a experiência da confissão, pode oferecer estabilidade emocional em tempos de crises, além de permitir às pessoas uma comunidade de caráter terapêutico (Drakeford, 1964 *apud* Rosa, 1992, p. 234 - 236). A religião sadia, a rigor, pode ser um fator de grande importância no equilíbrio emocional do ser humano. “Indivíduos de profunda convicção e experiência religiosas resistem melhor às pressões da vida” (Rosa, 1992, p. 227). Esse conceito além de corroborar e reafirmar a natureza terapêutica da religião, também questiona e põe em xeque discursos e afirmações de caráter mais pessoal sobre os efeitos benéficos da religião.

Entretanto, no estudo da relação entre religião e saúde, especialmente no contexto eclesial, há um equívoco quando se trata de termos como “saúde” e “santidade”, os quais usualmente são tomados por sinônimos. Sudbrack (2001, p. 46, 51), no entanto, resume numa afirmação o paradoxo que isso pode revelar. Para ele, “a fragilidade psíquica pode andar de mãos dadas com a santidade”. O referido autor aprofunda a questão ao pontuar que uma pessoa santa não está imune às neuroses. Isso pode soar estranho, exagerado, ou até impróprio, mas significa uma ruptura no modo de compreensão da relação fé e saúde, inclusive entre a liderança pentecostal. Vale lembrar que o texto bíblico registra homens santos e mulheres piedosas os quais, a despeito de sua conduta reta e fiel à Deus, não foram isentados da possibilidade de serem acometidos por enfermidades físicas e emocionais. O

apóstolo Paulo⁵, considerado por muitos como o maior vulto no Novo Testamento depois de Jesus Cristo, é um exemplo emblemático a ser citado. Embora não se tenha uma definição absolutamente clara sobre o diagnóstico do “apóstolo dos gentios”, o fato é que o sujeito acometido de um “espinho na carne” também era o mesmo sujeito que “foi arrebatado ao paraíso; e ouviu coisas inefáveis”⁶. Para Sudbrack (2001, p. 51, 52), a morada de Deus não costuma ser num corpo sadio. O apóstolo Paulo chegou afirmou que a graça de Deus se aperfeiçoa na fraqueza. E, essa debilidade pode assumir dimensões físicas, emocionais e espirituais.

Na perspectiva da ciência psicológica, “a saúde existencial consiste no bem-estar geral que cada um de nós experiencia no decorrer da própria existência, caracterizado por uma vivência global de liberdade, acolhimento e sintonia em relação a si, aos seus semelhantes e ao mundo em geral” (Boss, 1983, p. 123 *apud* Forghieri, 2007, p. 103). A essência fundamental do ser humano com saúde caracteriza-se pelo seu dispor livremente do conjunto de possibilidades de relação que lhe foi dado manter com o que se lhe apresenta na abertura livre de seu mundo. A autora prossegue pontuando a linha tênue entre saúde e doença existencial:

Saúde e adoecimento existenciais fazem parte da vida de todos nós. São como dois polos constituintes da totalidade da existência. São maneiras de existir de certo modo opostas, paradoxais, que se alternam constantemente no decorrer de nossa vida, às vezes tão próximas que chegam a se entrelaçar (Forghieri, 2007, p. 103).

A depressão, por exemplo, configura-se como um dos fatores debilitantes do ser humano, sobretudo daqueles que estão envolvidos em muitas atividades, quer profissionais, quer eclesiais. Segundo Collins (1995, p. 74), ela constitui-se num termo clínico não discutido e aprofundado no texto bíblico. Entretanto, ele resgata que os escritores do livro dos Salmos clamaram em palavras e lágrimas as quais deixavam transparecer um estado depressivo; além disso, existem outras descrições bíblicas que sugerem o referido problema de saúde mental⁷. Esses exemplos, acompanhado de numerosas referências à dor e sofrimento, mostram o realismo que caracteriza a Bíblia Sagrada. No entanto, deve-se salientar que este desespero realista sempre é contrastado com uma dose equilibrada de esperança.

⁵ E, para que não me exaltasse pela excelência das revelações, foi-me dado um espinho na carne, a saber, um mensageiro de Satanás para me esbofetear, a fim de não me exaltar. Acerca do qual três vezes orei ao Senhor para que se desviasse de mim. E disse-me: A minha graça te basta, porque o meu poder se aperfeiçoa na fraqueza. De boa vontade, pois, me gloriarei nas minhas fraquezas, para que em mim habite o poder de Cristo (2 Coríntios 12:7-9).

⁶ 2 Coríntios 12.4.

⁷ Considere, por exemplo, os Salmos 69, 88 ou 102.

3. Conheceréis a verdade e a verdade vos curará

Segundo o texto bíblico, a verdade liberta (João 8.32). Cristo assim afirmou. No entanto, a verdade produz resultados outros além da libertação. Por exemplo, a verdade cura. As pessoas que decidem viver plenamente, ou viver com sentido a partir de suas próprias limitações tende a sofrer menos.

A distinção entre o sofrimento como expressão da finitude e o sofrimento como resultado da alienação é válida mesmo que nunca possamos afirmá-la concretamente, por causa da ambiguidade que caracteriza a vida como vida. Mas podemos falar do tipo de sofrimento em que podemos perceber um sentido, em contraste, por exemplo, com o sofrimento que carece de sentido. O sofrimento tem sentido na medida em que reclama proteção e cura no ser que é atacado pela dor. Ele pode mostrar os limites e as potencialidades de um ser vivo. Se o sofrimento desempenha ou não essa função depende certamente do caráter objetivo do sofrimento, mas depende também da forma como é suportado pelo sujeito que sofre. Existem formas de sofrimento que destroem no sujeito a possibilidade de atuar como sujeito, como acontece nos casos de destruição psicótica, de condições externas desumanizantes ou de uma diminuição radical da resistência corporal (Tillich, 2011, p. 364).

De acordo com Frankl (2005, p. 101), o sofrimento de certa maneira deixa de ser sofrimento quando a pessoa encontra um sentido. O sentido do sacrifício. Ademais, a logoterapia⁸ admite que a principal preocupação da pessoa humana não consiste em obter prazer ou evitar a dor, porém antes em encontrar ou dar um sentido para a própria existência.

É possível tirar um sentido até do sofrimento, embora com esforço; isto significa, portanto, que o sentido potencial da vida é incondicional. Será que com isso quero dizer que o sofrimento seja necessário para se encontrar um sentido? De maneira alguma. O que quero dizer não é absolutamente que o sofrimento seja necessário, mas que o sentido é possível apesar do sofrimento, ou mesmo através do sofrimento, contanto que este sofrimento seja inevitável, que não possa ser eliminada sua causa, quer biológica, psicológica ou social (Frankl, 2003, p. 81).

Poujol (2006, p. 266) aprofunda a questão do sentido dando ao indivíduo uma nova perspectiva em relação à sua capacidade de decidir mesmo quando não é possível encontrar um sentido. Ele afirma que, “tendo renunciado a *encontrar um sentido para meu sofrimento*, vou talvez conseguir *lhe dar um sentido*” (grifo do autor). Na impossibilidade de encontrar o sentido, para ele, é possível dar-lhe exatamente o que não foi encontrado. É a capacidade humana de desenvolver uma atitude pró-ativa frente ao sofrimento. O ser humano tem a possibilidade de se

⁸ Escola psicológica de caráter multifacetado de cunho fenomenológico, existencial, humanista e teísta.

transformar, de fazer algo novo mesmo diante da doença e da morte. Ele é absolutamente livre para interpretar e para dar um sentido ao que lhe acontece. Para os antigos terapeutas a vida talvez não tenha sentido, mas o ser humano é quem deve dar-lhe uma razão de ser. A vida, portanto, adquire sentido através do ser humano, através do exercício desta liberdade, que consiste em interpretar. “Trata-se de recordar à pessoa que ela não é objeto de sua doença e sintoma; que ela é sujeito de sua enfermidade e que pode fazer algo com o que está lhe acontecendo, dando-lhe um sentido” (Leloup, 2007, p. 25).

Os sintomas da vida contemporânea marcam corpos e mentes tanto de mulheres e homens independentes se religiosos ou não, líderes ou liderados, pentecostais ou tradicionais. O estresse e a depressão, por exemplo, podem limitar qualquer pessoa, mas não impedi-la de reescrever sua própria história. “Minha dor permanece a mesma, mas eu me transformo” (Poujol, 2006, p. 268). Qualquer pessoa acometida pelo estresse ou depressão tem diante de si a liberdade de se “refugiar” sob o manto do desespero de qualquer patologia ou de tornar-se resiliente e, apesar de suas fragilidades, lutar pela vida e transformar tanto a si quanto as pessoas ao seu redor. Poujol (2006, p. 279) resume brilhantemente esse conceito quando afirma: “ao dizer ‘vou mal, mas vivo bem’, a pessoa substitui o desespero pelo afrontamento lúcido e entra em um fecundo processo de renascimento”. Portanto qualquer sintoma físico, emocional ou espiritual pode representar ao pastor pentecostal uma rica oportunidade para resignificar o sentido de sua vida além de permitir o crescimento daqueles que o seguem existencial e espiritualmente. Afinal, um pastor conscientemente enfermo, pode ser mais útil à igreja que um pastor ignorantemente sadio.

Evidentemente, essa consciência passa pela necessidade do esvaziamento de si para o envolvimento com o outro (com base no conceito cristão de *kenosis*⁹). O pastor pentecostal precisa saber acolher empaticamente o sofrimento do outro, mas sem guardá-lo consigo mesmo. Mesmo porque ele confronta-se diária e constantemente com documentos humanos vivos e, “se for capaz de lê-los, compreendê-los e fazer deles uma fonte constante de reflexão teológica, sua vida pode ser sempre nova, surpreendente, inspiradora e criativa” (Nouwen, 2001, p. 117). É a reescrita da vida a despeito do sofrimento.

⁹ *Kenosis*: conceito da teologia cristã que trata do esvaziamento da vontade própria de uma pessoa e, consequentemente a aceitação da vontade divina. O melhor exemplo é a pessoa e ministério de Jesus.

Finalmente, e não menos importante, é o fato de o pastor pentecostal raramente dispor de pastoreio de si. Ou seja, no contexto pentecostal a figura do bispo, ou qualquer termo equivale, em geral, inexistente. Para além das discussões doutrinárias (não é o caso aqui), o pastor pentecostal igualmente necessita ser pastoreado. Isso não significa liderança, como geralmente é entendido e, não se refere aqui a submissão eclesiástica, mas admissão fraternal. Pastor pastoreia, mas pastor necessita também ser pastoreado!

Portanto, urge a implementação de canais, projetos, programas, ministérios e outros recursos para identificar, socorrer e abrigar aqueles exauridos pelo “custo” ministerial. Costumeiramente o pastor pentecostal é o agente acolhedor e orientador no contexto do aconselhamento pastoral; raramente ele é o acolhido e orientado. Essa mudança de perspectiva não deveria ser anormal, especialmente se considerarmos o líder pentecostal tão sujeito às mesmas paixões como às que foi submetido o profeta Elias¹⁰ e demais líderes religiosos que a Bíblia e a história relatam.

4. Aconselhamento Pastoral em Pastores Pentecostais

O termo “aconselhamento” possui uma distinção teológica nas páginas do Antigo e do Novo Testamento. Conhecer esse caminho conceitual é fundamental para a compreensão plena dessa práxis ministerial.

O aconselhamento no AT está centrado na luta do ser humano para resgatar a sua relação com Deus. O aconselhamento aparece como fenômeno nas diferentes articulações da vida da comunidade, ligado ao culto, ao sistema jurídico e à sabedoria popular. Agentes do aconselhamento no AT são os sacerdotes (Lv 12; 1Sm 1), os anciãos e juizes que tomam decisões em casos de conflitos (Rt 4), os profetas que desenvolvem na sua prática a admoestação e a consolação individual e coletiva (2Sm 12 e Is 40) e, em primeiro lugar, os sábios, homens do povo que transmitem como pais de família os conselhos da sabedoria popular para os filhos (Pv 4) (Schneider-Harpprecht, 1998, p. 295).

Enquanto o aconselhamento no Antigo Testamento está vinculado mais à relação do indivíduo a Deus por meio das instituições estabelecidas no culto espiritual, a saber, os agentes religiosos que Deus concedeu para o auxílio dessa prática, no Novo Testamento, o aconselhamento amplia sua abrangência e

¹⁰ Tiago 5.17a afirma que “Elias era homem sujeito às mesmas paixões que nós”.

aprofunda a sua natureza ao incluir componentes espirituais como o amor e o perdão na dinâmica do acolhimento e ministração espiritual.

No NT observamos a continuação de uma prática que integra cura espiritual e física, aconselhamento, culto, interpretação das leis divinas e sabedoria popular. [Jesus] apresentava-se na sua pregação e prática como reconciliador entre Deus e os seres humanos que representa o amor e o perdão divinos. Esta afirmação dialética da própria identidade perante Deus permaneceu, também após a morte de Jesus na cruz, um elemento essencial da autocompreensão cristã e continua sendo um ponto central para o aconselhamento cristão (Schneider-Harpprecht, 1998, p. 295, 296) – acréscimo deste autor.

Além disso, a ciência teológica contemporânea distingue os termos “poimênica” de “aconselhamento pastoral”. Apesar de serem correlatos os referidos termos não são sinônimos e permitem assim uma melhor compreensão.

Definimos a poimênica como o ministério de ajuda da comunidade cristã para os seus membros e para outras pessoas que a procuram na área da saúde através da convivência diária no contexto da Igreja, e definimos o aconselhamento pastoral como uma dimensão da poimênica que procura ajudar através da conversação e outras formas de comunicação metodologicamente refletidas. Ambos baseiam-se na fé cristã e na tradição simbólica do Cristianismo. O objetivo do aconselhamento pastoral é descobrir com as pessoas em diferentes situações da sua vida e especialmente em conflitos e crises o significado concreto da liberdade cristã dos pecadores cujo direito de viver e cuja auto-aceitação vêm da graça de Deus. O seu objetivo é também ajudá-las para que possam viver a relação com Deus, consigo mesmas e com o próximo de uma maneira consciente e adulta (Schneider-Harpprecht, 1998, p. 291, 292).

Etimologicamente, “aconselhamento pastoral” é uma expressão traduzida do inglês para o português a partir do termo *pastoral counseling*, usualmente empregado no contexto norte-americano do séc. 20 (Schneider-Harpprecht, 1998, p. 291).

[...] É indispensável identificar as questões pertinentes da agenda do aconselhamento a partir de uma perspectiva teológica e psicológica, ao mesmo tempo em que trabalhamos com uma compreensão integrada dos aconselhados, do contexto e do processo do aconselhamento pastoral. Em outras palavras, precisamos afirmar a integridade das disciplinas da psicologia e da teologia. Neste sentido, devemos evitar limitar uma aos termos da outra, mas buscar aumentar ao máximo o potencial de complementaridade entre as contribuições únicas de cada disciplina. Em todo caso, devemos priorizar a natureza teológica e pastoral de nossa tarefa, inclusive refletir sobre a prática do próprio aconselhamento pastoral. Vale enfatizar essa prioridade, devido às diversas maneiras com que a teologia aborda as perguntas fundamentais da vida para, dessa forma, dar subsídios únicos à dimensão normativa do aconselhamento pastoral (Schipani, 2003, p. 32).

Assim como os demais recursos utilizados no pastoreio pentecostal, o aconselhamento exige um cuidado redobrado em relação à sua prática. Afinal, cada situação de aconselhamento pastoral requer objetivos e estratégias específicos,

embora deva ser reconhecido que as situações de aconselhamento pastoral apresentam diversos aspectos em comum.

A rigor, segundo Schipani (2003, p. 33 – 35), os propósitos do aconselhamento pastoral podem ser enumerados a partir das seguintes situações:

- A experiência ajudou os aconselhados a encontrarem novas e melhores maneiras de conhecer e entender a realidade de forma multidimensional.
- A experiência encorajou os aconselhados a descobrirem maneiras mais gratificantes e fiéis de ser e amar, com atenção específica a seu relacionamento com os outros, com Deus e consigo mesmos.
- A experiência capacitou os aconselhados a fazerem escolhas sensatas e investirem energia renovada em seus relacionamentos, trabalho, lazer, louvor, serviço e a encontrarem maneiras de sustentar essas escolhas com integridade.

Aprofundando a questão dos propósitos do aconselhamento pastoral através da experiência relacional, Schneider-Harpprecht (1998, p. 292) assegura que “a convivência e a comunicação são o fundamento social do aconselhamento em geral. O aconselhamento pastoral é uma forma específica do discurso humano”.

Sob uma perspectiva teológica, o contexto e o processo do aconselhamento pastoral englobaram mais do que aconselhadore e psicoterapeutas geralmente reconhecem, pelo menos expressamente. [...] Ademais, pressupomos a parceria e a colaboração com o Espírito no processo em que aconselhados e aconselhador procuram conhecer a natureza específica dos problemas e as melhores maneiras de enfrentá-los criativamente e transformá-los (Schipani, 2003, p. 36).

Outro aspecto importante a observar é que a práxis do aconselhamento pastoral não pode prescindir dos fundamentos bíblicos, mesmo porque a Palavra de Deus consiste num instrumento valioso e imprescindível tanto para o conselheiro quanto para o aconselhado.

Encontramos nos textos bíblicos a expressão das mais diversas experiências humanas perante Deus e a mensagem do evangelho libertador de Deus. Assim, ela serve para que aconselhando e aconselhador possam enxergar a sua situação simbolicamente refletida no texto bíblico e receber impulsos transformadores que os levem a reconhecer seus erros, ajudem a expressar a dor (catarse), a identificar problemas, buscar normas para o agir, etc. O princípio para o uso da Bíblia é que ela ajuda na simbolização da situação do aconselhando e o liberte para agir nessa situação a partir da fé (Schneider-Harpprecht, 1998, p. 317).

Segundo Schneider-Harpprecht (1998), a base social do aconselhamento pastoral consiste fundamentalmente na convivência eclesial, ou seja, na

experimentação da *koinonia* dos membros e pessoas que se relacionam integralmente no Corpo de Cristo – a igreja.

Esta *koinonia* tem para os cristãos um significado espiritual: na convivência da comunidade acontece a comunhão com Jesus Cristo, o Filho de Deus encarnado que, na sua vida e morte, compartilhou o destino humano e, conforme a promessa do evangelho, se torna presente 'onde dois ou três se reúnem no nome dele' (Mt 18.20). A metáfora bíblica da Igreja como corpo de Cristo provavelmente é a expressão mais exata para a interdependência das relações humanas e da relação espiritual com Cristo na comunhão dos membros da comunidade cristã (Schneider-Harpprecht, 1998, p. 292).

Os pastores pentecostais não podem prescindir da necessidade espiritual básica do relacionamento fraternal, tanto entre os seus companheiros ministeriais quanto entre os seus liderados, os quais estão espiritualmente dispostos na mesma posição diante de Deus. Ou seja, o pastor necessita tanto do afeto dos seus irmãos de fé quanto os fiéis sobre os quais ele mesmo ministra e com os quais estabelece uma relação amorosa.

Considerações Finais

O contexto eclesiástico-ministerial do pastoreio pentecostal inclui evidentemente o aconselhamento cristão, e supõe-se que esta práxis bíblico-espiritual ofereça subsídios tanto para uma reflexão teológica quanto para uma proposta de revisão conceitual e estrutural da realidade vivida pelo pastor pentecostal. Afinal, "o aconselhamento pastoral é uma forma específica de discurso humano no contexto da Igreja inserida numa determinada sociedade, cultura e tradição" (Schneider-Harpprecht, 1998, p. 293).

Histórica e culturalmente, o lugar que o pastor pentecostal ocupa no contexto do aconselhamento pastoral é o de aconselhador de pessoas e de mediador de conflitos; tanto numa perspectiva vertical (entre os aconselhados e Deus), quanto numa perspectiva horizontal (entre pessoas em situações de instabilidade emocional e espiritual, principalmente).

Entretanto, percebe-se a necessidade de uma pastoral do cuidado a quem cuida. Nesse sentido, deve ser enfatizado o cuidado integral o qual deve ser uma realidade para todos os que estão envolvidos no trabalho do cuidado e do acolhimento, incluindo aí, evidentemente os pastores pentecostais. Talvez seja a

hora de o pastor pentecostal deixar de ouvir e começar a falar. Mais de si e menos dos outros. Falar com Deus sem desprezar seu mentor espiritual.

Referências Bibliográficas

ALETTI, M. (2008). **Atendimento psicológico e direção espiritual: semelhanças, diferenças, integrações e... confusões.** *Psicologias: Teoria e Pesquisa*. Vol. 24, n. 1, p. 117 - 126.

BÍBLIA on-line: versão Almeida Corrigida e Revisada Fiel. 2012. Disponível em: <<http://www.bibliaonline.com.br/acf>>. Acesso em: 22 jun. 2012.

CESCON, E. (2011). **Neurociência e religião: as pesquisas neurológicas em torno da experiência religiosa.** *Teocomunicação*. Vol. 41, n. 2, p. 293 - 314, julho/dezembro 2011, Porto Alegre.

COLLINS, G. R. (1995). **Aconselhamento cristão.** Tradução: Neyd Siqueira. São Paulo: Edições Vida Nova.

COSTA, S. (2006). **Psicologia e cristianismo.** Rio de Janeiro: Editora Silva Costa.

DIAS, A. C. (2010). Religião e saúde: uma contribuição evangélica. **Revista Pistis & Praxis – Teologia e Pastoral.** Curitiba, v. 2, n. 1, p. 127 – 143, jan./jun.

FORGHIERI, Y. C. (2007). **Aconselhamento terapêutico: origens, fundamentos e prática.** São Paulo: Thompson Learning.

FRANKL, V. E. (2003). **A presença ignorada de deus.** Tradução: Walter O. Schlupp e Helga H. Reinhold. São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Editora Vozes.

FRANKL, V. E. (2005). **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração.** 21ª. edição. Editora Sinodal & Vozes, São Leopoldo & Petrópolis.

HEFTI, René (2011). **Integrating religion and spirituality into mental health care, psychiatry and psychotherapy.** *Religions*. n.2, p. 611 – 627.

HOLANDA, A. (2004). **Psicologia, religiosidade e fenomenologia.** Organizador. Campinas, SP: Editora Alínea.

LELOUP, J.-Y. (2007). **Uma arte de cuidar: estilo alexandrino.** Organização: Suzana Beiro. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

MOREIRA, N. & HOLANDA, A. (2010). **Logoterapia e o sentido do sofrimento: convergências nas dimensões espiritual e religiosa.** *Revista Psico-USF* [on line]. Vol. 15, n. 3 [Acesso em 08 de maio de 2012] páginas 345 – 356, set/dez 2010.

NOUWEN, H. J. M. (2001). **Intimidade: ensaios de psicologia pastoral**. 2ª. edição. Tradução: Emerson Lalucce Ricci. Edições Loyola, São Paulo.

POUJOL, J. & C. (2006). **Manual de relacionamento de ajuda: conselhos práticos para acompanhamento psicológico e espiritual**. Tradução: Norma Cristina Guimarães Braga. São Paulo: Vida Nova.

ROSA, M. (1992). **Psicologia da religião**. Rio de Janeiro: JUERP.

SCHIPANI, Daniel S. (2003). **O Caminho da Sabedoria no Aconselhamento Pastoral**. Tradução: Paul Tornquist. São Leopoldo: Sinodal.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (1998). **Teologia Prática no Contexto da América Latina**. (Org.). São Leopoldo: Sinodal/ASTE.

SILVA, F. L. (2011). **Razão e fé em tempos de pós-modernidade**. Cadernos Teologia Pública. Ano VIII, n. 60, p. 1 – 22.

SUDBRACK, J. (2001). **Experiência religiosa e psique humana: onde a religião e a psicologia se encontram**. Tradução: Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Edições Loyola.

TILLICH, P. (2011). **Teologia Sistemática**. Tradução: Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal.

TOURNIER, P. (2002). **Mitos e neuroses: desarmonia da vida moderna**. Tradução: Yara Tenório da Motta. São Paulo: ABU Editora; Viçosa: Ultimato.